

ANTONIO PRECIADO, POETA DE LA DIÁSPORA

Por: Michael Handelsman
University of Tennessee, Knoxville

"No blanco aún, no del todo negro ya, yo era un condenado. Jean Paul Sartre olvidó que el negro sufre en su cuerpo de manera distinta que el blanco. Entre el blanco y yo hay, ciertamente, una relación de trascendencia".

Frantz Fanon¹

"Un siglo después, otras manos fuertes y callosas baten los mismos tambores, ya olvidados de sus dioses africanos. Pero en ello hay algo más que simples evocaciones: la persistencia del propio pueblo negro".

—Manuel Zapata Olivella

La identidad afro en tensión

Durante una entrevista en mayo del 2010, Antonio Preciado Bedoya (Esmeraldas, 1941) expresó categóricamente su desacuerdo con todo intento de categorizarlo como poeta negro o afro y, además, rechazó el valor de las antologías dedicadas estrictamente

¹ *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Instituto del Libro (1968), 174.

a los escritores afros, señalando que tales proyectos solamente contribuían a marginar a dichos escritores del canon literario, sea éste nacional o latinoamericano. De hecho, Preciado volvió a insistir varias veces que él es un poeta sin calificativos —“a secas”, como quien dice— dedicado a escribir una literatura para todos. Pero, curiosamente, en esta misma conversación él fue igualmente categórico al reconocer su identidad y herencia como afrodescendiente, producto del Barrio Caliente de Esmeraldas, Ecuador.² Más que una contradicción de conceptos, este doble posicionamiento de Preciado frente a su condición de poeta, por un lado, y afrodescendiente por otro, se remite a una larga historia de la diáspora africana en las Américas. La observación de Fanón citada en el epígrafe de este ensayo ayuda a contextualizar esta doble condición existencial, la misma que W.E.B. Dubois había presentado en términos de una doble conciencia desde las páginas de su clásico *The Souls of Black Folk* publicado en 1903:

Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, este sentido de siempre estar mirándose mediante los ojos de otros, de estar midiendo el alma con una cinta métrica de un mundo que contempla todo con un desdén divertido y con lástima. Uno siente siempre su dualidad —un americano, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos aspiraciones irreconciliables; dos ideales en guerra en un solo cuerpo oscuro, cuya fuerza tenaz de por sí lo mantiene intacto.
(³; traducción mía).

De manera que, el comentario expresado por Preciado en la entrevista citada arriba requiere una lectura detenida y matizada, especialmente por no ser la única vez que él se había pronunciado sobre el tema. En otra entrevista publicada en *Letras del Ecuador* en 1990, Preciado compartió las siguientes observaciones con su interlocutor, Santiago Estrella:

[. . .] mi poesía en su totalidad, aunque toque los temas negros como afirmación de mi identidad cultural, de la que me enorgullezco, voy al abrazo del hombre en general. [. . .] Yo voy al abrazo de todos los seres humanos porque la humanidad es de todos los seres humanos. (26)

La necesidad de encontrar el pasado africano es un eje referencial inevitable. Sin embargo, creo que estamos en la obligación de asumir la realidad actual y actuante que vivimos. [. . .] No podemos tampoco retozar en una evocación masoquista del dolor. (26)

Ese reconocimiento ancestral en nosotros es una necesidad, es bueno saberlo—¡cómo no!—pero no como para quedarse anclado en ese reconocimiento. (26)³

2 Esta entrevista fue realizada por Rebecca Howes en Managua en la residencia de Antonio Preciado, actual embajador del Ecuador en Nicaragua. Howes es estudiante de doctorado en Lenguas Modernas en la Universidad de Tennessee y está escribiendo su tesis sobre la poética de Preciado.

3 *Letras del Ecuador*, 174 (septiembre-noviembre de 1990), 24-28.

Indudablemente, Preciado comprende las implicaciones nocivas de ser categorizado como negro por los demás (los que en su mayoría no son negros, claro está). La historia racista que constituye una de las principales columnas vertebrales de la colonialidad como sistema hegemónico ha construido un imaginario deshumanizante para los afrodescendientes y, por lo tanto, Preciado siente la responsabilidad de deconstruir los estereotipos concomitantes y afirmar su propia totalidad como ser humano. Como Fanón ha enseñado: “Mi piel negra no es depositaria de valores específicos” (293). Es precisamente este mismo esencialismo que Preciado lucha por superar y vencer junto a otros esmeraldeños. Según ha constatado Papá Roncón, músico y maestro de jóvenes de la provincia:

Son muchos los activistas del pueblo Afroecuatoriano que se resisten a ser identificados sólo con la música y el baile de la marimba y con mucha razón insisten en que “los negros de Esmeraldas no somos sólo música de marimba, somos mucho más que eso. Somos un pueblo culturalmente diferente, con todo lo que eso significa”.⁴

Es así que Paul Gilroy escribió en su aclamado libro, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (1993), que apremia llevar a cabo una ponderación de las similitudes y las diferencias que marcan a las culturas afros. Para Gilroy, esta propuesta depende del concepto de diáspora que todavía es indispensable para la reconstrucción de la dinámica ética y política de la historia incompleta de los negros del mundo moderno (80). Aunque han corrido casi veinte años desde la publicación de *The Black Atlantic*, el llamado a pensar lo afro desde la diáspora sigue vigente y pertinente y, además, es ahí donde se encuentra aquella totalidad que Preciado y muchos otros reclaman.

Curiosamente, mientras Gilroy advertía a sus lectores que hacía falta evitar proyectos exclusivamente étnicos y nacionalistas ya que la diáspora de por sí ha de trascender tales fronteras (218), el dominicano Blas Jiménez asumió otro discurso al contemplar la situación doble de los afrodescendientes a lo largo y ancho de la diáspora. Según la propuesta de Blas Jiménez,

[. . .] debemos, como dice Césaire, exigir “la reivindicación racial, la afirmación de un pasado cultural africano común a todos los negros del mundo . . . la afirmación racial como un acto de solidaridad entre los negros del mundo.”

Debemos comprender que esta reivindicación racial no es una vuelta ni un vivir en el pasado, pero sí un darnos cuenta de que no somos europeos y que no tenemos que sentirnos europeos

4 Juan García Salazar, comp. *Papá Roncón (Historia de vida)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (2003), 6. Para más información biográfica sobre Papá Roncón, cuyo nombre de pila es Guillermo Ayoví Erazo, véase este mismo libro compilado por Juan García.

para ser hombres. Somos antes que nada negros; una vez aceptada esa realidad, podemos hacernos universales.⁵

Evidentemente, sin desconocer la gran diversidad de los pueblos afros, Blas Jiménez define el debate sobre lo afro a partir de su condición racial compartida. Pero, lejos de cualquier intento de confundir lo racial con los archiconocidos estereotipos esencialistas que inevitablemente han negado a los negros su protagonismo histórico como agentes de pensamiento y justicia social, Blas comprende la raza como la visibilización de aquella historia que todavía espera completarse. No estará de más recordar que ese enfoque se presta(ba) a acusaciones simplistas de un racismo al revés o, en términos actuales, de fundamentalismo. Sin embargo, en el fondo, sigue siendo imposible eludir las consecuencias de un sistema hegemónico de poder que Aníbal Quijano data desde el siglo XVI y resalta por su manipulación de lo racial como justificación de lo que él ha nombrado la colonialidad del poder.⁶

Lo afro y la recuperación de la historia

Antonio Preciado, el poeta, no ha sido inmune a esta lucha contra el racismo en general, ni tampoco contra el racismo que él mismo ha sufrido por ser negro. Al contemplar un artefacto arqueológico precolombino, “la cabeza ‘tolita’ de un negro indiscutible”, experimentó un reencuentro con sus raíces y, por lo tanto, comprendió que

desde ese instante ya éramos
casi toda la tribu
en pie de guerra contra los historiadores,
contra su historia,
contra su silencio.⁷

5 “Para definir la negritud,” *Hoy* (16 noviembre 1984), 6.

6 Para los que todavía duden de la dolorosa vigencia de prácticas y políticas racistas en el contexto ecuatoriano, por ejemplo, conviene recordar que en el diario *El Telégrafo* del 9 de junio de 2011, bajo el título de “Concurso Nelson Estupiñán Bass se cierra el 17 de junio”, ha constatado: “Según cifras recolectadas a través de la Encuesta Nacional sobre Racismo y Discriminación racial en el Ecuador, realizada por la Secretaría Técnica del Frente Social y el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), el 65% de los ecuatorianos admite que en el país existen prácticas racistas”. Además, en un artículo recientemente publicado en *Latin American Research Review*, se hace referencia a numerosos estudios actuales que dan testimonio de una discriminación sistemática contra indios y afroecuatorianos en espacios públicos, centros educativos y en los medios de comunicación (Beck, Mijeski y Stark, 104-05).

