La memoria como resistencia

FRANÇOISE VERGÉS

El retorno de la memoria como tema movilizador constituye hoy en Europa un fenómeno sociocultural de suficiente importancia como para merecer una reflexión profunda. Asociaciones, grupos, lobbys, elegidos nacionales o europeos, historiadores son los actores de este movimiento. Si juzgo por el caso francés, el debate en torno a la memoria ha traído desde 2005 la publicación de decenas de obras, coloquios, controversias, peticiones, iniciativas locales y regionales para la construcción de estelas y monumentos, propuestas presidenciales.¹ Del resto de Europa llegan los mismos ecos. Habría obsesión memorial. Esta obsesión coexiste curiosamente con la constatación de que habría amnesia, con los acontecimientos del siglo XIX convirtiéndose ya en sombras o sometidos a reconfiguraciones asombrosas, hasta el punto de que habría que recurrir a leyes, a programas educativos. La reconfiguración del pasado da lugar a extraños fenómenos. Así, en 2007, el antiguo dictador Antonio de Oliveira Salazar ganaba el concurso sobre «el más grande de los portugueses», lanzado por la cadena pública portuguesa RTP.² En otro caso, el ejecutivo utiliza su función para imponer a la memoria un rol educativo. Así, a principios de 2008, el presidente de la República francesa con ocasión de la comida anual del CRIF sugería que cada alumno de diez años adoptara un niño judío deportado para que la historia de la «Shoah» fuera transmitida.³ Pero en este nuevo campo del espacio público, los relatos en torno al colonialismo han resurgido con fuerza. Se puede analizar esta emergencia como un paso intergeneracional. Una generación envejece que fue cómplice del silencio o del crimen de cara a una generación que desea levantar el velo de la mentira, de la amnesia o del olvido. La primera resiste pues las demandas de la segunda cuestionan los relatos que ésta ha construido, le pide que explique sus silencios, sus olvidos. Defensa de feudalismos, de estatutos, heridas narcisistas, miedo a perder el poder, dificultades de borrarse ante una nueva generación componen una serie de razones que explican un contraataque a veces brutal. La oposición historia/memoria, donde la última es acusada de subjetiva, fluctuante, sometida a intereses individualistas, cuando la primera sería fuente de conocimiento objetivo, continúa operando. La «colonia» —entidad política y económica, que no es homogénea pero que opera de manera dinámica, con efectos culturales y sociales a la vez sobre el territorio colonizado y en la metrópoli colonial— no es sin embargo una «memoria». Es el cadáver en el armario de la historia europea, el fantasma que molesta, el espectro que acosa el relato de una Europa que trae luz y civilización. Europa no quiere verlo, o bien intenta domesticarlo a través de una integración que borra las asperezas de la historia, las condiciones de su producción. Atravesamos un período en que Europa se busca bárbaros que conte-

ner, que rechazar y los espectros de su larga historia colonial vienen a turbar ese proceso. Vienen a turbarlo porque su historia hace extrañamente eco a los «invisibles» de hoy: tráfico de seres humanos, cuerpos explotados, identidades reconfiguradas, reconstitución de una *línea de color* que atraviesa identidades y derechos. El presente saca del pasado imágenes y vocabulario para describir la experiencia de la fabricación de una *humanidad superflua*. Las «memorias coloniales» serían entonces un discurso de la resistencia contra una escritura de la historia que enmascara las condiciones de esta fabricación. La lucha por hacer reconocer estas memorias sería pues «una lucha por la historia». ⁴ La memoria «contra» la historia es la crítica de una visión teológica y no la victoria del relativismo y del subjetivismo. ⁵ Es la señal de que aún es posible la contestación, abrir la vía a nuevos sueños. Así vistas, las memorias coloniales no son refugios para el resentimiento y el repliegue, sino textos que muestran fuerzas que se oponen, que hablan de la explotación económica, de la reducción de los seres a objeto cuantificable y desechable. Las expresiones de las memorias de la esclavitud colonial no son el signo de una confusión de los tiempos, sino la tentativa de articular un discurso sobre la predación.

Ecós y reminiscencias

Nunca el mundo ha sido tan rico y jamás ha habido tanta pobreza. Las fiestas son de nuevo suntuosas rivalizando cada cual en el lujo, la pompa, la exhibición de riquezas. Palacios y castillos que no eran ya más que museos donde entrever los fantasmas de una vida pasada son reinvestidos para festines y bailes. Diamantes y piedras preciosas, seda, satén, encajes, mesas, cenas, todo es fastuoso. Los jardines vuelven a ser espacios dispuestos para el jugueteo, donde mujeres y hombres jóvenes, adornados por el resplandor de su juventud, juegan al amor. Lejos, allá, más allá de los jardines, hombres jóvenes, mujeres jóvenes, contemplan el mar y embarcan en frágiles barcos; sueñan con franquear ese paso que los separa de las luces de la fiesta. Sus cadáveres cubren los desiertos de África y las costas de Europa. Aún más lejos, sus huesos se blanquean en los desiertos de la frontera americana. *Bones into corral*. No forman parte de la comunidad de libres y de ciudadanos y tienen muy pocos privilegios ligados al título de «hombres». Por todas partes se erigen nuevas fronteras para contener a los parias mientras que las riquezas circulan. Los que han conseguido franquear el paso acampan a las puertas de los barrios ricos. Ellos entrevén las bellezas de los jardines, de los palacios, de las riquezas que les están prohibidas. Su cólera, sus frustraciones perturban a veces la fiesta, pero permanecen aparcados a sus puertas. ¿Cuánto tiempo se podrá sin embargo contener la expresión de su cólera? A veces es rencorosa, y dotada de una convicción purificadora, se convierte en asesina. Es verdad que es agradable saborear la belleza de las cosas, probar los privilegios de una vida alegre, despreocupada, sin tener que preguntarse por las condiciones en las cuales las riquezas que dan acceso a ella se han acumulado. Pero, ¿es justo gozar de tantas cosas, de tantos privilegios en medio de un océano de privaciones?

