



Revista nuestraAmérica

E-ISSN: 0719-3092

contacto@revistanuestramerica.cl

Corriente nuestraAmérica desde Abajo

Chile

Solano Rivera, Silvia Elena

Afrodescendientes y “blancos” ante el espejo: la asimilación racista
Revista nuestraAmérica, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre, 2015, pp. 132-147
Corriente nuestraAmérica desde Abajo
Concepción, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551956252010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Afrodescendientes y “blancos” ante el espejo: la asimilación racista

Afro-descendentes e “brancos” diante do espelho: a assimilação racista

Afrodescendants and “whites” before the mirror: the racist assimilation

Silvia Elena Solano Rivera

M. L. en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Costa Rica silisori@gmail.com

Resumen: En este artículo analizo la representación de los afrodescendientes y los autoconcebidos como blancos en la novela *Los cuatro espejos* (1973), de Quince Duncan Moodie. Aquí, las identidades étnico-culturales, tanto de los afrodescendientes como de los blancos, son construidas y puestas en relación a través del proceso de *asimilación* como eje transversal. Entendiéndose por asimilación un proceso de violencia simbólica racista inscrito en la colonialidad del poder, del ser y del saber, en el que se asumen patrones y normas de una cultura distinta a la cultura en la que se fue socializado.

Palabras clave: afrodescendientes, blancos, Quince Duncan, identidades, racismo.

Resumo: Neste artigo, analiso a representação dos afro-descendentes e dos autoconcebidos brancos no romance *Los cuatro espejos* (1973), de Quince Duncan Moodie. Nele, as identidades étnico-culturais, tanto dos afro-descendentes como dos brancos, são construídas e postas em relação através do processo de *assimilação* como eixo transversal. Compreendendo por *assimilação* um processo de violência simbólica e racista inscrita na colonialidade do poder, do ser e do saber, naqueles que assumem padrões e normas de uma cultura distinta da cultura na que se foi socializado.

Palavras-chave: afro-descendentes, brancos, Quince Duncan, identidade, racismo.

Abstract: This paper analyzes the representations of the Afrodescendants and the self-conceived as “whites” in the novel *The four mirrors* by Quince Duncan Moodie. Here, the ethno-cultural identities of Afrodescendants and “whites” are built and related through the *assimilation* process as a transversal axis. Assimilation is understood here as a process of racist symbolic violence inscribed in the coloniality

of power, being, and knowing in which patterns and norms of a different culture are assumed differing from the ones in which they were socialized.

Key words: Afrodescendants, whites, Quince Duncan, identities, racism.

Citar este artículo

Solano Rivera, Silvia Elena. 2015. "Afrodescendientes y 'blancos' ante el espejo: la asimilación racista". *Revista nuestraAmérica* 3 (6) julio-diciembre: 132-47

Sin desprenderse de la prisión del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento no puede llegarse lejos en la lucha por liberarse de modo definitivo.

Aníbal Quijano

1. Introducción

En este artículo analizo la representación de los afrodescendientes y los autoconcebidos como blancos en la novela "Los cuatro espejos" (1973), de Quince Duncan Moodie.⁴³ En ella se narra la historia de Charles McForbes, un afrodescendiente que después de asistir a una conferencia sobre minorías raciales en Costa Rica se siente interpelado por y representado en los datos de dicha conferencia; pero, el descubrirse como discriminado e inserto en una sociedad discriminante quiebra totalmente su realidad; al punto de que al día siguiente de la conferencia despierta sin poder mirar su rostro en el espejo. En la búsqueda de una solución a su problema de "visión" Charles emprende un viaje a su natal Estrada y, posteriormente, a Limón, viaje físico que se conjunta con un viaje psicológico que lo lleva a recordar cómo fue que llegó a San José y se casó con Ester Centeno.

Ester sería la segunda esposa de Charles, pues en Estrada estuvo casado con Lorena Sam hasta que ella falleció producto de un espíritu maligno que le envió una enemiga. Lorena era una mujer mulata hija de un obeahman y que junto con Charles encarna los principales representantes de los afrodescendientes en la novela. Mientras que Ester Centeno, en conjunto con su padre, el doctor Lucas Centeno, representa a los autoconcebidos blancos, aristócratas y habitantes del Valle Central; Lucas Centeno da voz a un discurso paternalista-racista, pues es quien recibe a Charles en San José y le tiene por hijo, pero en cuanto este se implica con Magdalena su hija adoptiva y con Ester, su hija legítima, rechaza a Charles. Tanto Lorena como Ester se encuentran en los extremos del proceso de blanqueamiento de Charles, por lo que estas dos mujeres constituyen el principal contraste entre la mujer negra-mulata y la mujer blanca.