7 “Poema para ser analizado con carbono 14”, *Antología personal* (244-47). Hemos de mencionar que la cultura “Tolita” fue un asentamiento precolombino ubicado en lo que hoy es la provincia de Esmeraldas y data desde 500 a.C. hasta 700 d.C. Según las investigaciones arqueológicas, la cultura “Tolita” se distinguió como un importante centro de cerámica y metalurgia. Aunque los orígenes de dicho asentamiento siguen siendo un enigma, lo que sí se sabe es que toda la costa del Pacífico de América absorbió constantes contactos migratorios de una gran diversidad de gente que procedía de tierras lejanas. La referencia a “la cabeza ‘tolita’ de un negro indiscutible” que hemos citado arriba consta como una sugerente manifestación de esa historia de encuentros y desencuentros culturales.

Esta guerra declarada contra las historias oficiales que atraviesan los imaginarios nacionales del continente americano entero apunta a todo un proceso de resignificación y reapropiación de las múltiples identidades de los afrodescendientes, muchas de las cuales han sido silenciadas y olvidadas por fuerzas tanto externas como internas.⁸ En cuanto al lugar que debe jugar la poesía en ese proceso, hay que identificar la representación como un sitio de lucha. Stuart Hall ha señalado al respecto que las prácticas de la representación

[. . .] siempre implican los posicionamientos desde los cuales hablamos o escribimos—los posicionamientos de la *enunciación*.
[. . . Es decir], el que habla, y el sujeto del cual se habla, nunca son idénticos, nunca están en el mismo lugar. La identidad no es tan transparente o simple como la imaginamos. [. . . Por eso],
hemos de pensar [. . .] la identidad como una “producción,”
la cual nunca es completa, siempre en proceso de realizarse,
y siempre constituida desde adentro, nunca fuera de la representación.
(222; traducción mía).

Como parte de la misma reflexión, Hall también puntualizó que “todos escribimos y hablamos de un lugar y un tiempo particulares, de una historia y una cultura que son específicas. Lo que decimos está siempre ‘en contexto,’ posicionado” (222; traducción mía).

Conviene recordar a Wolfgang Iser y su concepto de la recepción para armar una estrategia de lectura e interpretación pertinente a las literaturas de la diáspora afro. Retomando la idea de Hall de que la representación es un permanente proceso, comprenderemos la lógica de Iser que insta a los lectores a prestar más atención al texto como proceso que como un producto definitivo. Por lo tanto, según Iser, más que explicar una obra, el objetivo del que interpreta debe “revelar las condiciones que dan lugar a sus múltiples efectos posibles. Si clarifica el *potencial* de un texto, dejará de caer en la trampa fatal de tratar de imponerle al lector un solo significado, como si éste fuera la interpretación correcta, o por lo menos la mejor” (18; traducción mía).

8 Según ha advertido Manuel Zapata Olivella de Colombia, “los literatos latinoamericanos contemporáneos, al menos los más sumisos al colonialismo intelectual, se proclaman a sí mismos europeos y burgueses. Para ellos no existen el mestizaje, la recreación de los valores impuestos, la tradición oral ni la memoria ancestral” (*La rebelión de los genes*, 16-17). Por su parte, el poeta dominicano Blas Jiménez ha puesto de relieve el origen de esta misma sumisión denunciada por Zapata al escribir: “La alienación que vivimos como negros americanos se la debemos a las fuerzas de las culturas europeas que han tratado de borrar las imágenes del pasado africano para darnos una existencia vacía en la cual no podemos reconocer nuestro status como negros que somos (exceptuando pequeños movimientos de auto-reconocimiento en Haití, Estados Unidos, Cuba y Brasil), estamos completamente desposeídos de todo contacto con una corriente intelectual o política que nos pueda ayudar a reconocer nuestra propia identidad” [“Negritud y trabajo agrícola,” *Hoy* (25 diciembre 1984), 5].

Se comprenderá que la literatura afro como proceso está arraigada en una historia profundamente abigarrada donde gran parte de la representación estética como tal sigue disputándose desde las diferencias coloniales, tanto las impuestas como las apropiadas. En el fondo, toda reflexión sobre lo afro a través de la diáspora ha de partir de la esclavitud como origen de infinitas discontinuidades sociales y culturales. Al referirse al Ecuador y la Comarca del Pacífico, por ejemplo, el Abuelo Zenón ha señalado que “no podemos olvidar que el camino que nos trajo a estas tierras no es el camino de andar y apropiar el mundo por nuestra voluntad de colonizar y conquistar. Llegamos aquí siguiendo el camino de la injusticia, de la dispersión obligada que para los pueblos de origen africano significó la esclavitud en esta región y en otras de América” (citado en García y Walsh, 349). Será por esto que Fanón ha insistido que “el negro sufre en su cuerpo de manera distinta que el blanco”—la esclavitud dejó su marca indeleble en aquellos cuerpos negros donde la raza sí importa todavía. De manera que, el texto como proceso es siempre referencial, especialmente cuando se trata de comunidades cuya historia oscila entre las múltiples fuerzas de colonización y descolonización. De ahí la conclusión de que la literatura de los afrodescendientes es inevitablemente conflictiva y plural donde la representación no deja de conllevar una lucha de poder y control, producto ésta de

[. . .] la tensión entre la visión eurocéntrica que circula, envuelve y acota las posibilidades de autodeterminación del pensamiento y las difíciles búsquedas de autodefinición de la intelectualidad afro-diaspórica por producir su identidad cognitiva, instalar su legítimo derecho a un pensamiento con validez e igualdad de condiciones al eurocéntrico y trazar sus caminos formativos y sus maneras de organización social, política, económica y cultural. (Arboleda 8-9)

Volviendo a la preocupación de Preciado, esta misma tensión que Arboleda comenta al referirse al caso vecino de Colombia se manifiesta de múltiples maneras, tanto en sus declaraciones personales como en su poesía. Siempre alerta al peligro de esencializar lo racial—es decir, deshumanizarlo—Preciado lucha por no perderse en una suerte de callejón sin salida existencial. Para él, ser reducido al color de su piel equivale a convertirse en un mero objeto sin ninguna posibilidad de autodeterminación. Lo paradójico, sin embargo, es que lo negro es historia. Por eso, el poeta Aimé Césaire, ha constatado que la negritud es cultural e histórica y no biológica (citado en Clifford, 178).

Este mismo concepto de la referencialidad de lo racial—de lo negro, de lo afro—se escucha a lo largo y ancho de los territorios diaspóricos. De hecho, el teórico afrocéntrico de Estados Unidos, Molefi Kete Asante, ha comentado que la crisis del intelectual afro es precisamente cultural (125). De ahí, la pertinencia del pensamiento de Stuart Hall quien enseña que las identidades culturales vienen de lugares de origen con sus propias historias. Pero, como todo lo histórico, se encuentran en un estado de transfor-

mación constante. Es decir, en vez de estar eternamente congeladas en algún pasado esencializado, están sometidas a los continuos vericuetos de la historia, la cultura y el poder. Por consiguiente, lejos de tratarse de una mera recuperación del pasado que espera ser descubierto, y al descubrirse asegurará para la eternidad nuestro sentido de nosotros mismos, las identidades son los nombres que damos a las diferentes maneras de ser posicionados y de posicionarnos dentro de las narrativas del pasado (Hall 225). Esta transformación identitaria que se debate simultáneamente desde la historia, la cultura y el poder es siempre conflictiva precisamente porque es el producto de una constante negociación entre intereses muchas veces antagónicos y contradictorios. La poética de Antonio Preciado consta como un registro vivo y creativo de esta misma conflictividad propia de aquel posicionamiento destacado por Hall.