La historia no se repite, pero permanece la cuestión de las formas de violencia engendradas por un universalismo abstracto que enmascara la brutalidad de una economía que le impone su ley. Comprender el desorden mundial que emerge exige una revisión de los conceptos y de las representaciones a nuestra disposición. Queda por escribir la larga historia de la economía de predación. Su ley es simple, es la ley del más fuerte. Este último se dota sin embargo de una policía, de un ejército, de códigos y de tribunales, firma tratados, convenciones, dispone de la justicia para él. La predación como principio político esconde su crueldad tras un arsenal de jueces, de médicos, de antropólogos, de policías, de soldados, que le da una legitimidad. La vida bajo ese régimen se inscribe en una configuración donde el robo, el crimen, la mentira y la expropiación bajo todas sus formas hacen sistema. No son solo aventureros los responsables de la economía de predación, sino individuos, grupos, instituciones que saben sacar partido de las leyes dictadas por Estados y de la justificación de la explotación más brutal. Como recordatorio: Leopoldo II, rey de Bélgica, se dota de una colonia personal, el Congo, donde instaura, mientras que recibe con gran pompa congresos internacionales contra la esclavitud, el trabajo forzado. Sus empleados obligan a pueblos enteros a recolectar el caucho en el momento en que éste se convierte en una mercancía preciosa; si no se respeta la cuota, a los aldeanos se les cortan las manos o los pies. Millones de muertos más tarde, Leopoldo II revende su colonia al Estado belga, volviendo a realizar una fabulosa ganancia económica... Los habitantes de esta colonia merecían su suerte, decía, no conociendo el esfuerzo, el trabajo forzado era la mejor escuela para convertirlos en trabajadores.

Hoy día, la multiplicación de muertos vivientes, de *zombies* que no conocen ningún respiro en su agotador combate contra el hambre, la enfermedad, la ignorancia, acosa nuestro mundo. La presencia de personas convertidas en «superfluas», «eliminables» a causa de decisiones estratégicas, por indiferencia, o por la presencia generalizada en el «Sur» de la corrupción o de la predación, hace de nuevo actual el estudio de la economía de predación. El asesinato caliente o frío, directo o indirecto que resulta de las primas a la predación se ha convertido en un modo de gobierno. Se busca eliminar a los pobres que a menudo cometen el error de estropear la fiesta con su presencia. Y cuando se rebelan cometen también un error, el error de no ser agradecidos por recibir las migas del festín, esplendores entrevistos, y espejismos ofrecidos. Estropean el disfrute de los placeres inocentes, el jugueteo, el baile, además, ¿saben ellos lo que es el placer? No tienen acceso a lo bello y a lo sublime. Merodeando por las puertas de las ciudades, amenazan un orden preparado para el placer, el trabajo creativo, y la meditación estética. Su muerte no hace necesariamente nacer la piedad y la compasión está a menudo ausente.

Sin embargo las *zonas grises* donde viven millones de personas, los desplazamientos masivos de población, esas multitudes en movimiento expulsadas por la guerra, el hambre, la miseria, la geografía de campos de tránsito y de refugiados, los sin-papeles, los sin-techo, los muertos sin sepultura del estrecho de Gibraltar... desmienten la idea de un inevitable progreso traído por una economía «libre». El fenómeno de las *pateras*, esos barcos de fortuna en los cuales se apiñan jóvenes africanos hace

visible lo que una economía predatoria desearía guardar como *invisible*. Continuar hablando de «derechos del hombre» en una cultura de la muerte devaluada de hombres superfluos y molestos, personas sin nombre ni sepultura, cuya vida nos resulta ajena revela una ceguera respecto a las condiciones de violación de estos derechos. El contagio de la violencia que se extiende, la dispersión sin esperanza de regreso, y el éxodo sin fin, trazan los contornos de una nueva cartografía de lo humano y de lo «subhumano» *superfluo*. Bajo esta cartografía, se leen los palimpsestos de una antigua cartografía, la de las rutas de los millones de cautivos llevados en esclavitud a las colonias europeas entre los siglos XVI y XIX. En Francia, estos palimpsestos permanecen en estado de huellas apenas visibles y legibles.

El «caso francés»

El «caso francés» es singular en Europa por la existencia de un punto ciego en el relato nacional: la presencia del esclavo. En la segunda mitad del siglo XIX, numerosas obras que se presentaban como sumas y como nuevas maneras de escribir la historia y de pensar lo político no han hecho sitio al esclavo o al colonizado. Así pues, ni un solo capítulo sobre el esclavo o la colonia en *Lieux de mémoire* de Pierre Nora, nada en *Histoire des femmes*.⁶ Los *Lieux de mémoire* publicados en 1984 tuvieron tal repercusión que hay que volver rápidamente a ellos. La suma reunía la élite de la élite historiadora, estaba publicada en Gallimard, quería ser a la vez erudita y para el gran público. Confortaba la historia clásica de Francia: a través de lugares, símbolos, nombres que serían comunes a todos los franceses. Reactualizaba la vieja geografía de la historia nacional: encerrada en las estrechas fronteras del hexágono, hizo de Francia un país de «Blancos». Una veintena de años más tarde, las cosas no han cambiado verdaderamente para esta generación de historiadores sujeta a una historia que no tiene en cuenta la colonia. Así, un libro de bolsillo publicado bajo la dirección de Alain Corbin en 2005 y destinado al gran público, *1515 et les grandes dates de l'histoire de France* no incluye ninguna fecha ligada a esta historia: ni la primera (1794), ni la segunda abolición de la esclavitud (1848), por ejemplo. Esta «omisión» es sintomática: lo que ha hecho Francia es la historia de una Francia que no quiere una alteridad que sin embargo lleva en su corazón. Esta resistencia que no cesa de reactualizarse, incluso esta indiferencia son sintomáticas de un punto ciego en el pensamiento francés sobre el papel que ha jugado la noción de raza en la construcción de la identidad nacional. Punto ciego, pues es difícil reconciliar la «patria de los derechos del hombre», identidad que Francia se ha dado, y el régimen de exclusión organizada de estos derechos que es la esclavitud. Punto ciego, ya que ¿cómo conciliar un relato que define la esclavitud como premoderna y atrasada, y la modernidad de la esclavitud? Punto ciego, ya que ¿cómo explicar aunque solo fuera la existencia de este sistema que ha perdurado mientras que progresos en el orden jurídico, filosófico, político, cultural y económico eran visibles, reconocidos? Punto ciego pues ¿su toma en consideración obliga a analizar la relación entre proyecto imperial/colonial y

República y quizá descubrir racismo en el corazón de la Nación? En el ir y venir entre metrópoli y colonia propio del imperio colonial, la ideología racista produce discursos y representaciones que contaminan la construcción de la identidad francesa.