Posterior a haber asistido a la conferencia con Ester, Charles emprende su viaje, en el que empieza a preguntarse por su identidad y descubre con horror que es negro. Sin embargo, pese a los cuestionamientos que el viaje le suscita, Charles regresa rápidamente a San José y al ver a su esposa deja de lado todo lo que el viaje le ha suscitado y se somete a las cadenas de su esposa Ester, al lado de la cual puede volver a ver su rostro en el espejo.

⁴³ Quince Duncan Moodie (1940) es reconocido a nivel internacional como abanderado de la lucha por los derechos de los afrodescendientes, así como por su labor como escritor. Su obra literaria está constituida por los siguientes textos: *El pozo y una carta* (1969), *Bronce* (1970), *Una canción en la madrugada* (1970), *Hombres curtidos* (1971), *Los cuatro espejos* (1973), *Los cuentos del hermano Araña* (1975), *La rebelión de Pocomía* (1976), *La paz del pueblo* (1978), *Final de calle* (1979), *El trepasolo y Walker el filibustero* (1983), *Los cuentos de Jack Mantorra* (1988), *Kimbo* (1989), *Un señor de Chocolate* (1996), *Un mensaje para Rosa* (2007), *La audacia final de la inmigrante* (2012) y *Don Juanito y yo* (2014).

2. Asimilación y colonialidad

Para autores como el mismo Duncan, la *asimilación* consiste en “el proceso de incorporación del individuo a la cultura dominante, pero en posición de subordinación”. En este sentido, la *asimilación* constituye una de las herramientas del *etnocidio*, es decir, “la destrucción sistemática de la cultura autóctona mediante la penetración cultural”. Duncan sostiene que en la *asimilación* media una estigmatización de la cultura y del fenotipo étnico, lo que conlleva a una pérdida de los valores culturales (2001, 84).⁴⁴ De manera similar, García indica que la asimilación “significa un modo de *conformación o ajuste automático* de los provenientes de otros marcos socioculturales al engranaje social en vigor en la sociedad de acogida”, “supone la *renuncia* a las referencias culturales de la sociedad de origen consideradas *bien como innecesarias* en la nueva situación, *bien como inferiores y poco útiles* para la vida en las nuevas condiciones” (2004, 175. El destacado es mío). Puede apreciarse en esta cita que la concepción de *asimilación* en García implica esa cierta voluntad de ejercerla como estrategia, pero también una renuncia producto de una socialización en la que se estigmatiza a la cultura no dominante. Asimismo, García sostiene que antes de ser la última etapa de la transculturación,

la asimilación representa una de las manifestaciones más notables de su *fracaso*, puesto que supone el establecimiento de un monoculturalismo impuesto sobre la base de la creencia (implícita o explícita) de la superioridad del propio marco de referencia cultural sobre los demás (2004, 176. El destacado es mío).

Según García, la *asimilación* es una visión neocolonial de las relaciones entre los grupos humanos y “representa una base sólida para el desarrollo y/o mantenimiento de prejuicios racistas”, puesto que “los otros son apreciados como seres incompletos que solo pueden alcanzar algo parecido a lo ideal si dejan de ser como son y se transforman en lo que los otros son” (2004, 176).⁴⁵ De este modo, la *asimilación* consiste en una violencia simbólica enmarcada dentro de la *colonialidad del poder y del saber*.

De acuerdo con los estudiosos del *Giro descolonial*, la colonialidad es “el esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos” (Restrepo y Rojas 2001, 9). Este se extiende hasta el presente y opera a través

⁴⁴ El fenotipo “se refiere a los rasgos evidentes de un organismo, su biología manifiesta: anatomía y fisiología” (Kottak 2011, 144).