En su poema titulado, “Sincretismo”, Preciado revela la medida en que su identidad como persona y como poeta nace de su esfuerzo por posicionarse ante su herencia de afrodescendiente y su condición de hombre moderno y occidental. Según reza dicho poema:

Si Exú le corresponde a San Antonio
(o viceversa),
sin ser un arribista
o cualquier otra cosa
[. . .]
yo vengo a ser, entonces,
la indiscutible parte que me toca
de una divinidad.
Soy mi lado de acá,
mi nombre en carne propia,
una de las dos sombras de hace tiempo
moviéndose en la sombra más sombra del siglo,
el otro subrepticio del encuentro;
soy, pues, ahora con toda claridad
y de tú a tú,
medio tocayo con un ser de luz,
o sea que tengo
parte en algún fulgor del firmamento. (197)



Aunque Preciado pone de manifiesto un sincretismo cultural que se podría leer como una feliz reconciliación del pasado con el presente y, por lo tanto, una superación de aquella tensión y conflictividad ya señaladas arriba, ser afro y asumirlo como un proceso eternamente abierto a representaciones no resuelve las contradicciones de la colonialidad. Si bien es cierto que el Antonio moderno se reconoce como hijo de una doble herencia religiosa expresada en términos de Exú y San Antonio—lo cual evoca

el poema “Los dos abuelos” de Nicolás Guillén—, y que él se considera “la indiscutible parte [. . .]/ de una divinidad”, la supuesta fusión se fragmenta al leer “Desolación”, otro poema de la misma colección titulada *Jututo* (1996). Lo que más se resalta aquí es la ausencia: “mis más altos parientes consanguíneos/ [. . .]/ hace mucho no están”. Luego, el yo poético confiesa su dolor y sufrimiento:

ellos no me hablan,
tampoco yo los llamo
y nos vamos sintiendo cada día más lejos.
Es estricta justicia,
deberían ser dos culpas
porque son dos olvidos;
pero tan sólo a mí
me toca el peso enorme de sentir
todo el remordimiento. (195-6)

Leer estos dos poemas juntos es fundamental para captar con profundidad la tensión que permea toda la obra poética de Preciado. Debido a su identificación con el oricha Exú y su contraparte católica San Antonio en “Sincretismo”, el poeta parece asumir el papel de ellos como intermediarios entre los difuntos y los vivos.⁹ Al referirse a Exú (que es uno de varios nombres conferidos a Elegba), Zapata Olivella ha explicado: “Es imprescindible su invocación y presencia para que descendan las demás deidades. Sin su ayuda ningún difunto encuentra el camino que conduce hacia la Morada de los Ancestros” (*Changó el gran putas* 517). De manera que, lo que aparentaba ser una unión armoniosa del pasado con el presente emerge en “Desolación” como una ruptura (“ellos no me hablan,/tampoco yo los llamo”) y, luego, como la imposibilidad de lograr un estado existencial de completitud (“y nos vamos sintiendo cada día más lejos”). Puesto que este estado no realizado evoca toda una historia de silenciamientos e invisibilizaciones de la memoria colectiva de los afrodescendientes a través de toda la diáspora, se comprende el por qué del remordimiento y la sensación de desolación que Preciado lamenta en su poema. Es decir, para el poeta, llamarse Antonio no constituye una mera casualidad. Más bien, ha despertado en Preciado la noción de ser un designio divino que conlleva la responsabilidad de asegurar la continuidad de las tradiciones ancestrales afro, las mismas que dan testimonio, según Zapata Olivella citado en el segundo epígrafe de este ensayo, a “la persistencia del propio pueblo negro”.

Para los lectores que quisieran relegar esta separación de los ancestros a un tema abstracto o inocentemente “poético”, conviene recordar a Juan García y su recopilación

9 Se recordará que en las tradiciones africanas, San Antonio fue recogido como el homólogo católico de Elegba y otros orichas encargados de “abrir los caminos y las puertas de los devotos, hijos o servidores de ellos” (véase: <http://santeriarreligion101.com/blog/african-traditions/espiritismo/oracionesprayers/oracion-a-san-antonio-padua/>).

de décimas esmeraldeñas titulada, *Los guardianes de la tradición*, donde él sitúa históricamente la problemática de lo ancestral para las comunidades afro de Esmeraldas. Según explica:

Los guardianes de la tradición es una obra clave en un momento crítico para las comunidades afro esmeraldeñas; es un momento en que el gran capital agro industrial y minero avanza de manera sostenida en el territorio ancestral de las comunidades del norte de Esmeraldas; es el momento del “peligro del desarraigo, es el momento de la tentación del embelesco del desarrollo que en su nombre sacrifica todo lo que está a su paso incluyendo culturas e identidades”. (8)

Más adelante en el mismo texto, Juan García precisa aún más lo que significa dicho “desarraigo” cultural:

Las historias de vida de los guardianes de la tradición decimera son, sin duda, la afirmación de que los pueblos de origen africano que viven en la gran comarca del Pacífico son dueños de una amplia tradición cultural que pocos conocen en su real dimensión y que hoy está en peligro de perderse de manera definitiva, como consecuencia de la pérdida sistemática de sus territorios ancestrales. (13)

Aunque Juan García y Antonio Preciado piensan y actúan desde espacios distintos —llamemos éstos metafóricamente “ciudad real” y “ciudad letrada”—, apuntan a una misma desolación frente a una doble desterritorialización. Por un lado, están los territorios geográficos, especialmente los del norte de la provincia de Esmeraldas y, por otro lado, los culturales que demarcan casi quinientos años de existencia y persistencia afro, tanto en la Región Andina como en el resto de América.¹⁰ En efecto, mientras que García recopila la poesía decimera e identifica a los decimeros como “guardianes de la tradición” —la misma que constituye un territorio y cuerpo de vivencias tangibles de lo afro—, la oralidad que le preocupa complementa y contextualiza la escritura del poeta Preciado. Pero, esta complementariedad y contextualización no vienen sin sus tensiones y conflictos.¹¹

10 No estará de más recordar aquí: “Las comunidades saben que sin el territorio como testigo histórico, los derechos colectivos, la reparación histórica y otros derechos particulares que las comunidades de raíces ancestrales pudieran ganar, no tienen cabida real” (García y Walsh 353).

11 Santiago Arboleda analiza el mismo tema de complementariedad entre la oralidad y la escritura en el caso de los intelectuales afro-colombianos: “Dicho intelectual es el sujeto reconocido socialmente en una determinada comunidad, por su prácticas de producción y socialización de ideas y conocimientos, que para el caso de estas comunidades subalternizadas, no pasa como requisito indispensable por la escritura alfabética. Esto es, que dicho ejercicio puede corresponder exclusivamente a la oralidad u otras formas de lenguaje, asumiendo que en los regímenes intelectuales un código no niega el otro y, por el contrario en la gestión de este tipo de proyectos tienden a ser complementarios” (3).

En el fondo, como se habrá percibido al citar aquellas entrevistas en páginas anteriores, hay cierta reticencia de parte de Preciado de ser visto o leído como guardián de las tradiciones afro. De hecho, en su poema, “Juan García”, sale a la luz esa complementariedad conflictiva que acerca y aleja a los dos compañeros de ruta.

En primera instancia, brilla en el poema la gran admiración que Preciado siente por aquel hombre que tantos años ha dedicado a la recuperación de lo ancestral, concientizando y educando a todos los que encuentra en el camino de sus andares.¹² Así reza una de las estrofas:

Transeúnte,
andariego,
desaparece como por encanto,
y cuando vuelve viene rebosante
de la sabiduría de la gente sencilla,
lunas silvestres
y soles que se le han emparentado;
y sobre la cabeza bullidora,
perpetua soñadora,
trae cada vez más nidos de pájaros. (232)

Pero, junto a esta admiración, sale a la luz una ligera recriminación personal ya que Preciado se incomoda ante los esfuerzos del amigo por encontrar en el poeta los mismos rastros afros que Juan García ha asimilado como suyos y que reconoce como propios —aunque olvidados en muchos casos— de los demás afrodescendientes del Ecuador. Primero, Preciado destaca la persistencia inquebrantable del compañero: “Este Juan, no conforme/con ir (cuan largo es) por su propia negrura,/suele también andar por el pellejo ajeno/siguiendo en los demás el mismo rastro” (231). Luego, el poeta vuelve a su propia experiencia con Juan García:

Alguna vez le dio
por husmear palmo a palmo en mis alrededores
buscando las pisadas de un esclavo
que hizo la hazaña de fundar un reino.
Ya le dije que no,
que no era por mi lado,

12 Por más de cuarenta años, Juan García ha recorrido toda la provincia de Esmeraldas recogiendo testimonios de los mayores y, en base a miles de horas de grabaciones y miles de fotografías (materiales disponibles en el Fondo Afro de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito), él ha logrado reconstruir la dignidad y creatividad de la historia y pensamiento de los afrodescendientes. Además, para las comunidades afro de Esmeraldas y del Valle del Chota, principalmente, Juan García ha sido una fuerza catalizadora de la creación y promoción de la etnoeducación.

que mi modo de ser,
que mis ideas,
que en mi pobre cabeza
quedaría muy grande una corona,
que entre tantos aprietos del presente,
por cierto, no cabría
la majestuosidad de ese pasado.