El desplazamiento de la mirada, el análisis de Europa a partir de sus márgenes, de lo que ella llama su ultra-periferia,⁷ permite deconstruir las fronteras del relato nacional y hace emerger la memoria como espacio de resistencia a lo que se habría convenido en llamar *lo colonial/imperial nacional europeo*. Este nacional colonial/imperial se ha construido en el largo plazo, en la larga historia de la doctrina de la colonización que se vive como una misión confiada por Dios a los Cristianos.⁸ La modernidad europea es parte activa de este colonial, donde descubrimiento, exploración y conquista contribuyen a la emergencia de un orgullo nacional. Esta historia no es, claro está, uniforme, Europa no es un bloque homogéneo y la identidad nacional no se ha forjado sobre el único zócalo colonial/imperial. No es menos cierto que es imposible analizar las identidades nacionales en el interior de Europa occidental sin incluir lo colonial. Existen lazos estructurales entre nuestra contemporaneidad y esta larga historia. Las memorias de la esclavitud, de lo colonial y de lo postcolonial señalan la existencia de estos lazos que hay que explorar en su diversidad y en su complejidad. Numerosos historiadores y antropólogos han reprochado a este enfoque su «determinismo», su voluntad de dar a lo colonial una homogeneidad que no tenía, su olvido de lo social, de la economía, su valorización de lo cultural.⁹ Seguramente leen estos análisis ya con las conclusiones que desean hacer: nada nuevo, ninguna comprensión de las fuerzas en presencia, ingenuidad peligrosa. Pero el debate ha hecho ya mover demasiado el terreno para que no se sea conducido a ceder un poco. La estrategia de descalificación es entonces la siguiente: primero se concede, a continuación se deploran los excesos. Por ejemplo, si el historiador Christophe Prochasson admite primero un aspecto positivo a las emergencias de la «memoria»: «¿Cómo negar que compartir las emociones ha permitido a ciertos trozos ignorados o mal tratados de la historia salir o volver a salir a la superficie?» es para enseguida subrayar los peligros «Conviene puntear un dedo vengador y quedarse ahí».¹⁰ Observemos el lugar del término «emociones» en su frase que expresa un paternalismo que reenvía a lo emocional (¿la histeria?) una demanda política.

Lo que revela esta resistencia es del dominio de lo impensado. La confusión y la exageración han hecho olvidar los objetivos primeros de la memoria de la trata y de la esclavitud: la preocupación por hacer la historia de la trata y de la esclavitud, de asumir la herencia se entiende en el origen como la voluntad de elegir en esta herencia lo que permite avanzar, para que lo nuevo advenga. Una palabra: esclavitud, varias realidades: la de los descendientes de la esclavitud (originarios de los departamentos de ultramar), o de jóvenes franceses cuyos padres son originarios de África negra. Esgrimida por grupos diferentes, la palabra «esclavitud» ha regresado de repente a la escena pública, no para evocar lo que se llama «la esclavitud moderna», sino una realidad multiforme, surgida como metáfora de una percepción de denegación o como raíz identitaria. La esclavitud y su memoria no constituyen los fundamentos de una comunidad «negra»; esta última no existe, si no es como referencia fluida, moviente, estratégicamente utilizada, pero también, habría una presencia negra, identificable en las expresiones artísti-

cas, culturales y sociales, que a la vez reclaman y rechazan este calificativo. Para comprender todo esto, es necesario sin duda dejar de lado los grandes discursos y estudiar la realidad, trabajar cruzando las miradas, sin olvidar un nivel, un aspecto...

La línea de color en Francia

Releamos extractos de una declaración del 13 de diciembre de 1772, en un «Aviso a la soberanía del pueblo» dirigido a los «comisarios Nacionales civiles en esta colonia» por los «jefes de los insurgentes Negros de Santo Domingo», Biassou, Jean-François y Belair y que continúan cobrando sentido: «Son los que llamáis vuestros esclavos y que reclaman los derechos a los cuales todo hombre puede pretender... hombres sobre quienes no tenéis otro derecho que el del más fuerte y del más... Somos Negros, es cierto, pero decidnos, señores, vos que sois tan juiciosos, ¿cuál es esa ley que dice que el hombre negro debe pertenecer y ser una propiedad del hombre blanco?... Colocados sobre la tierra como vos, siendo todos hijos de un mismo padre, creados sobre una misma imagen, somos pues vuestros iguales en derechos naturales... ¿Habéis olvidado que habéis jurado la declaración de los derechos del hombre que dice que los hombres nacen libres e iguales en derechos? Si pues, como no podéis negarlo, habéis jurado, nosotros estamos en nuestros derechos, y debéis reconocer perjurios, y por vuestros decretos, reconocéis que todo hombre es libre y queréis mantener la servidumbre de 480.000 individuos que os hacen gozar de todo lo que poseéis... Esta es, señores, la demanda de los hombres que son vuestros semejantes, y he aquí su última resolución, y están resueltos a vivir libres o morir». Ser «semejantes», esto es lo que piden esos haitianos, pero esta demanda no es de recibo para muchos revolucionarios franceses para quienes una línea de color traza pese a todo una frontera entre ciudadanos y no ciudadanos, entre libertad y servidumbre.

¿Cuándo se organiza la exclusión de los Negros de la humanidad razonable y civilizada? En el artículo consagrado a la palabra *negro* en el monumento de las Luces que es la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts, et des métiers* coeditado por Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, se trata de una «nueva especie humana» y el autor se inclina muy particularmente sobre las causas del color negro de la piel. En la edición de 1798 de la *Encyclopaedia Britannica*, es de nuevo la apariencia física de los negros la que retiene la atención del autor para quien esta «raza desgraciada» tiene todos los vicios: pereza, desvergüenza, crueldad, disimulo, exceso, maldad... Pero la palabra «negro» en esta acepción de «otra raza» ha entrado en la lengua francesa al principio del siglo XVI en el momento en que Francia se lanza al comercio de seres humanos. La historia del término «negro» en la lengua francesa revela de hecho el vínculo entre la lengua y la trata de Negros, la lengua y la esclavitud, la lengua y el colonialismo.