⁴⁵ Es importante señalar que para García, la asimilación está vinculada a los proyectos multiculturales, pues a pesar de que en sus inicios el *multiculturalismo* “se perfiló como una superación de los modelos socioculturales de asimilación forzosa, su propia dinámica fundacional lo ha conducido progresivamente a servir de justificación de prácticas segregacionistas y restrictivas respecto de las culturas y grupos minoritarios” (2004, 178). De igual modo, García, retomando a Juliano, apunta que uno de los elementos que ha contribuido a que el multiculturalismo sirva “como base ideológica al capitalismo globalizador” consiste en su afán de “uniformar cada cultura, las autóctonas y las foráneas, como si careciesen de contradicciones y divergencias internas, de modo que sacraliza una modalidad como si fuera única y exclusiva” (2004, 181).

de la naturalización de jerarquías que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación con el fin de explotar el capital de los *Otros*, así como subalternizar y obliterar los conocimientos *Otros*. La colonialidad se refiere a “una estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo” (Mignolo 2007, 33).

Para Quijano y Mignolo, la colonia estuvo marcada por la *colonialidad del poder, el ser y el saber*, que consiste en “la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género y del conocimiento y la subjetividad” (Mignolo 2007, 57) y esta colonialidad, “en el proceso de invención de América” requirió de “la construcción ideológica del racismo” (Mignolo 2007, 40).⁴⁶

De manera que el racismo se inscribe dentro de la colonialidad del poder, del ser y del saber:

la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano 1999, 141).

Pues,

extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial”, pues desde entonces “todas las determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo y su ubicación en las relaciones de poder actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo (Quijano 1992, 1).

Así las cosas, el racismo se observa como práctica de violencia no solo física, sino también simbólica, siendo el proceso de asimilación una de sus principales y más sutiles manifestaciones, pues esta se encuentra en estrecha relación con lo que desde las Epistemologías del Sur se ha llamado *violencia epistémica* (Mignolo), *epistemicidio* (de Sousa Santos) y *racismo epistémico* (Grosfoguel). Como anota Mignolo, la colonialidad del poder que comprende la colonialidad del saber, del ser, del sentir y del hacer, ejerce una *violencia epistémica* que niega todo lo Otro: otras maneras de saber, de ser, de sentir y de hacer, *exterminándolas o asimilándolas* (2007, 30 y 2010, 12. El destacado es mío).

Para De Sousa Santos, la expansión europea perpetró no solo un genocidio, sino también un epistemicidio al eliminar “pueblos extraños porque tenían *formas de conocimiento extrañas*”. De Sousa Santos sostiene que el *epistemicidio* fue mucho más extenso que el genocidio

⁴⁶ Teun Van Dijk también coincide en señalar que “en América Latina el racismo se origina en el colonialismo” (2003, 24).

porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o legalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro siglo [XX], para la expansión comunista" y sus principales víctimas han sido: indígenas, negros, mujeres, trabajadores y minorías étnicas, religiosas y sexuales (1998, 431). El epistemicidio dio al traste con el derecho original al conocimiento, a través de él la modernidad occidental suprimió este derecho y creó su conocimiento imperial (2010, 89).

Esta violencia racista de la colonialidad se socializa a través del discurso, hasta llegar a internalizarse, pues "el racismo no sólo se dirige hacia otros individuos o colectividades, sino que puede ser dirigido hacia el sí mismo como individuo o a la colectividad propia" (Restrepo 2012, 179). Es decir, fácilmente se convierte en *endorracismo*: "el racismo como experiencia de la diferencia se convierte en endorracismo, expresión tangible del racismo en la configuración de identidades" (Chaparro 2009, 7). Para Chaparro, el endorracismo es un concepto que pone de relieve la eficacia del racismo al conseguir que sus víctimas reproduzcan las imágenes negativas sobre sí mismas y sobre su grupo social y nieguen su posición como sujetos. Pues como señala Pereachala, el racismo enseña a quien lo sufre, a negarse:

A fuerza de escucharlos, de borrarlos la historia, de impedir nuestro acceso a la educación, de escuchar dichas ideas en la educación formal informal, en la cotidianidad, terminamos por internalizar dichos preconceptos que nos degradan como personas humanas. Nos han conducido al autodesprecio, a no reconocer a nuestros valores en tanto que colectivos humanos [...] Quedamos homogenizados, representando el mal, la fealdad, todo lo no deseable [...] La colonización de nosotros hizo un Frankenstein, donde finalmente hemos quedado como una caricatura de los 'amos'. Subsisten en nosotros dos personalidades la ancestral en lucha con el reflejo deformado del 'otro'. Este es nuestro principal enemigo, no ser nosotros mismos, si no querer ser el 'otro' (Pereachala citado en Restrepo 2012, 179).