Pero él rebuscaba

debajo de las letras de mi nombre,
detrás de cada uno de mis pasos,

hasta que supo

que, aparte de ser yo
uno más entre todos los amos y señores
de aquella irreductible parcelita de orgullo,
nada tan solo mío

de modo alguno se ajustaba al caso. (231-32; las itálicas son mías)

Los versos copiados en itálica son instructivos para nuestra lectura del poema. Después de aludir a los orígenes históricos de los primeros esclavos del siglo XVI en lo que hoy es Esmeraldas, Preciado rechaza toda vinculación con aquellos proto-afroesmeraldeños y “la majestuosidad de ese pasado”. Aunque su reacción se explique por una naturaleza modesta (“nada tan solo mío/de modo alguno se ajustaba al caso”), lo que realmente llama la atención es lo contundente del “Yo le dije que no”. Pero la resolución de su discusión con la supuesta aceptación de Juan García al escribir “hasta que supo” es solamente aparente, especialmente si se recuerdan otros poemas como “Sincretismo” y “Desolación”. Es decir, Juan García y todo lo que representa dentro de la recuperación de la memoria colectiva en el Ecuador y el papel que han de jugar los guardianes de la tradición, sean éstos decimeros populares o poetas letrados, no dejan de inquietar a Preciado al final del poema. De hecho, el poema “Juan García” es una suerte de testimonio personal acerca de la imposibilidad de abandonar aquella historia y no responsabilizarse por su continuidad.

Es más. Ya hemos señalado la medida en que Preciado identifica su nombre con el de sus ancestros, Exú y San Antonio, marcando su herencia como poeta (constructor de palabras) y posible comunicador entre los difuntos y los ancestros. ¿No será esta misma relación la que Juan García “rebuscaba/debajo de las letras de mi nombre/. . .”, según escribe Preciado?

Finalmente, lo que se pretende sugerir aquí es la doble condición que Juan García ocupa en el poema. Primero, es el Juan García real, de carne y hueso; luego, emerge una figura metonímica que despierta en Preciado una amplia panoplia de inquietudes irresueltas que lo rondan casi obsesivamente, creando aquella tensión poética que mantiene su poesía tan viva y vigente después de cincuenta años de producción literaria. Dice el poema:

hace mucho no sé por dónde anda,
atareado en qué pieles
intentando senderos,
perdido en qué negros palpita,
y sin embargo,
por su repleto corazón, *espero*
que haya ido dejando latidos desgranados
que su sombra todavía no haya recogido,
y que, por ese olvido,
lo reencuentre este abrazo. (233; las itálicas son mías)

Si bien es cierto que aquel abrazo representará la amistad y la admiración que Preciado siente por Juan García, apunta también a una conexión existencial de afrodescendientes cuyas labores de representación se complementan, aunque de maneras a veces contrarias y desde espacios distantes entre sí.¹³ Al terminar de leer el poema, hemos de preguntar si Preciado consciente o inconscientemente pensaba en sí mismo como receptor de aquellos “latidos desgranados/que su sombra todavía no haya recogido”. De una manera u otra, la imagen de Juan García persiste en el imaginario del poeta.

Si hubiera dudas de la presencia de Juan García en la obra poética de Preciado—y de todo lo que pueda representar respecto al desafío (y necesidad) de asumir lo afro como un proceso constante de recuperación histórica (es decir, de supervivencia) y posicionamiento ante la identidad—, vendría al caso volver al poema titulado “Poema para ser analizado con carbono 14”.¹⁴ Ya hemos hecho referencia

13 Al referirse al investigador colombiano, Arturo Escobar, en su tesis doctoral Santiago Arboleda hace un comentario muy pertinente a nuestra lectura de este poema y la relación que une a Antonio Preciado y Juan García: “[...] sin negar la importancia del conocimiento académico en la búsqueda de alternativas sociales, éste [Escobar] no cree que los elementos significativos para la construcción de alternativas se encuentren en círculos académicos, críticos e intelectuales. Se trata de que éstos tengan articulación concreta con los grupos populares u organizaciones que pueden comportar en algo las alternativas, siendo entonces mucho más un diálogo permanente y una colaboración comprometida; construcción activa de utopía” (56). De ahí, el verdadero significado de la relación entre Preciado y García, dos intelectuales que trabajan desde dos orillas paralelas.

14 Lejos de constituir un tema puramente filosófico o académico, en el pensamiento de Juan García dicha recuperación apunta a un problema profundamente político y jurídico. La urgencia de la situación actual de las comunidades afroesmeraldeñas se patentiza en las siguientes palabras de este “trabajador del proceso”: “Hoy, en los territorios ancestrales la mayor amenaza es la que los mayores llaman la desterritorialización, entendida como la pérdida del derecho ancestral y el desconocimiento y negación desde el Estado del derecho jurídico, del reconocimiento legal para vivir en los espacios territoriales. [...] Cuando los pueblos o las nacionalidades que tienen derechos ancestrales reconocidos en las leyes y los convenios internacionales pierden ese derecho (ancestral) frente a unos derechos nuevos, entonces decimos que el Estado desterritorializa a esas comunidades, es decir, les niega el reconocimiento de uno de los derechos fundamentales que asiste a estos colectivos: el derecho al territorio donde siempre han vivido” (García y Walsh 353).

a este poema en páginas anteriores al resaltar la medida en que aquel artefacto arqueológico precolombino (“la cabeza ‘tolita’ de un negro indiscutible”) estremeció a Preciado. Pero no mencionamos que fue Juan García quien le había enseñado la pieza cuyo descubrimiento le revolvió los conceptos coloniales de la existencia afro en el Ecuador y el resto de la región vecina. En el poema, después de reconocer “la dimensión enorme del suceso”, Preciado reflexiona sobre el significado enigmático de la cabeza y, poco a poco, lo interioriza como si fuera algún designio ancestral de identidad que esperaba que alguien (¿algún poeta u otro guardián de la tradición?) lo descifrara. Así que, mientras contemplaba dicha cabeza, Preciado confiesa “que, además, me resulta un fiel retrato/de alguien que no he acertado a esclarecer/de dónde tiene cara de viejo conocido,/a saber desde cuándo lo he tenido presente” (244).¹⁵

La necesidad del esclarecimiento y la evidente identificación con ese “alguien” obliga al poeta a trascender los olvidos y silencios de la historia oficial (es decir, de la colonialidad). Por eso, al tocar la pieza y “recorrer la nariz insospechada”, Preciado—el Exú y Antonio moderno—se entrega a un paulatino proceso de transformación. Al leer que “el olfato a sus anchas,/el intrépido instinto que olió de orilla a orilla/aromas similares/y el clima adelantado de ahora estar **yo en mí**/madurando palabras”, se comprende que esas palabras no son gratuitas ni inocentes y, por extensión, tampoco lo es el rol del poeta.

En efecto, mientras Preciado continúa revisando detenidamente toda la cabeza (nariz, boca, cabello), este descubrimiento de “dimensión enorme” conduce, primero, a una mayor sensibilización de los contornos de su propia herencia/existencia como afrodescendiente y, luego, a la responsabilización de dar sentido a aquella boca “que no habla y, sin embargo,/visiblemente a gritos/dice a los cuatro vientos lo que calla”. De ahí, la identificación con el pasado, el mismo que ya es el suyo, se intensifica cuando el poeta reconoce la cabeza como “[. . .] guardiana del secreto/ del mar y nuestras propias singladuras,/de nuestras propias brújulas,/de nuestro propio rumbo/de nuestros propios remos”. De la constatación de un “nosotros” colectivo, Preciado pasa a lo más íntimo de la experiencia al revelar que sentía en sus manos

15 Aunque los arqueólogos que han hecho sus investigaciones en la zona de la Tolita en la provincia de Esmeraldas no han identificado a África propiamente como uno de los centros de procedencia de los grupos migratorios que habían llegado a la costa norte del Ecuador, no estará de más resaltar la importancia simbólica y existencial de esa “identificación con el pasado” al verse Preciado reflejado en ciertos rasgos físicos del artefacto que contemplaba. Sin ningún afán de entrar en un debate acerca de procedencias y orígenes de la región, lo cual rebasaría los propósitos de este ensayo, conviene reiterar una vez más que en el contexto de una historia republicana que había minimizado (cuando no borrado) la presencia de lo afro, este reconocimiento personal adquiere una gran trascendencia tanto para el poeta como para muchos otros afrodescendientes del Ecuador dedicados a su propia (re)construcción (¿liberación?) como individuos y como grupos sociales colectivos.

algo así como el peso de un orgullo vecino,
de mi alto privilegio de testigo,
mi propio testimonio,
mi huella,
mi marchamo;
y que de cierto modo
en ese instante yo también tenía
reflejos de oro dócil
y platino doméstico,
al lado de los rastros confidenciales de la arcilla,
secándose de súbito en mi tacto. (245)

La referencia “a mi propio testimonio/mi huella” convierte el tema de la identidad afro en una experiencia existencial, profundamente humana, que poco tiene que ver con las superficialidades que han querido congelar lo afro en los archiconocidos estereotipos del negrismo tan en boga durante las primeras décadas del siglo XX. En realidad, el testimonio que Preciado pone de relieve aquí es su búsqueda del sentido de las palabras que las historias oficiales se han negado a escuchar y que las mismas comunidades afro han olvidado. Se entenderá, pues, que las palabras que busca vendrán desde él, desde lo más profundo de su ser que existe simultáneamente en lo ancestral y lo moderno.