A través de varios siglos, se constata que los autores franceses y europeos se encarnizan sobre la figura del negro con determinación, convicción y voluntad. Nada positivo le es concedido: es o un niño o un salvaje, no ha creado nada, en nada ha

contribuido a la humanidad pues, como Jules Romain escribe, «La raza negra no ha dado todavía, ni dará jamás un Einstein, un Stravinsky, un Gobineau». Nos encontramos frente a una denigración sistemática. Hubo un tiempo, en el siglo XIII, en que *Negro* significaba en primer lugar «estar privado de luz». En el siglo XVI, «negro» designaba aún un color como señala el anuncio: «gorras negras a 30 ardices la pieza», o una planta salvaje (el negrero era una viña salvaje) y esta definición ha permanecido para hablar de un castaño oscuro (color *cabeza de negro*). El término adquiere sin embargo un sentido moral, al oponerse el negro, en el mundo europeo, a la luz, asociada a lo puro, a la razón. Pan *negro* (1343), ideas *negras* (1604), *lo que es malvado, moralmente malo* (v. 1120), bestia *negra* (1750), verlo todo *negro* (1756), cólera *negra*... las expresiones relacionan este color con lo negativo, opuesta a lo *puro* del *blanco* (1180).¹¹ Pero cuando Francia se lanza a la trata de Negros, adquiere un nuevo vocabulario. Madera de ébano, negro, Código Negro, amo, negrero, toda una terminología es inventada para hablar de ese comercio. La mujer o el hombre capturado pierde su singularidad, su nombre, su humanidad: de ser social se convierte en *negro*, y convirtiéndose en negro se hace *esclavo*. Antes esta persona era un hermano, un padre, un hijo, un primo, una hermana, una madre, se reconocía en una red de relaciones familiares, de clan, sociales, religiosas. Tenía un nombre, y cada uno con el que se cruzaba, interpeándolo con ese nombre, le devolvía su rango social. Si era esclavo en su país, no era *negro*. Una vez capturado y vendido a los esclavistas europeos, él pierde toda identidad social. Se convierte en una mercancía, intercambiada por otras mercancías, antes de convertirse en *mueble* y de pertenecer a un hombre que se dice su *dueño*. «Negro», dice esta historia, historia de *muerte social*, de exclusión de la comunidad humana. El color negro entra en los campos de la economía, de la historia y de lo político. Economía: ser negro, es ser una mercancía. Historia: ser negro, es estar desprovisto de historia, de subjetividad. Política: ser negro, es no ser *libre*. El color negro está asociado a cualidades morales y estéticas que distinguen al individuo de *color* del individuo *en general*, es decir, del *Blanco*. La expresión *Libre de color* indica que el estatuto de libre está *naturalmente* asociado a un color puesto que hay que precisar que este individuo de color es libre (no se dice «Libre blanco».)

Estas relaciones entre «negro» y esclavitud, entre «negro» y trabajo forzado, entre «negro» e inferioridad, se inmiscuyen progresivamente en la lengua popular. No es necesario en absoluto vivir en las colonias o poseer esclavos para saber que no se quiere ser tratado «como un negro» (1714). Nadie quiere «trabajar como un negro» (1814). El vínculo entre trabajo forzado, penoso, obligado y «negro» está atestiguado en toda una serie de expresiones. «Trabajo como un negro, no leo nada, no veo a nadie, tengo una existencia de cura, monótona, mediocre y descolorida» escribe Gustave Flaubert en una de sus cartas. Se emplea también este término para hablar de una cosa que no tendría sentido, o de una tarea que no tendría fin —ver la expresión «un combate de negros en un túnel», o el proverbio provenzal, «por querer blanquear la cabeza de un negro, se pierde la colada». (Hablar) *negrito*: hablar un mal francés (1877), *negroide*: en raza negroide (1874), el término negro está siempre asociado a un estereotipo negativo. La lengua francesa no le da ni una sola vez un sentido positivo.

Inventando al «negro», Europa es inducida a interrogarse sobre la pertenencia de los negros a la humanidad: la deshumanización racista se anclaba en textos fundadores del pensamiento humanista. A menudo son hombres apacibles y buenos —el problema del racismo no es el problema de los malos— que se esfuerzan en ser rectos y que dicen: «La desigualdad de las razas es natural», algunos como Ernest Renan añaden incluso: «No se trata de suprimir las desigualdades sino de amplificarlas y de hacer una ley sobre ellas». Humanistas, conceden que un día estas distinciones podrían desaparecer, pero por ahora el mundo es como es. Para el teórico de la raza, toda mezcla es mancha, degeneración, no hay más historia que blanca, más razón que europea, más progreso que occidental. Esta ideología es profundamente etnocéntrica, con características localizadas que se convierten en valores universales. El universalismo proclamado es de hecho una ideología muy territorializada: a partir de sus valores locales magnificados se juzga a los demás. Esta actitud se encuentra sin embargo en numerosas culturas: se quiere siempre creerse superior al vecino. Si las figuras del Otro son numerosas, el negro ocupa entre éstas un lugar particular. Del lado de los etnocéntricos, la nación es una «comunidad de sangre» y esta sangre debe permanecer «pura»; del lado de los cientistas, los que dicen tener una mirada objetiva sobre el mundo, sacar sus conclusiones de observaciones neutras, existen leyes irrefutables de la evolución humana que demuestran la inferioridad de los negros.