Asimismo, la *asimilación* puede entenderse dentro de lo que Grosfoguel ha denominado *racismo epistémico*:

el racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran a priori como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser, ya sea desde el punto de vista derechista del 'Yo' imperial o desde el punto de vista izquierdista del 'Otro' oprimido occidental dentro de la zona del ser, por esta sola razón se considere universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo. Esto conduce a una epistemología universalista imperial/colonial tanto de derecha como de izquierda en la zona del ser al no tomarse en serio la producción teórica producida desde la zona del no-ser e imponer como diseño global/imperial sus

esquemas teóricos pensados para realidades muy distintas a las situaciones de la zona del no-ser (2012, 98).

En síntesis, como se ha visto en este apartado, la asimilación constituye un proceso de violencia simbólica racista inscrito en la colonialidad del poder, del ser y del saber, en el que se asumen patrones y normas de una cultura distinta a la cultura en la que se fue socializado.

3. Identidades

En este apartado me centraré en Charles McForbes, como afrodescendiente y el doctor Lucas Centeno y su hija Ester, como representativos de los autoconcebidos *blancos*. Charles McForbes y Lucas Centeno conforman la dicotomía étnica y cultural masculina. Charles, el protagonista, es afrodescendiente, hijo de un finquero que al enfermar lo hace regresar a su pueblo y encargarse de la finca. Una vez que hace de esta un terreno próspero, conquista a Lorena Sam, con quien contrae matrimonio. Su vida al lado de Lorena acaba cuando esta fallece en el Hospital Nacional.

Es justamente en dicho Hospital donde Charles entra en contacto con el doctor Lucas Centeno. Lucas, autodefinido como *blanco*, es el patriarca de su familia burguesa. Esposo de Aminga Vidaurre, guanacasteca de origen mulato. Padre de Ester, en su trabajo de médico, atiende el caso de Lorena Sam, aunque no logra dar con la enfermedad que esta padece. Conoce a Charles como esposo dedicado y abatido por la muerte de Lorena. Se muestra servicial y atento con Charles, lo lleva a su casa, donde conoce a Ester, quien se convertirá en la segunda señora de McForbes, a pesar de la negativa de los Centeno.

3.1 Afrodescendientes

Por razones de tiempo y espacio me ocuparé únicamente de Charles. ¿Cómo se ve Charles a sí mismo? Veamos, por ejemplo, su autorretrato físico. Despierta, acude al espejo y se describe de la siguiente manera: “Un hombre de *pelo desordenado*, vestido de pijama azul, apareció frente a mis ojos. Algo le faltaba a la imagen”, “una *inexplicable negrura sepultaba mi rostro* en la noche” (Duncan, 1973, 10). Este carácter *inexplicable* que se le otorga a la negrura pone de manifiesto que el personaje no se identifica con ella; por el contrario, no tiene ninguna explicación para que dicha negrura esté cubriendo su rostro, pues no la considera propia.

Charles construye su retrato centrado en el rostro. Inicia con su cabello, el cual define como desordenado e introduce una diferencia con respecto a su esposa Ester, quien repetidamente insiste en decirle “no me despeines” (Duncan, 1973, 9). Lo cual obedece a un ideal estético: el cabello admirable es el peinado y ordenado que corresponde a Ester como principal representación femenina de los blancos del Valle Central. Este ideal estético se verá

consolidado, cuando, avanzada la narración, Charles, en un bar josefino, recordando a su madre escucha:

Rafael el de las facciones finas. Ah, ya. Creí que era *el otro*. No que va: es *demasiado feo*. ¿Demasiado feo? Sus dientes blancos subrayaban la negrura de su piel en el frío rejuvenecido del aposento. *Sí es negrísimo*. Parece un *africano*. ¡Jesús! Rafael salió al papá: tiene *el pelo muy lindo. Pelo español*. ¿Sabes? Es así *apenas morenito y con el pelo español* (Duncan 1973, 121-122. El destacado es mío).

Puede observarse claramente cómo el cabello lindo corresponde a un hombre de piel más clara y de ascendencia hispana, lo cual Charles anhela, pues según él: “Ustedes pueden ver mi piel: pucha, no es negra. Es decir, *si no fuera por mi pelo y mis facciones yo podría pasar en cualquier parte como latino*” (Duncan 1973, 128. El destacado es mío). Aquí, el cabello constituye una frontera, es un elemento diferenciador, ya que “el pelo ‘pasudo’ es visto como atraso y es descrito como ‘crudo’ -en vez de natural- que necesita ser suavizado, tratado” (Del Valle 2009, 92).