La envergadura y lo trascendental de dicha búsqueda, la misma que pertenece a toda la diáspora, salen a la luz al escuchar al poeta dominicano, Blas Jiménez, por ejemplo, que ha advertido a sus lectores:

Históricamente los hombres negros hemos sido privados del más mínimo derecho a la iniciativa. La esclavitud en el continente americano y la colonización del África destruyó nuestras religiones, costumbres, culturas y humanidad. Los negros no sólo tenemos que auto-definirnos; tenemos, además, que crear todas las cosas necesarias para la formación de una nueva sociedad, y esta sociedad tiene que ser diferente, pues no podemos adoptar la ideología de los amos coloniales y esclavistas, pero tampoco podemos retornar al pasado ancestral. (“Para definir la negritud”, 6).

Por eso, Preciado declara en el poema que, junto con Juan García y Magdalena Gállegos, “experta desvelada/en las escurridizas revelaciones que convierten/en luz asible viejos espejismos”, iban a arremeterse con toda su fuerza “contra los historiadores” y sus historias oficiales. Pero no para quedarse en idealizaciones del pasado, sino para hacer justicia a partir de la imagen de aquella boca de “la cabeza ‘tolita’” que “dice a los cuatro vientos lo que calla” y que Preciado y sus compañeros de lucha han querido apropiarse y contemporaneizar—cada uno a su manera, por supuesto. De nuevo, hay que inventar

(¿activar?) las palabras, y esa invención/creación es lo que define y potencializa la poesía de Preciado.¹⁶

Para los que quisieran reducir la experiencia comentada aquí a un mero incidente en la vida del poeta y no como un momento decisivo que ha trazado gran parte de su trayectoria como poeta, solamente hace falta recordar los últimos versos del mismo poema en que Preciado se refiere a “otro portento de ese barro insomne:/una suerte de ídolo que aún tengo en la retina.” La impresión inicialmente sentida y llevada al poema persiste aún en esta otra experiencia ante el silencioso llamado del pasado ancestral; no hay cómo eludirla, pues: “Todavía retengo en la memoria su terrible mirada,/y busco en su oscuridad algún indicio/de que yo le haya sido/—algo vago siquiera—/parecido a un recuerdo” (247).

De modo que, determinar en qué manera es él un recuerdo del pasado o, si se prefiere, una borrosa y ambigua representación del pasado en el presente donde Exú y Antonio Preciado se contemplan a través de “viejos espejismos”, es lo que define al poeta como descifrador de los muchos misterios (y silencios) de la vida. Es decir, la labor del poeta nunca conducirá a conclusiones definitivas; las palabras insinúan más que cuentan, son más sugerentes que concluyentes. Por eso, como comentamos en líneas anteriores, al teórico Wolfgang Iser le interesaba el potencial de las palabras de estimular en los lectores múltiples e infinitos significados y, de ahí, se explicará la lógica del pensamiento crítico de Stuart Hall que conceptualizó la representación como un proceso permanente de descubrimientos y autodescubrimientos. Es en este mismo sentido que Hall ha puntualizado que las identidades diaspóricas “are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference” (235).

En el caso particular de Preciado, el reencuentro con sus orígenes ancestrales es un inicio de dicha transformación y nunca un destino final. Es decir, lo afro como historia y memoria que reclama una descolonización total no se ha de entender solamente como un asunto de negros ya que todo el mundo es producto —aunque desde diversas historias— de la misma colonialidad del poder, del saber, del ser y de la Naturaleza. Por eso, con mucha razón, el crítico Richard L. Jackson ha comentado que el acto de leer la literatura afrohispánica “obliga a los lectores a abrir las mentes a múltiples interpretaciones y perspectivas de la realidad” (*Black Writers and the Hispanic Canon*, 1; traducción mía). Además, según el mismo Jackson, “Black literature in Latin America is definitely Afro-

16 Hemos de anotar que una propuesta de reivindicación está implícita en la referida apropiación. Lejos de cualquier idealización del pasado, las palabras recientes de Juan García adquieren su propia resonancia actualizada: “Al construir el derecho sobre los territorios donde actualmente viven nuestras familias negras de esta región, no podemos olvidar que el derecho que tenemos sobre estos territorios del Pacífico, nace como una reparación histórica del daño que significó la dispersión de nuestra sangre africana por América, dispersión que por la voluntad y la codicia de los otros “tuvimos que vivir cientos de años antes que se configuren los Estados que ahora nos ordenan. Esa reparación es nuestra principal fuente del derecho sobre los territorios que nuestros troncos familiares reclaman al Estado” (García y Walsh 349-51).

centered but it is also Latin American. [. . .]. The black experience is one of the most universal experiences the world has ever known 'because it includes all the pain, sorrow, hardships and frustrations that are fundamental to man' (*Black Literature and Humanism in Latin America*, xv).

Lo que Jackson ha planteado, entonces, adquiere su verdadero sentido cuando se piensa lo afro desde la colonialidad, la misma que hemos de abordar como el conjunto de continuidades económicas, sociales, culturales y políticas responsables—desde el siglo XVI—por sistemas de poder de exclusión, invisibilización y silenciamiento. De manera que, el reencuentro de Preciado con su ancestralidad afro, junto a su poema (¿toda su poesía?) que reclama “ser analizado con carbono 14”, apunta a una reconstrucción y resignificación de toda la historia occidental moderna.

Pertinencia, pertenencia y persistencia

Por lo tanto, ser poeta de la diáspora no debe comprenderse aisladamente; la historia son todas las historias—y los silencios, también. Ahí está el significado de penetrar aquella “oquedad” y buscar “algún indicio/de que yo le haya sido/—algo vago siquiera—/parecido a un recuerdo”. Sin duda alguna, el poeta siente la urgencia de activar dicho recuerdo, volverlo “testimonio” de su pertenencia a una comunidad, a un territorio, a su sangre que, en el fondo, es la sustancia misma que convierte la poesía en afirmación de su existencia y humanidad.

Pero, afirmar esa pertenencia no es fácil puesto que el poeta se mueve entre ambigüedades, sean éstas oquedades, silencios o espejismos. Lo que se refleja allí es siempre indeterminable y, por consiguiente, surge la tensión que mantiene al poeta Preciado y a sus lectores en un estado creativamente desequilibrado. La pertenencia, pues, siempre está en peligro debido al asedio de las historias incompletas y de otras fuerzas modernas que amenazan con desterritorializar territorios, cuerpos, e identidades. No ha de sorprendernos, entonces, que la poesía de Preciado aspire a un estado elusivo de completitud e integración. Así hemos de leer, por ejemplo, los tres poemas titulados “Yo y mi sombra”, “Yo y mi sangre” y “Yo y mis versos” que se publicaron en 1993 en su *De ahora en adelante*. Conjuntamente, en estos tres poemas Preciado se perfila como un poeta que se contempla a sí mismo y, a través de los reflejos borrosos e inciertos de la reflexión, el “yo” se esfuerza por reconstruir sus múltiples identidades de afro, ecuatoriano, latinoamericano y, claro está, de poeta sobre todo.

En el primero de los referidos textos la sombra absorbe la mirada y la ponderación del poeta ya que la relación entre ambos exige una interpretación. ¿Perseguido o acompañado, traicionado o ignorado? El “yo” necesita demarcar sus límites existenciales

para, así, completarse en la integración de su ser múltiple y fragmentado. Sin dicha integración, él advierte que “me quedaría solo/y no habría en el mundo soledad más completa” (149). Se comprende que esta soledad es la fragmentación que el yo poético teme porque lo deja a la deriva, sin brújula y, sobre todo, sin la aceptación de otros por la ruta que él ha escogido como persona y como poeta. Por eso, escribe:

Lo digo porque temo
que llegues a cansarte de ser como yo soy
o que tal vez descubras
que vamos a pasar sobre nuevos abismos
y entonces te dé miedo
de aquí en adelante
seguirme la carrera.