El racismo opera un corte radical en la sociedad entre los que son *naturalmente miembros* de la comunidad de los iguales y los que están *naturalmente excluidos*. Pues son las diferencias llamadas de naturaleza las que explican este corte y construyen una escala de las razas donde el «Blanco» está en la cúspide y el «negro» totalmente abajo. El momento en que el individuo entra en el mundo racializado es siempre contado como un momento de estupefacción, de sobrecogimiento, en el sentido de ser cogido por algo desconocido hasta entonces y que os atrapa para no soltaros más. La palabra negro es una de las matrices significantes de la lengua sobre el pasado y el presente. Ha dado cuerpo a una larga serie de representaciones, de fantasmas, lleva en ella algo que evoca un pasado, pero del que se continúa haciendo la experiencia, visceralmente, tiempo después de su desaparición formal. Trata negrera y esclavitud colonial instauran un vocabulario, códigos de ley, impulsan las complicidades con la economía de predación y la brutalidad de una explotación sin reservas de los cuerpos. Francia entra en la modernidad consolidando la esclavitud. Esta contradicción perdura. La abolición definitiva de la trata y de la esclavitud en 1848 efectivamente no tiene vuelta sobre lo que las ha justificado, legitimado. El abolicionismo francés se quiere consensual, humanitario. Acompaña a la conquista colonial para llevar la lucha contra la esclavitud oriental e interafricana.

Una historia nacional comunitarista

El relato nacional ofrece siempre los contornos de una común identidad. Sometido a revisiones, se transforma bajo el empuje de los oprimidos, de los marginados que le

recuerda cómo y por qué sus mitos se han construido. La escritura de la historia es una historia conflictiva, de intereses opuestos. La lucha es larga para que sea un poco reconocida como esclarecedora la historia de las mujeres, de los obreros, de los vagabundos, de los locos. Todo esto es conocido. Pero lo impensado que constituye aún en Francia lo colonial revela una visión profundamente comunitarista de la Nación. En efecto, el «Pueblo» y la «Nación» se deben el responder en su historia a la de una comunidad restringida. La acusación de «comunitarismo» regularmente lanzada contra aquellas y aquellos que exigen una revisión del relato nacional, debe ser devuelta contra ella misma. La creación del «comunitarismo» nos trae de nuevo por otra parte a la colonia. En efecto, es en las colonias donde se ha creado una de las primeras organizaciones comunitaristas. El comunitarismo colonial era poderoso. Los Blancos no se mezclaban: tenían sus clubes, sus iglesias, sus bailes, sus lugares de veraneo, se casaban entre ellos... Los que transgredían las fronteras comunitarias eran castigados, excluidos de la comunidad. Basta con leer la inmensa literatura colonial, en francés, en inglés, en holandés, en español, para ver en la obra la pequeñez, el repliegue sobre sí, el encierro del comunitarismo colonial blanco. Esta organización propia del mundo colonial vuelve hoy a Europa. Estudiar sus raíces en la estructuración del mundo colonial, observar la mutación de sus formas, su reconfiguración hoy nos esclarece sobre la visión estrecha de lo que constituye el «Pueblo francés». Para comprender el mecanismo, volvamos a la esclavitud.

En Francia, la historia de la trata negrera y de la esclavitud cae en el olvido desde el día siguiente a la abolición de 1848. Los puertos negreros la disimulan, las sociedades antes esclavistas no quieren oír hablar más de ello, las élites de «color», juzgando ese pasado vergonzoso y humillante, intentan no tomar en consideración esta experiencia de la inhumanidad, y la República oculta páginas de historia que no participan de la gesta del progreso ineluctable que ella promueve. Los elegidos de las colonias post-esclavistas animarán efectivamente la eclosión de debates sobre ciertos problemas que son propios de sus sociedades y se derivan de la esclavitud, pero la Nación permanece indiferente y produce relatos amnésicos que contribuyen a la formación de trastornos de la memoria. La República, celebrando la abolición, borra lo que la precede, mientras que el recuerdo de esta larga historia perdura en las colonias post-esclavistas. Así, memorias plurales vuelven a encontrarse confrontadas a un solo relato oficial.

Francia, única potencia esclavista europea que conoció dos aboliciones de la esclavitud (1794 y 1848), elige callar. Dando el mejor papel a los abolicionistas franceses, la historiografía republicana liquida las situaciones que la explicitan: la trata, las resistencias, las revueltas, las rivalidades entre potencias esclavistas, su enriquecimiento. La vida de los cautivos y de los esclavos no está integrada ni en la gesta de la emancipación, ni en el relato nacional. En las colonias, el decreto pierde parte de su fuerza emancipadora, ya que los comisarios de la República colocan el advenimiento de la libertad bajo el signo de la sumisión al orden colonial. «Reconocimiento eterno a la República francesa que os ha hecho libre, y que vuestra divisa sea siempre: Dios, Francia y el Trabajo. Viva la República». Con estas palabras el comisario de la República francesa Sarda Garriga cierra la declaración de abolición de la esclavitud en la

isla de La Reunión, el 20 de diciembre de 1848.¹² El emancipado debe ser «buen trabajador» y buen «padre de familia» para mostrarse digno de la ciudadanía. «Libertad, Igualdad, Fraternidad» se convierten en estas sociedades en «Trabajo, Familia, Dios». La abolición de la esclavitud está jurídicamente clara: los amos sufren un perjuicio material, mientras que el fin de la servidumbre forzada constituye en sí mismo una compensación suficiente para los liberados. Los dueños reciben una indemnización financiera; los esclavos son libres a condición de firmar un contrato de trabajo. Toda infracción arrastrará penas de trabajo forzado. Muchos emancipados subrayan enseguida el carácter desigual de este acto. Por una parte, ya que el cuerpo del esclavo era la propiedad privada del amo, este último puede legítimamente pedir una reparación material por su pérdida. Por otra, el esclavo que recupera la propiedad de su cuerpo debe satisfacerse con ello, sin poder pedir una reparación material por los años de trabajo gratuito cumplidos. Puede pues comprenderse por qué este reconocimiento por el Estado de una deuda a los amos va a ensombrecer el alcance simbólico de la abolición de la esclavitud. Las medidas de indemnizaciones que son el corolario de la abolición no buscan hacer igual, restablecer el equilibrio entre dos grupos, como sólo una reparación podría hacerlo. La abolición reconduce la desigualdad organizando la transición de la esclavitud a la servidumbre.