Charles mismo señala “me dolía terriblemente la cabeza después de levantarme de la cama y *no ver mi rostro en el espejo*” (Duncan 1973, 14. El destacado es mío), por lo que la negrura inexplicable que sepultaba su rostro es equivalente a un no-rostro y en consecuencia a un no-ser. Desde su mirada, el rostro negro equivale al no-ser, que de acuerdo con Fanon, cuestiona y niega su humanidad.⁴⁷

En su siguiente encuentro con el espejo, Charles reafirma: “no había soñado lo del espejo: *no veía mi rostro. Mis ojos sí y, al abrir la boca, los dientes. Pero el rostro no*” (Duncan 1973, 21. El destacado es mío). Aprecia únicamente lo que de blanco tiene su rostro: ojos y dientes. Más no su piel. Posteriormente, Charles compra un espejo a un niño y con temor decide mirarse nuevamente, esta vez sí hay un rostro: “Y pude comprobar que había un rostro... un rostro... Una mezcla de alegría, de pavor y de asombro cruzó por mi conciencia. *-¡Había un rostro negro! Quebré el espejo*” (Duncan 1973, 30. El destacado es mío). Charles se niega a aceptar como suya la imagen que el espejo le ofrece. Esta es negra y no se corresponde con la imagen que él tiene de sí, al punto de que quiebra el espejo e inmediatamente compra otro, pero este sigue devolviéndole la imagen negra. Contempla *un rostro*, sin embargo no lo considera *suyo*.

⁴⁷ Grosfoguel explica el concepto fanoniano de racismo, entendiéndose este como “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el ‘sistema imperialista / occidentalocéntrico / cristianocéntrico / capitalista / patriarcal / moderno / colonial’”. De acuerdo con este concepto de racismo, “las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada” (2012, 93).

Hace referencia a “mi rostro ennegrecido”. Lo que pone de relieve que la piel negra le resulta ajena y extraña, se le ha impuesto, de pronto, a partir de la conferencia sobre minorías raciales en Costa Rica. Charles considera que es a partir de ese momento que la gente en la calle lo trata de “moreno” o “morrena” (Duncan 1973, 31 y 32). Su condición de negro es algo terrible que le ha ocurrido de la noche a la mañana: “¿cómo se le dice a una esposa que uno se volvió negro en la madrugada?” (Duncan 1973, 113).

Por otra parte, Charles ha aprendido de su abuelo que los mulatos formaban una casta especial, “en su pasado fluía sangre de esclavos libertos. Pero tenían su aristocracia. Eran los mulatos, y formaban junto a los demás mulatos una casta especial” (Duncan 1973, 129). Él mismo es mulato, y cree que tiene mayor prestigio ser mulato que ser negro, porque los mulatos están más cerca de alcanzar la blanquitud, tal y como su abuelo Saltiman McForbes le inculcó:

No quiero a ninguno de ustedes casado con una negra. Búsquense una mulata o una inglesa. Hay que subir de color para escapar de esta cochizada en que estamos. El negro, desde Noé fue condenado por Dios a sufrir. Va a sufrir siempre: aléjense de ellos lo más posible. Hay que ir blanqueando, esa es la solución: hay que ir blanqueando (Duncan 1973, 130).

Al contemplar a los otros, Charles pone de relieve un claro sesgo. Baste poner de ejemplo el retrato que hace de su esposa Ester: “porte distinguido”, “elegancia griega”, “grandes ojos”, “ligeros rasgos germánicos”, “dedos delgados”, “mejillas rosadas”, “cabellos de trigo” y “ojos celestes”, se incluye la historia de su linaje y alcurnia que no se detalla en la descripción de ninguna otra de las mujeres. Pormenores que justifican y legitiman el ascenso social de Charles. Asimismo, es una mujer a la que se le dan calificativos que van más allá de lo físico: “pericia”, “inteligente” y “simpática” (Duncan 1973, 10-11).