La escritura como práctica angustiada y producto de la duda —es decir, el cuestionamiento de lo que significa ser un poeta con expectativas propias y ajenas— emerge como el eje alrededor del cual el “yo” se busca en su sombra: “has hecho innumerables cosas mías/como esta de pasarte mis noches/escribiendo poemas”. De modo que, en “Yo y mi sombra”, el poeta se mira en el espej(ism)o de la poesía para interpelarse:

A veces se me ocurre
que bien pudo gustarte tener algotra vida,
por ejemplo, ser blanca,
hacer cosas distintas,
oír música suave
y no andar alelada al son de mis tambores
desde que eras pequeña,
volverte contra mí,
ser anticomunista,
o por tu cuenta ir
cuando yo, en cambio, ya estaba de regreso;

Este monólogo/diálogo de introspección parece anticipar la misma experiencia que el poeta tendrá en otra ocasión con aquella “cabeza tolita” ya comentada; también evoca una hipotética conversación entre Antonio, el poeta, y Exú, el oricha de los ancestros. ¿Quién interpelará a quién? La imagen del “son de mis tambores” es especialmente sugerente al recordar el epígrafe en que hemos citado a Zapata Olivella: “Un siglo después, otras manos fuertes y callosas baten los mismos tambores, ya olvidados de sus dioses africanos”. En efecto, volver a los dos epígrafes de este ensayo facilita una posible contextualización de las referencias a la negritud como un punto de partida de identidad(es) puesto que, en palabras de Fanón: “Entre el blanco y yo hay [. . .] una relación de trascendencia”.

Al final del poema, a manera de consuelo, primero, y de afirmación, luego, el poeta reconoce que encima de las dudas y el miedo de “que vamos a pasar sobre nuevos abismos,” la sombra le será siempre leal y “comprometida,/al lado de mis culpas”. No hay cómo separarse, pues:

Definitivamente,
tú vales mucho más de lo que pesas.
Sombra mía,
sopórtame,
no me falles jamás,
yo soy tu cuerpo.

Y como cuerpo, el poeta con su palabra es la encarnación y representación de aquel recuerdo ancestral —su otra sombra impalpable, pero siempre presente consciente o inconscientemente— que evoca sus orígenes como un afrodescendiente que sigue buscándose a través de las múltiples distorsiones propias de la historia de la colonialidad. No con poca razón ha señalado Zapata Olivella que “la tarea del escritor es combatir por la desalienación de su cultura” (*La rebelión de los genes* 18). En el caso concreto de Preciado, añadiríamos que dicha “desalienación” es totalmente absorbente ya que él combate desde múltiples frentes entrelazados: la literatura, la docencia, la diplomacia, la política.¹⁷

No pasemos por alto que la frase “yo soy tu cuerpo” expresa un ferviente deseo —cuando no una afirmación— de pertenencia e identidad. Esta misma concreción del ser también aparece en el segundo de los tres poemas seleccionados para comentar aquí. En efecto, “Yo y mi sangre” es una celebración de los antepasados que lograron echar raíces y, en el proceso, fundaron comunidades seguras y ordenadas fundamentadas en el amor. Pero, poco a poco, el poema cuestiona ese orden familiar y comunitario, caracterizándolo por el secretismo y un aislamiento social general:

y a la vez que escondía lo que teníamos,
la sangre misma lo desenterraba
y en secreto también lo repartía,
vale decir que lo multiplicaba,
tan solo entre nosotros,
[. . .]. (151)

Es lógico asumir que “la sangre” como fuerza cohesionadora servía para defender a las familias afros ante un racismo sistémico de larga trayectoria que amenazaba

17 El crítico, Marvin Lewis, puntualizó al respecto que, en todos los escritores afrohispanoamericanos que él había estudiado, “hay un conflicto entre la identidad étnica y la identidad nacional debido a la dimensión cultural de las sociedades hispanoamericanas” (84).

con borrarlas de la historia. Por lo tanto, el sentido de pertenencia como una estrategia efectiva de sobrevivencia les competía a los abuelos que eran los guardianes de los secretos ancestrales debido a la envergadura de su experiencia colectiva y su mayoría de edad:

Así era,
los abuelos entraban
y, siempre solitarios,
se quedaban por siglos,
encendían hogueras,
tocaban sus tambores
y danzaban,
y entre nosotros,
sólo entre nosotros,
la sangre cada día convocaba
a esas congregaciones familiares
en que solo la sangre tenía la palabra.

Hay implícita en la imagen proyectada del último verso una suerte de intolerancia o, por lo menos, un enclaustramiento sofocante frente a otros posibles horizontes culturales. Por eso, a través del poema emerge paulatinamente un deseo por alguna apertura, o sea, por la oportunidad de pensar más allá de la sangre/de los abuelos/de lo afro. Recordemos una vez más lo ya citado de Preciado que había puntualizado: “Ese reconocimiento ancestral en nosotros es una necesidad; es bueno saberlo —¡cómo no!— pero no como para quedarse anclado en ese reconocimiento”. “Yo y mi sangre”, pues, reitera este mismo concepto:

Ahora,
en buena hora,
la sangre y los abuelos se salen de nosotros
y no regresan solos de sus desbordamientos,
andan con otras sangres
y con otros abuelos
cada vez siendo más,
tomándose las manos,
durmiendo juntos bajo nuevas lunas,
soñando luces,
procreando soles. (153)

Sin duda, el andar “con otras sangres” despertará en nosotros, los lectores, diversas imágenes de mestizaje, hibridez y multiculturalismo como proyectos deseables y necesarios para consolidar definitivamente la nación moderna, cuando no la globalizada. Pero, el poema no termina en ese punto simplistamente optimista.

Es a partir de este momento del poema cuando Preciado altera su enfoque poético; en vez de ponderar el (sin)sentido de la sangre y los abuelos como guardianes de la misma, especialmente en nuestros tiempos modernos, el poeta invierte la mirada al asumir las consecuencias de su propia posición de abuelo al contemplar a su primera nieta. Lo que debe ser una experiencia feliz, termina provocando en él un profundo temor de pérdida personal puesto que la imagen de la niña como símbolo de ese nuevo conjunto de diversas sangres diluye el espesor de los orígenes. Según reflexiona el poeta:

y en ella es que me asalta este supuesto
de que tal vez un día,
por compartir la sangre de ese modo,
al fondo de la sangre ya no pueda
en alguien más lejano dar conmigo
y olvide, sangre a sangre en el camino,
la antigua obstinación
de regresar a mí
y de siempre a mí mismo parecerme. (153-54)

Expresarse en estos términos de asalto de un posible olvido apunta tanto al presente como al pasado. El poeta de “Yo y mi sangre” es el producto de su circunstancia —vale la posible perogrullada—, y esa circunstancia está arraigada en la historia que es, simultáneamente, personal y colectiva. De nuevo, surge el recuerdo incesante de la relación entre Exú y el poeta Preciado, por un lado, y el mismo poeta que contempla a los ancestros olvidados que se esconden en aquella “cabeza tolita”, por otro. ¿Cómo explicar de otra manera la sacudida emocional que Preciado experimenta frente a la nieta o, si se prefiere, a la(s) nueva(s) generación(es) que vive(n) distanciándose permanente e inevitablemente de los orígenes? Y con ese distanciamiento, ¿qué decir acerca de la pertinencia del abuelo Preciado?

La pertinencia es trascendental aquí porque se remite a la pertenencia; sin la una, no hay la otra. El poeta comprende las consecuencias de tal desmembración que el olvido de la nieta simboliza: “en lo hondo me asedia un innegable miedo/como si es que pudiera/alguna vez llegar/a despertecerme”. De manera que, la identidad es siempre colectiva; y esa pertenencia potencializa “la persistencia del propio pueblo negro” destacada por Zapata Olivella (ver el segundo epígrafe de este ensayo) y tan creativamente articulada en la poesía de Preciado.

Esta misma pertinencia tan enlazada con la pertenencia y la persistencia es lo que le preocupa a Preciado como poeta, también. Es decir, además de su constante lucha por aprehender su totalidad como afrodescendiente con miras hacia el pasado y el futuro, y consciente del desafío de reinventarse desde la diferencia colonial, la poesía como oficio es igualmente un sitio de introspección. ¿Poeta o poeta afro? De nuevo, encontramos

la pregunta que incita en Preciado y los lectores tanta controversia debido a los riesgos que la puedan conducir a respuestas esencialistas.

Recordemos con el crítico, Henry Louis Gates, Jr., que la literatura escrita por los afrodescendientes pertenece a dos tradiciones, por lo menos: una tradición europea/estadounidense y una de numerosas —pero, siempre distintas— tradiciones afro relacionadas entre sí. “La ‘herencia’ de cada texto afro escrito en una lengua de Occidente es, pues, doble, doblemente matizado si se quiere. Sus matices visuales son blancos y negros, y los auditivos corresponden a la norma y son vernáculos (*Black Literature and Literary Theory* 4; traducción mía)”. Por su parte, Paul Gilroy ha resaltado la misma condición “doble” que, según él, “potencializa las formas culturales expresivas de los afros precisamente por su vacilante ubicación simultáneamente dentro y fuera de los convencionalismos, presupuestos y normativas estéticas que distinguen y periodizan la modernidad” (73; traducción mía).