La abolición había otorgado el derecho de voto a los hombres libres. Pero entre «un derecho teórico proclamado de igual ciudadanía y la práctica que, prolongando la situación anterior, ve al individuo ciudadano en primer lugar como un factor de producción» hubo, subraya el historiador Jean-Pierre Sainton, «no la imposición de la ley sino un espesor histórico de más de medio siglo».¹³ La igualdad cívica y política colonial, proclamada en derecho en 1848, no encuentra su resolución, prosigue Sainton, sino a comienzos del siglo XX, después de haber atravesado todos los regímenes, republicano, imperial, de nuevo republicano, que se han sucedido en Francia. Para los colonos, cuarenta años después de su abolición, la esclavitud sigue siendo una «transición inevitable entre la condición salvaje y la del hombre civilizado».¹⁴ Tal es la ambigüedad de una libertad sometida a los imperativos de una economía y de una política colonial. Las situaciones no son sin embargo las mismas de una colonia a otra: si el paso de la esclavitud al asalariado conoce por todas partes las mismas evoluciones (castigos, represión del vagabundo...), la evolución política difiere. Así, en las Antillas, las élites «de color» juegan rápidamente un papel político mientras que en La Reunión, hay que esperar a mediados del siglo XX para que descendientes de esclavos y de voluntarios sean elegidos para funciones de diputados. En esta colonia, el derecho de voto no se les reconoce a los nuevos ciudadanos, por miedo a que «Negros» accedan a puestos de responsabilidad política. Más allá de estas diferencias, el «prejuicio de color» continúa organizando todas estas sociedades, lo que puede explicar, desde el comienzo del siglo XX, la expresión de aspiraciones que se apoyan en el principio republicano de igualdad. En tanto que principios universales, ciudadanía e igualdad no son evidentes en la práctica. Los nuevos ciudadanos siguen siendo colonizados, e interpretan esta ciudadanía colonizada como el signo de un rechazo de su igualdad de ciudadanos.¹⁵

La línea de color aclara la historia de la ciudadanía. Los colonos lo dicen claramente:

La clase liberada no tendrá todavía educación política; (él no) podría concebir que se asimilara al pueblo francés a hombres que ayer eran esclavos; ¿no sería de temer que, en razón de su nueva situación, ellos no pusieran de lado a los Blancos y los Mulatos de todos los matices, y que en razón de su número, no quisieran apoderarse del gobierno de las colonias? El ejemplo de Haití está ahí para probarlo.¹⁶

Haití atormenta las conciencias. Una *república* no puede ser *negra*. Su existencia señala en hueco la de una república *blanca* que no dice su color. Sainton propone analizar la confrontación política en la sociedad post-abolicionista como una «confrontación socio-étnica viva, dotada de una fuerza simbólica considerable». La coloración de los derechos políticos se vuelve a encontrar en la Francia metropolitana, contaminando los movimientos más progresistas. Así, en su texto «Las mujeres son los negros», Hubertine Auclert, feminista del siglo XIX, escribe, para protestar contra el hecho de que el derecho de voto haya sido concedido a los hombres negros en las colonias tras la abolición de la esclavitud en 1848: «El paso dado a los negros salvajes, sobre las blancas cultivadas de la metrópoli, es una injuria hecha a la raza blanca». El derecho de voto se colorea bajo la pluma de la feminista: «Si los negros votan, ¿por qué las blancas no votan?» «En nuestras posesiones lejanas», escribe, «se hace votar a un gran número de negros, que no están interesados ni en nuestras ideas, ni en nuestros asuntos; mientras que se rechaza a las mujeres ilustradas de la metrópoli el boletín del voto, que les impediría ser aplastadas en el engranaje social». La *coloración* del derecho de voto revela la fuerza del prejuicio racista. Las solidaridades son puestas en cuestión y las alianzas denunciadas. «Esta puesta en paralelo de negros medio salvajes, sin cargas ni obligaciones, votando, y las mujeres civilizadas, contribuyentes y no electores, demuestra sobradamente que los hombres no conservan su omnipotencia frente a las mujeres más que con el fin de explotar a estas desheredadas.» Es por tanto necesario «impedir a los Franceses tratar como negros a las Francesas».

En Europa, la figura del esclavo había sido una metáfora de la tiranía, utilizada por los filósofos para interpelar a los poderosos, pero no fue nunca, o muy raramente, una persona que habla, actúa y piensa. Ausente del discurso sobre la esclavitud, el esclavo permanece como un ser abstracto sobre el cual una literatura de los sentimientos puede poner su énfasis. La ausencia de la figura del obrero, de la mujer, del campesino, del loco hace problemática la noción de ciudadano neutro, sin sexo y sin clase: la ocultación del esclavo cuestiona más profundamente la construcción de la categoría de sujeto. La modernidad política que introduce la noción de humanidad inventa una noción de ciudadano que distingue del súbdito (del Rey); por ahí mismo renvía cualquier otra figura a la pre-modernidad. El *Diccionario de Filosofía Política* no dice otra cosa: «La esclavitud subsiste hoy en ciertas regiones del mundo pero bajo formas a la vez organizadas y clandestinas, lo que demuestra que a falta de haber desaparecido en los hechos, ha sido intelectualmente erradicada y que su estudio

filosófico reviste un interés esencialmente histórico». ¹⁷ El esclavo es pues una figura moderna, pero la modernidad le reserva una categoría particular en su edificio de pensamiento sobre lo humano —la de lo pre-humano. La presencia del esclavo en la modernidad y no en lo que la precede es pues lo que debe ser repensado: ¿qué hay de la actualidad de la existencia de gente que no cuenta, cuyo nacimiento y muerte no constituyen signos de presencia social? Los esclavos estaban inscritos como «muebles», formando parte de los objetos que constituían la fortuna y la herencia de un individuo al mismo título que sus mesas, sus caballos y sus sillas. El esclavo experimentaba una «muerte social», según la expresión de Orlando Patterson. Esta muerte social impuesta participa de la organización moderna de la sociedad. La clasificación del esclavo como figura pre-moderna no es más que el signo de la dificultad de pensar la modernidad de la esclavitud. No es cierto que la erradicación intelectual de la esclavitud haya sido efectuada; queda, más allá de su condenación moral, esta capacidad para fabricar individuos que no cuentan, y esta permanencia exige un esfuerzo de reflexión. En este comienzo del siglo XXI, la dificultad en tratar la esclavitud y la figura del esclavo revela a la vez la fuerza y la fragilidad del modelo comunitarista. Las resistencias indican más una tentativa casi desesperada de salvar un modelo de escritura de la historia.