Mientras que de los afrodescendientes no hay tales características ni detalles. Charles ve en Cristian Bowman a su enemigo y “Bowman era negro” (133). Al ver al enemigo en la figura del negro, Charles trata de justificar su rechazo hacia lo negro: “Blancas eran las manos que arrullaron muchas de mis noches. Negras las manos que quisieron destruirme” (Duncan 1973, 133). Si el negro encarna al enemigo, la blanca a la amiga. En este razonamiento, se da el “mecanismo de transferencia” (Van Dijk 2000),⁴⁸ ya que Charles pretende culpar a Cristian de la actitud que ha adoptado para con los negros en general, transfiriendo a Cristian la responsabilidad de su actuar.

Estrada y Limón, su lugar de origen, se le presenta tan ajeno a Charles que incluso no reconoce a Clovis Lince, antiguo amigo suyo y quien al decir “A todos nosotros. Los negros” (Duncan 1973, 128) hace que Charles reaccione y se reconozca, momentáneamente, como negro. El no reconocimiento de Clovis y que a Charles le sea tan difícil aceptarse como negro

⁴⁸ De acuerdo con Teun Van Dijk, el mecanismo de *Transferencia* consiste en traspasar la responsabilidad a otro, por ejemplo: “No tengo nada en contra de los negros, pero mis clientes prefieren...” (2000, 250).

remarca el hecho de que no desea ser negro, dado que asumió el plan de Saltiman “Hay que subir el color para escapar”, “Hay que ir blanqueando esa es la solución: hay que ir blanqueando”. Charles se adhiere tanto al plan de su abuelo, que no quiere ser como su padre: “Pete era pues uno de esos hermanos que al poco tiempo estaba tan pobre como cualquier negro” (Duncan 1973, 130), al cual considera “un negro fracasado” (Duncan 1973, 131). Él no quiere ser negro para no sentirse fracasado, que es como se siente en su condición de limonense.

Con respecto a los otros afrodescendientes de su pueblo, Charles mantiene una distancia frente a los varones, a los cuales describe de la siguiente manera: Guillermo Brown “violento” (Duncan 1973, 136) y “caricaturesco” (Duncan 1973, 141), Alfred George “bestia” (Duncan 1973, 137) y concluye expresando que tuvo deseos de matar a Cristian (Duncan 1973, 143). Mientras frente a las mujeres hay una cierta empatía: Mill, mujer con quien tiene un “desliz” estando casado con Lorena Sam, es descrita como “bonita, de pelo algodónado y caderas rítmicas” (Duncan 1973, 151), lo que remite al estereotipo de la mujer negra sensual. Ruth Viales aparece como hija de un obeahman y por tanto cree firmemente que a Lorena la mató un dopí, explicación demasiado “mágica” (Duncan 1973, 41) para Charles. Ruth es también dibujada como una mujer ignorante que desconoce la diferencia entre “burguesa y turquesa” (148). De su físico se dice que tiene un “pelo negrísimo” (Duncan 1973, 43), que “no es bonita” (148), pero es agradable y además ha sido fiel a sus amigos y aferrada a la creencias de su pueblo. Victoria, también es descrita de acuerdo con el retrato de la mulata sensual: “cuerpo esbelto, rostro sudoroso, labios rojizos, figura atlética y cintura llamativa” (Duncan 1973, 145).

3.2 Blancos

Por su parte, para el doctor Lucas Centeno, los negros son buenos, lo único que necesitan es ayuda, oportunidades, “una mano blanca que los ayude”. Dentro de esta perspectiva paternalista, Lucas Centeno los concibe como incapaces de salir adelante por sí mismos. Sin embargo, no todos los negros son de su agrado, sino que se trata de un tipo en particular, tal y como expresa en la siguiente cita con respecto a Abrahams: “Ah, ese viejo *sinvergüenza*. Es un buen negro. Trabajador, pacífico, siempre sonriente. Me gustan los negros de ese tipo, siempre cantando y bailando” (Duncan 1973, 104. El destacado es mío). Esta “buena estima” en la que tiene al negro conjunta aspectos básicos de la explotación y la discriminación clásica: el negro es valorado como mano de obra o fuerza de producción cuando se le llama “trabajador”; el negro bueno es el negro sumiso, cuestión que se pone de relieve con el adjetivo “pacífico” y que es reforzada por la sonrisa perenne del negro, y el carácter servil de la misma. De manera que el único negro agradable para los blancos es el negro “alegre”, esa imagen congelada en el tiempo del negro asociado a lo festivo: música, baile y canto.