La pertenencia de la obra poética de Preciado, entonces, se remite a esta tradición de “doble”, la misma que es constitutiva de la literatura afro que es siempre diaspórica y local a la vez. O sea, es una literatura en un estado de constante negociación consigo misma y, como tal, exige un posicionamiento doblemente ético y estético de parte de los escritores y los lectores. Por eso, Gates ha puntualizado (al referirse al caso de EEUU) que “la negritud de la literatura negra no es absoluta o una condición metafísica [. . .], ni tampoco alguna esencia trascendente que existe fuera de su manifestación textual. Más bien, la ‘negritud’ de la literatura afroamericana se desprenderá solamente por medio de lecturas minuciosas. Por ‘negritud’ aquí, quiero destacar los usos específicos del lenguaje literario que se comparten, se repiten, se critican y se revisan” (*The Signifying Monkey* 121; traducción mía).

En otras palabras, la literatura afro—no importa su procedencia—es histórica y referencial y, en América Latina, por ejemplo, el “doble” que se comprende en términos de la “dualidad entre el intelectual colonizado, que cuida ciertos privilegios que le otorga el colonialismo interno y el intelectual descolonizado o en ruta de descolonización [. . .], fragua”, según el análisis que Arboleda hace acerca del caso afrocolombiano, “un terreno interno de luchas y contiendas en la viabilidad de los proyectos decoloniales, llegando a puntos álgidos en que los discursos étnico raciales ceden el paso en su articulación compleja a los de clase. Dejando claro también, como lo señala Soyinka, que a estos intelectuales tiranos, serviles al colonialismo para nada les interesa realmente el avance de un proyecto afrocolombiano común, que consulte las realidades comunitarias” (Arboleda 73).

Las múltiples tensiones que marcan el camino del escritor afro en América Latina son las mismas que asedian a Preciado. Por eso, en su “Yo y mis versos”, el tercer poema de la serie a analizarse, él se pregunta:

si no hubiera existido
entre las mismas gentes
y en estos mismos tiempos,
¿habría algotro yo,
tal como soy,
cargando así solito por la vida
la soslayada culpa colectiva,
la numerosa culpa de mis versos? (155)

Esta interpelación ante la imagen del supuesto doble es un recurso poético recurrente en la poesía de Preciado e ilustra su capacidad de apropiarse de una tradición literaria canónica y, así, darle un significado original, refundándola desde y dentro de la experiencia diaspórica de los afrodescendientes. Es decir, la convergencia entre las múltiples manifestaciones del “doble” que se vislumbra en el proyecto poético de Preciado no es un mero convencionalismo. Más bien, deja al descubierto su pertenencia como afro y como poeta. Pero como hemos comentado varias veces a lo largo de este ensayo, dicha pertenencia se encuentra en un estado permanente de resignificación y afirmación. Por eso, sus poemas rebosan de preguntas incesantes que impulsan al poeta a posicionarse frente a su “sombra”/su “sangre”/sus “versos”.

Como revela el fragmento citado arriba de este tercer poema, Preciado es consciente de su rol como poeta socialmente responsable. Le ha tocado a él confrontar “la soslayada culpa colectiva”, lo que otros no han querido (o no han podido) asumir, y el resultado ha sido “la numerosa culpa de mis versos”. Las dos referencias a dicha culpa son ambiguas a propósito; despiertan múltiples lecturas. ¿No será la “soslayada culpa colectiva” la de ser negro (es decir, no ser blanco, con todas sus consecuencias psicológicas y sociales según Fanón analizó en su *Piel negra, máscaras blancas*)? Sea la que sea, lo cierto es que Preciado la interioriza a través de su poesía cuya “numerosa culpa” tal vez refleje la frustración del poeta de no captar plenamente lo que los silencios de la historia mantendrán eternamente soterrado.

Sin embargo, dejando a un lado los posibles significados de la mentada culpabilidad, Preciado no deja lugar a dudas respecto a su compromiso con su oficio de poeta. Sin la poesía, la vida no tendría sentido para él. Por lo tanto, al imaginar la existencia paralela de otro Antonio, quedándose con otro destino fuera de la poesía, Preciado teme su propia anulación como hombre pensante y creativo:

¿cuál de los dos sería un total desacierto,
este Antonio, baldío,
un frío interrogante con nombre paralelo,
mi propia negación en el espejo,
mi yo en el vacío? (155)

Una vez más, conviene insistir que, en el fondo, a Preciado le preocupa ser un poeta pertinente y fiel a su herencia ancestral arraigada en aquellos inicios puestos en marcha por el oricha Exú, el Antonio de sus orígenes. De ahí la noción de la poesía como su destino, el mismo que asume con responsabilidad, aunque siempre con cierta trepidación por comprender que su papel de *griot* y comunicador entre las generaciones debe contribuir a la permanencia de la palabra, tan esencial ésta para la memoria colectiva. Además, frente al espej(ism)o de la reflexión, Preciado se siente frágil y vulnerable mientras se pregunta: ¿lo acompañarán los lectores de sus versos? ¿Valorarán sus intentos imperfectos por dar vida al lenguaje? ¿Lo entenderán? Concretamente, escribe:

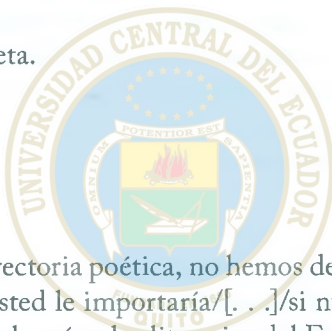
pienso,
de veras, pienso
si, por ejemplo, a usted le importaría
que no anduviera con el mundo a cuestas,
[...]
si nunca hubiera sido este poeta.

Poeta de la diáspora

Después de cincuenta años de trayectoria poética, no hemos de dudar que la respuesta a esta última pregunta (“si . . . a usted le importaría/[...] /si nunca hubiera sido este poeta”) será afirmativa. De hecho, en los círculos literarios del Ecuador, Preciado consta en todas las principales antologías e historias críticas de literatura nacional. Hernán Rodríguez Castelo, por ejemplo, ha comentado: “Hace ya bastante tiempo que Preciado es la gran voz de la negritud en el Ecuador. Con lenguaje recio y tierno, sustantivo; original y vigoroso en el juego imaginativo; rítmico y musical. Y con una poética enraizada en lo negro —de donde le vienen antiguas sabidurías y resonancias mágicas—, pero abierta, generosamente abierta, a lo contemporáneo” (583).

Se supone que esta apertura “a lo contemporáneo” habrá marcado algún progreso o evolución positiva dentro de su producción poética. Así piensa, también, el crítico estadounidense Marvin Lewis que señala que, como muchos otros poetas afro de América del Sur, “Preciado comienza su trayectoria poética interpretando sus experiencias más inmediatas—las vidas de los afrodescendientes de su comunidad en el Ecuador. Pero, como ha sido el caso de la mayoría de los artistas dedicados, Preciado aspira a trascender sus circunstancias locales inmediatas y entrar en el *poetic mainstream* de su cultura” (120; traducción mía).

Ahora bien: hace falta matizar estas dos apreciaciones críticas, aparentemente elogiosas, en el contexto específico de la poesía de la diáspora y su trascendencia



intrínseca dentro de la historia de la colonialidad del poder. Toda referencia a un supuesto *poetic mainstream* junto a “lo contemporáneo” es problemática, especialmente en países arraigados en la colonialidad del poder/del saber/del ser como el Ecuador donde la retórica de los proyectos “nacionales” ha sabido favorecer, más bien, procesos desarrollistas de blanqueamiento importados desde los archiconocidos centros metropolitanos de poder que, en el fondo, han sido acogidos como la realización por excelencia del progreso y la modernidad. Aunque un detenido análisis de este legado colonial y sus efectos nocivos sobre las poblaciones ancestrales de toda América rebasa los propósitos inmediatos de este ensayo, quisiéramos poner de relieve el peligro de confundir la intención positiva de los dos críticos citados arriba y las maneras coloniales de leer *mainstream* y “lo contemporáneo” como la antítesis de las tradiciones y los saberes no occidentales.

Mucho se ha escrito en los últimos años sobre la relación entre colonialidad y modernidad y, básicamente, se ha enseñado que lo colonial es el lado oscuro de lo moderno ya que se complementan mutuamente, aunque sea a menudo de maneras violentas.¹⁸ Es decir, desde el siglo XVI, todo concepto del “otro” (la barbarie versus la civilización, en términos generales) ha servido para justificar la dominación en América. ¿Quién habrá sido más moderno en su tiempo, pues: el esclavizado o el que esclavizaba?