Memorias

En el país de los archivos destruidos, de las ruinas recubiertas y de los testimonios perdidos, la memoria ocupa lugar de monumento. «El pasado no es libre. [...] Está regido, gestionado, conservado, contado, conmemorado u odiado. Sea celebrado u ocultado, sigue siendo una apuesta fundamental del presente.» ¹⁸ La «memoria impedida», para retomar la expresión de Paul Ricoeur, ha creado un terreno donde las apuestas son la expresión de conflictos actuales y expresan el deseo apremiante de los originarios de las sociedades antiguamente esclavistas de ver su presencia reconocida en la República. Sin embargo hay que definir el terreno sobre el cual se examina la memoria: ¿*memoria colectiva* o *memoria pública*? Retomo aquí la distinción entre estas dos nociones hecha por el antropólogo Johannes Fabian. ¹⁹ La memoria colectiva es una memoria clandestina y secreta, no es pública. La memoria pública es memoria compartida, aunque pueda ser promovida oficialmente a través de conmemoraciones y monumentos sin ser compartida. Estas dos memorias mantienen una relación conflictiva y dinámica. La memoria colectiva es resistencia a una memoria pública que mantiene el olvido, la amnesia, la indiferencia sobre los sufrimientos y las luchas de grupos.

En Francia, la realidad moviente y dinámica de la sociedad está recubierta por el ruido de la élite. Ésta grita al desastre, al final de la República. Pero la memoria colectiva que se elabora hace emerger nuevas formas culturales y sociales. A través de múltiples expresiones —slam, hip hop, break, graf, poesía— a través de iniciativas diversas —asociaciones, empresas—, aquélla ha alimentado una creatividad. En los

márgenes, en las «ultra-periferias», este afloramiento muestra que se dibujan ya alternativas a una concepción coloreada de la ciudadanía. La *coloración* de la delincuencia, del derecho a la circulación, da testimonio de la pregnancia de la línea de color. La sospecha sigue pesando sobre la persona de «color» en la frontera, en la calle, en los transportes, en el trabajo. Hay que continuar pues sacando de la tradición el rechazo de la naturalización de la «raza», de la división «étnica», de los combates contra *los* racismos, a favor de las solidaridades transversales. Para retomar a Frantz Fanon, este afloramiento contribuye a inventar una *democracia post-racial*.

Los lugares de la reflexión, del debate público se amplían. El museo es reinvestido como un espacio de confrontación, de invención de lo posible, como lugar de escritura de la historia a través de dispositivos transdisciplinarios. James Clifford ha dicho del museo que constituía una «zona de contactos».²⁰ Estas zonas de contacto adquieren aún más interés cuando se sitúan en espacios ultraperiféricos. Hablando de las sociedades de América del Sur que él llama «ultra periféricas», Gustavo Buntinx defiende un museo que produce «fricciones», aunque sean efímeras, fricciones productivas, pues son transformadoras.²¹

Así, en una de las ultraperiferias de Francia y de Europa, la isla de La Reunión, desde hace tres años, un proyecto de museo y de centro cultural, la Casa de las civilizaciones y de la unidad reunionesa (MCUR),²² suscita cuestiones en relación con esta reflexión: ¿cómo representar, cómo escenificar, cómo visualizar prácticas de criollismo? ¿cómo representar la esclavitud, el reclutamiento, y el colonialismo? ¿Cómo escenificar las obligaciones físicas, humanas, económicas y políticas que han dado forma a la isla de La Reunión y a sus habitantes? ¿Cómo visualizar una cultura que se crea a partir de las aportaciones constantes de olas migratorias voluntarias o forzadas, sobre un territorio donde no existe una cultura nativa, precolonial? ¿Cómo dar cuenta de las luchas contra un sistema colonial que descansa sobre lo arbitrario, la brutalidad, la fuerza, el menosprecio? Es decir, ¿qué *formas visuales* están disponibles para representar la vida de un esclavo, de un clandestino, de un Libre, de un amo, de un soldado y sus prácticas culturales? ¿Qué *formas visuales* están disponibles para representar la vida cotidiana de un pequeño cultivador, de un *docker*, de una lavandera, de un funcionario...? Habiendo participado desde el principio en este proyecto, he podido contribuir a la elaboración de su programa científico y cultural. La problemática es la de un *museo del tiempo presente*, de un espacio que debe escenificar episodios donde dominan la violencia, la brutalidad (tiempo de la esclavitud y del colonialismo), la miseria, la indigencia sin que esto se convierta en un espacio de expiación. *Es partiendo del presente* como otro futuro puede ser imaginado. La idea de un «museo sin colección», «sin objetos», se ha impuesto. La sociedad reunionesa, al no haber producido objetos de arte y de colección —estatuas, palacios, mobiliario, joyas...—, se ha pretendido durante mucho tiempo que no era más que folklore o insignificancia. El objetivo de la MCUR es pues nombrar y dar a conocer estas riquezas: sonidos, creaciones, mecanismos y consecuencias imprevisibles, desconcertantes y sorprendentes de los procesos de criollismo en obra en el mundo india-oceánico y en La Reunión; voces, memorias, gestos, prácticas de las mujeres y de los hombres, íntimos