Siempre desde su paternalismo, Centeno ayuda a Charles luego de que ni él ni el Doctor Suárez pudieron salvar la vida de su esposa Lorena. Cuando lo lleva a su casa lo considera “un buen muchacho”, pero en cuanto se entera de que se va a casar con su hija Ester dice:

“Yo lo aprecio, pero no estoy de acuerdo con los matrimonios mixtos” (Duncan 1973, 100), frase en que se materializa una “negación aparente” (Van Dijk 2000, 248), la cual inicia con una cláusula positiva que niega el prejuicio (“Yo lo aprecio”) y sigue con una cláusula adversativa que expresa algo negativo acerca de las minorías (“pero no estoy de acuerdo con los matrimonios mixtos”). Dentro de la mentalidad étnico cultural del doctor Centeno, la mezcla es una amenaza a la presunta pureza de sangre de su familia blanca. Centeno participa del discurso racista que rechaza la mezcla: “el monstruo es producto del peor de los pecados: la mezcla, la unión sexual con el otro inferior” (Gaona 2003, 75).

La entrada del negro Charles en el seno de la familia Centeno es vista como una amenaza por el doctor Lucas: “me pide ayuda y se la doy, y lo recibo en mi casa contra la voluntad de mis hijas y lo convierto en mi hijo adoptivo; carajo, y luego hace de una su amante y se casa con la otra”. No sólo retrata al negro como traidor de la hospitalidad, confianza y solidaridad del blanco, sino como abusador sexual de las hijas de su benefactor. Aunado a esto, el negro es representado como responsable de introducir la discordia entre las hermanas Centeno, culpable de su enemistad: “mis dos hijas no se hablan por culpa de ese negro” (Duncan 1973, 110. El destacado es mío). Expresión esta última, “ese negro”, que materializa otra estrategia del racismo encubierto del doctor Centeno: este pronombre demostrativo no sólo sirve para indicar la pertenencia a un grupo diferente con el que no se identifica el hablante, sino también para acentuar la distancia social, la desaprobación o el resentimiento con respecto de otros grupos.⁴⁹ Esto sugiere la oposición fundamental entre “ellos” y “nosotros” y sirve para expresar contraste, oposición y conflicto social y étnico cultural.

El doctor Centeno, y la sociedad blanca en general, se muestran en la novela como de doble discurso: cuando está cara a cara con un negro le dice “moreno”, pero cuando está hablando de él le llamará “negro”. “Moreno” es un eufemismo que utilizan los blancos para con los negros, está destinado a guardar las apariencias, hacer creer a los demás que yo no discrimino. Cuando Centeno conversa con su hija acerca de Charles se refiere a él como negro; pero no cuando conversa directamente con él. Este mecanismo es una muestra de la necesidad que sienten los blancos de llamar a los negros con algo que no vaya a parecer racista, ya que implícitamente, lo negro está asociado a lo negativo:

el término sería innecesario si no existiera el complejo de culpa; de que se es injusto con la raza negra; de que el negro se ofende si se le dice ‘negro’, porque el vocablo porta una tremenda carga negativa, depositada en él por los ‘blancos’, a veces no tan blancos como lo suponen. *El solo hecho de emplear una forma eufemística es una*

⁴⁹ Para Van Dijk, el uso de los demostrativos es fundamental en el análisis del discurso racista, estos corresponden en primer lugar del uso de los pronombres, “los cuales sirven para indicar la pertenencia al grupo con el que se identifica y acentuar la distancia social, la desaprobación o el resentimiento con respecto de otros grupos: la oposición fundamental entre ellos y nosotros expresa contraste, oposición y conflicto social. Esto también se manifiesta mediante el uso de demostrativos como “esa gente”. Además, el autor señala que se usa ellos “en ocasiones en que sería más apropiado usar un nombre o una descripción” (2000, 250).

confesión de la negatividad subyacente al término 'negro' (Rubén 1987, 67. El destacado es mío).

Asimismo, “el color no es sólo y siempre una mera categoría cognitiva mediante la cual se procede a la diferenciación del Otro. Ser blanco, negro o moreno en las Américas es una marca somática a la que se atribuye un significado social jerarquizado” (Castellanos 2000, 13), en este caso dicha jerarquía es patente, el negro-moreno es inferior. El discurso de Centeno no es aislado, predomina en el ambiente josefino, tanto que el recurso a dicho eufemismo puede encontrarse en repetidas ocasiones a lo largo de la novela (Duncan 1973, 19, 20, 31, 103, 114, 115, 116, 117, 120, 142, 157, 158, 159, 160, 161 y 162).