De modo que lo afro, en el contexto de las estructuras coloniales de poder, siempre ha sido contemporáneo y *mainstream*. No olvidemos que sistemas como la esclavitud y el concertaje han constituido el verdadero centro de gran parte de los recursos naturales (y de la mano de obra) responsables por la industrialización y la modernización de las economías de la metrópoli. Por supuesto, la verticalización de las relaciones sociales del poder entre los colonizados y los colonizadores ha ofuscado y negado conscientemente lo que Javier Sanjinés ha tildado “la contemporaneidad de lo no contemporáneo”.¹⁹ Sean vivencias o saberes, estas diferencias coloniales han sido la sustancia misma de las identidades subalternizadas, las mismas que siempre han coexistido con sus contrapartes “civilizadas” del Norte y, por lo tanto, hemos de considerarlas constitutivas de la modernidad.

En cuanto a la poesía de Preciado, concretamente, por supuesto ha habido un proceso de maduración y superación a través de los años, pero siempre entendido éste en términos lingüísticos y de su capacidad expresiva como poeta. Por consiguiente, lo

18 Para una mayor explicación de este concepto, recomendamos la entrevista que Catherine Walsh le hizo a Walter D. Mignolo: “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder”, en *Indisciplinar las ciencias sociales*, eds. Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala, 2002.

19 Véase Javier Sanjinés C. *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB, 2009.

afro como herencia formativa tan evidente en su obra juvenil no se ha trascendido, ni tampoco se ha vuelto contemporáneo con los años, precisamente porque siempre ha sido trascendente y contemporáneo, aunque victimizado por las infinitas formas de la injusticia social.

Lo que realmente caracteriza la poesía de Preciado es la transformación de una visión principalmente descriptiva de lo afro a una complejización del mismo. En otras palabras, en vez de una preponderancia de onomatopeyas, jitanjáforas y otras figuras poéticas típicas del puertorriqueño Palés Matos o del Guillén de los años 30 del siglo veinte, y tan evidentes en *Jolgorio* (1961), el primer poemario de Preciado, lo que define su obra posterior es una mayor metaforización de los referentes y una ambigüedad de imágenes que potencializa múltiples lecturas e interpretaciones de lo afro.

De modo que, lo afro nunca está lejos de su mirada o imaginación como poeta. De hecho, somos de la opinión de que su poesía afro más lograda es la que pone a un lado los estereotipos trillados para, así, tomarle la posta a aquel artefacto arqueológico cuya boca “que no habla y, sin embargo, visiblemente a gritos/dice a los cuatro vientos lo que calla”. Como hemos tratado de demostrar con los siete poemas analizados en este ensayo, Preciado transforma al negro como objeto de la mirada exterior a un sujeto que se piensa desde su diferencia y, en el proceso, frente a los paradigmas oficiales de la colonialidad del poder, se reinventa desde los silencios de la historia.

Sin embargo, comprendemos muy bien por qué Preciado se incomoda al escuchar que es “el mayor poeta de la negritud en el Ecuador.” Lamentablemente, para las mayorías blancomestizas, el calificativo todavía es excluyente; de acuerdo a los esquemas conceptuales heredados de la colonialidad, lo negro existe fuera de los centros arbitrariamente inventados por los que han escrito la historia oficial. Con el deseo de contribuir, pues —modestamente, por cierto— a una descolonización de las estructuras mentales de poder, hemos optado por insistir en la centralidad de lo afro que, paradójicamente, Preciado pone de relieve magistralmente en su poesía de madurez, la misma que muchos lectores prefieren debido, frecuentemente, a una confusión —cuando no una tergiversación— de criterios y valores equivocadamente “cosmopolitas”.

Conscientemente, a lo largo de nuestras reflexiones, en este ensayo hemos homologado lo afro y la diáspora y, paralelamente, el “ser poeta afro” y el “ser poeta”, pero con la esperanza de no haber homogeneizado conceptos. Se comprende que a través de toda nuestra historia occidental —y en la actualidad, también— ha habido muchas diásporas. De hecho, el concepto mismo de diáspora sigue evolucionando debido a su multiplicidad y según los “flujos” de las circunstancias (y de las gentes más afectadas). En el sentido clásico, las diásporas evocan múltiples etnias que han sufrido desplazamientos violentos, y estas dispersiones forzadas constituyen un “proceso [...] en relación dialéctica con ideas de soberanía, identidad nacional y nomadismo”

(Briceño y Castillo 85). Con el tiempo, los tradicionales antagonismos de centros y periferias empleados como referentes obligatorios al analizar las diásporas se han complejizado, convirtiendo el tema general “en un concepto múltiple, criollizado, flexible, contingente, situacional, adaptado, maleable. Los pensadores más recientes también buscan cuestionar conceptos claves como ‘hogar’, ‘movimiento’, ‘identidad’ y ‘regreso’ desde una comprensión de la diáspora como una categoría de práctica, como un proyecto o un reclamo, más que como un grupo étnica y espacialmente ligado necesariamente” (Briceño y Castillo 88). Esta panoplia de significados y experiencias, por un lado, y de historias particulares y compartidas, por otro, la misma que se siente con más fuerza cada día en nuestra época de migraciones globalizadas, es un testimonio más de la permanente contemporaneidad y pertinencia de ser afro, por ejemplo.

Es así que, en nuestro mundo pluralista, lo afro marca uno de muchos centros de pensamiento y, como tal, complementa y completa los otros. Por lo tanto, como hemos puntualizado numerosas veces ya, lo afro como pertenencia no es inferior a otras identidades, sean los que sean sus orígenes. Lo afro, lo mestizo, lo blanco, lo indígena, lo asiático y un largo etcétera representan experiencias particulares desde las cuales hemos de ponderar nuestra totalidad heterogénea (y conflictiva) como seres humanos en proceso de interculturalización. En este sentido, si eludimos toda referencia a lo afro como indicador de la identidad por el temor de que se le reduzca a uno a un estatus menor, implícitamente estaremos aceptando el racismo que sigue sustentando la exclusión y marginalización.

En conclusión, durante este 2011, Año Internacional de los Afrodescendientes, al identificar a Antonio Preciado como poeta de la diáspora, reconocemos a un poeta que ha llegado a la plenitud de la creación artística precisamente por ser negro. Y esta pertenencia es trascendente porque no conoce fronteras geográficas, temporales o nacionales. De igual manera, la poesía afro de Preciado es trascendental porque, también, pertenece a todos.

Obras citadas

Arboleda Quiñónez, Santiago. "Le han florecido nuevas estrellas al cielo: Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano". Disertación doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Quito, 2011.

Asante, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Beck, Scott H., Kenneth J. Mijeski, Meagan M. Stark. "¿Qué es racismo? Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador". *Latin American Research Review* 46.1 (2011): 102-25.

Briceño, Ximena y Debra A. Castillo. "Díaspóra", en *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Coord. Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin. México: Instituto Mora y Siglo Veintiuno Editores, 2009: 85-89.

Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Dubois, W.E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Books, 1989.

García Salazar, Juan. *Cuentos y décimas afro-esmeraldeñas*. 2ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1988.

_____. *La tradición oral: Una herramienta para la etnoeducación (Una propuesta de las comunidades de origen afroamericano para aprender casa adentro)*. Esmeraldas: FEDOCA, sin fecha.

_____. Comp. *Los guardianes de la tradición (compositores y decimeros)*. Esmeraldas: PRODEPINE, 2003.

_____. Comp. *Papá Rincón (Historia de vida)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

García Salazar, Juan y Catherine Walsh, "Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño". *¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos. Ecuador 2009*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala, sin fecha: 345-60.

Gates, Jr., Henry Louis. Ed. *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen, 1984.

_____. *The Signifying Monkey. A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press, 1988.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Fanón, Frantz. *Piel negra, mascarás blancas*. La Habana: Instituto del Libro, 1968.

Hall, Stuart. *Cultural Identity and Diaspora. Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 1990: 222-37.

Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: The Johns

Hopkins University Press, 1978.

Jackson, Richard L. *Black Literature and Humanism in Latin America*. Athens: University of Georgia Press, 1988.

____. *Black Writers and the Hispanic Canon*. New York: Twayne Publishers, 1997.

Jiménez, Blas R. "Para definir la negritud". *Hoy* 16 noviembre 1984: 6.

____. "Negritud y trabajo agrícola". *Hoy* 25 diciembre 1984: 5.

Lewis, Marvin. *Afro-Hispanic Poetry (1940-1980). From Slavery to "Negritude" in South*

American Verse. Columbia: University of Missouri Press, 1983.

Preciado, Antonio. *Antonio Preciado. Antología personal*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2006.

Rodríguez Castelo, Hernán. Comp. *Lírica ecuatoriana contemporánea*, tomo 2. Quito: Círculo de Lectores, 1979.

Zapata Olivella, Manuel. *La rebelión de los genes (El mestizaje americano en la sociedad futura)*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997.

____. *¡Levántate mulato!* Bogotá: Rei (Letras Americanas), 1990.

____. *Changó el gran putas*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra, sin fecha.