y sociales, sagrados y profanos, que no son considerados como «grandes de la Historia» pero «sin los cuales la tierra no sería la tierra», según la fórmula de Aimé Césaire. Lejos de la mirada etnográfica o exótica, lejos de la mirada estetizante o paternalista, debía existir un museo que renovara la idea del museo-ciudadano reivindicado por los revolucionarios franceses, *un museo para el siglo XXI en La Reunión*. La MCUR no se construye en torno a una colección ya existente, ella la construye: colección de huellas y de fragmentos, de los itinerarios y de las memorias individuales y colectivas, que ella recoge y que ella acoge. Cuestionando los límites de la representación y la problemática del objeto museístico, nuevas configuraciones visuales, táctiles y sonoras sugieren visiones alternativas y crean un espacio evolutivo y modificable. La colección es lo que moviliza, emociona, interroga, inquieta y divierte a los visitantes. Se organiza en torno a instalaciones de objetos, de sonidos, de textos de archivos, de imágenes fijas y móviles, de mapas interactivos, y de piezas de arte contemporáneo, más que a partir de un objeto en torno al cual se construiría un régimen de «verdad». Su objetivo no es restituir cualquier «autenticidad», sino evocar la complejidad de los mundos de donde han venido los reunioneses en diferentes momentos de la historia, así como la cultura material e inmaterial de la isla. El archivo postcolonial es un archivo de las huellas, de los espectros, de los desaparecidos, de los anónimos. Es un archivo de los senderos, de las marchas, de las voces, de los susurros contra la palabra ensordecedora de los poderosos. Una arqueología del archivo, del discurso y de sus órdenes revelará el murmullo de las voces, la materia de las vidas de los «anónimos» en el polvo del archivo colonial. En este espacio donde se revisitan los rituales, las creencias, las prácticas, los saberes y el enigma del reencuentro de mundos diversos sobre un único lugar, los visitantes serán invitados a intervenir para desarrollar respuestas a los desafíos que se plantean a la sociedad reunionesa. La MCUR propone un museo para el siglo XXI donde a la postura de contemplación se añade una elaboración del bien común que integra la estética, donde el presente interroga al pasado y donde el porvenir es imaginado. Los testimonios y los «objetos de nada» son puestos en escena para producir una reflexibilidad sobre lo que fue, habría podido ser y podría ser. La memoria no está fijada, está viva, es palabra y comunicación. Permite articular el pasado, no para fijarlo sino para reinterpretarlo. «Articular históricamente el pasado», ha escrito Walter Benjamin, «no significa conocerlo tal y como ha sido efectivamente, sino antes bien hacerse dueño de un recuerdo tal como brilla en el instante de un peligro.»²³

NOTAS

1. Debo decir, como introducción, que yo no soy historiadora de formación, pero el papel prácticamente hegemónico de la historia en el discurso nacional francés hace que, desde hace varios años, yo me confronte al texto histórico y a las condiciones de escritura de la historia. Es una posición transgresora en Francia. Sabiendo lo bien guardadas que están las fronteras entre disciplinas y el estatuto de *illegal* fuertemente sancionado, subrayo que en tanto que politóloga, mi enfoque se inscribe en lo que ha sido llamado *cultural studies* y *post-colonial studies*, que preconizan un

método de entrecruzamiento de lo político, la sociología, la antropología y el psicoanálisis y de los *visual studies* en la línea de Stuart Hall.

2. *Courrier International*, 5-11 abril 2007: 857, p. 16.

3. La sugestión fue pronto retirada ante las reacciones escandalizadas de personalidades —historiadores, psicólogos, enseñantes— y de asociaciones de deportados.

4. Andreas Huyssen, *Twilight memories. Marking Time in A Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995, p. 5.

5. *Ibid.*, p. 6.

6. Pierre Nora, ed. *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard, 1984; Geneviève Fraisse et Michèle Perrot, eds., *Histoire des femmes*. París: Plon, 1991.

7. Término dado a territorios dependientes de Estados europeos, que forman parte ellos mismos de Europa pero que piden que sean tomados en cuenta elementos objetivos de su situación —alejamiento geográfico, entorno regional, retrasos estructurales. Son las Azores, las Canarias, los DOM franceses, los PTOM franceses e islas británicas.

8. Ver Anthony Pagden, *Lords of All The World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-1800*. New Haven: Yale University Press, 1995.

9. Ver para un resumen de estas posiciones las obras recientes de Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché*. París: Seuil, 2008 et de Christophe Prochasson, *L'Empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*. París: Deroopolis, 2008.

10. Prochasson, *op. cit.*, p. 13.

11. La palabra vendría del antiguo alemán *blank* con el significado de blanco, brillante, designa también una ausencia como en *una voz blanca*; el miedo también le está asociado pues se está *pálido de miedo*.

12. Los comisarios de la República en las Antillas emplean términos similares.

13. Jean-Pierre Sainton, «Travail, statut civil et statut politique: Notes pour une problématique de la citoyenneté des nouveaux libres et des descendants d'immigrés indiens (1848-1910)», comunicación al seminario sobre la esclavitud, CNRS, marzo 2007.

14. Philippe Haudrère y Françoise Vergès, *De l'esclave au citoyen*. París: Gallimard, 1998, pp. 163-165.

15. El número especial de *Pouvoirs* consagrado a «L'Outre-mer» (2005: 113) pone en una gran parte el acento sobre el estatuto administrativo de las colonias, sin tener para nada en cuenta la historia política y cultural. *No analiza* la esclavitud y el período post-abolicionista colonial y *hace empezar* la historia de esos Ultramar en 1848. Más generalmente, el relato histórico permanece hasta hoy profundamente estructurado por la indiferencia a la historia política y cultural por una parte y por la insistencia sobre el papel primero de la República, por otra. Así pues la escritura, siempre centrada en Francia, descuida la dimensión de la ida y vuelta, de los intercambios de las traducciones locales.

16. PV de la Comisión de abolición de la esclavitud; citado por Sainton.

17. René Sève, «L'esclavage», en Philippe Reynaud et Stéphane Rials, *op. cit.*, 1998, p. 215.

18. Régine Robin, *La mémoire saturée*. París: Stock, 2003, p. 27.

19. Johannes Fabian, *Memory Against Culture. Arguments and Reminders*. Durham: Duke University Press, 2007, p. 94.

20. James Clifford, *Routes, Travel and Translations in the Late Twentieth Century*.

21. Gustavo Buntix, «Communities of Sense/Communities of Sentiment: Globalization and the Museum Void in an Extreme Periphery», en Ivan Karp, Corinne A. Kratz et al., eds. *Museum Frictions. Public Culture/Global Transformations*. Durham: Duke University Press, 2006, pp. 219-246.

22. www.regionreunion.com, page MCUR.

23. Walter Benjamin, «Thèse VI sur la philosophie de l'histoire», en *Essais II, 1935-1950*. París: Denoel-Gonthier, 1980.

Françoise Vergés. Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Berkeley, profesora de Historia en el Goldsmiths College (Universidad de Londres) y vicepresidenta del Comité francés para la Memoria de la Esclavitud. Ha publicado varias obras relacionadas con la colonialidad y la esclavitud: entre ellas, «Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Metissage» (1999), «Abolir l'esclavage: une utopie coloniale» (2001), «La République coloniale» (2003) y «La Mémoire enchaînée: questions sur l'esclavage» (2006).