Centeno, inclusive, trata de explicar el gusto de su hija con la impureza que le reprocha a su esposa:

algo malo sucedía ahora. Su única hija, que por tantos años vio crecer detestando a los negros, estaba de pronto enamorada de un negro. Tal vez fue la sangre guanacasteca de su esposa doña Aminga Vidaurre. Tal vez fue eso: la sangre de negro que había en ella. Sangre de una castilla mulata (Duncan 1973, 74-75).

De modo similar, pareciera que su hija Ester en un principio rechaza a los negros y después, gracias a Charles, los acepta, sin embargo la construcción que ella elabora de Charles no escapa al discurso racista. Ester Centeno es una mujer blanca de familia acomodada y católica que por casarse con Charles se rebela contra la autoridad de su padre y su madre, así como contra la sanción social que recibe por alterar el orden establecido: “Y la pérdida de viejas amistades, que se resquebrajaron ante la realidad de su matrimonio con Charles, como si hubiese cometido un delito grave contra ellos” (Duncan 1973, 100).

Ester fue una niña racista. Sin embargo, en su proceso de madurez, va dejando ese discurso de lado o al menos ocultándolo, al punto de que al conocer a Charles dice haber descubierto en él una profunda humanidad. Lo cual queda bastante claro cuando ella emprende ante su padre la *defensa* de Charles, misma que fácilmente se torna en *ofensa*, pues lo considera un *otro*, un extraño, ajeno, peligroso y hasta satánico: “Charles es como el fuego, [...] es una persona extraña; no es ni negro, ni blanco. Está más allá de esas definiciones. Tal vez sea satánico: una mezcla extraña en todo caso” (Duncan 1973, 111. El destacado es mío), termina tachándolo de satánico por ser una mezcla, en congruencia con el discurso de su padre que no cree en los matrimonios mixtos y que arrastra el discurso de los conquistadores españoles que satanizaron lo híbrido o mestizo. Charles queda ensombrecido en lo indefinido, en lo que no es. Lo blanco y lo divino se configuran como los ejes sobre los cuales se construye toda definición del ser.

La valoración que Ester hace de Charles contempla sólo su aspecto sexual, si en la cita anterior se insinuaba el carácter ardiente de Charles, este se concreta en seguida: “Papá vos no podés entender, papá. Charles es como el fuego. Una huye porque el fuego quema. Pero una necesita el fuego, papá. Las llamas lo arrasan todo, pero una necesita el calor que dan”

(Duncan 1973, 111). “La idea del calor y la calentura son referencias frecuentemente usadas para describir a la gente negra” (Walmsey, citado en Chaparro, 2009, 14). El término caliente remite a la idea de la hipersexualidad. Asimismo, tiene lugar una violencia racial, en la que, como indica Barcellona, se “transforma automáticamente al otro, al diferente, en objeto e instrumento del propio deseo y de la propia necesidad de disfrute”. Se trata en realidad de una destrucción del otro como persona: su cuerpo, “el cuerpo ajeno es considerado como máquina erótica” (Barcellona, 2001, 32).

Para Centeno, los argumentos de Ester dejan ver que se trata de un capricho o que su hija está con Charles por haberla salvado de una violación. A pesar de que Ester parece entrever que realmente su matrimonio se debe al blanqueamiento que Charles busca, pues al verse en el espejo ella se nota verdaderamente demasiado blanca, anhela que el conferencista no tenga razón; pues como blanca aristócrata ha debido ir en contra de sus amistades y su familia para casarse con un negro y ahora dentro de esa institución patriarcal que es el matrimonio católico y sujeta a las estrictas normas sociales que rigen su posición, está condenada a permanecer con él a pesar de todo, es aquí donde ella interviene: “no quiero que me dejés”, “todos estamos encadenados. Son cadenas de Dios” (Duncan 1973, 163). Pues dentro de su círculo social sería sumamente reprochable ser dejada por el marido, máxime por un marido mulato considerado inferior en todos los sentidos, sería un mal que ella misma se propició.

Sin embargo, mientras Ester conversa con su padre y él le pregunta por qué odiaba tanto a Abrahams, ella “prefirió callar” (Duncan 1973, 104), no hay denuncia ni crítica a pesar de que se supone que ha aceptado a los negros, puesto que se casó con uno. Durante su etapa escolar, Ester procura hacerle la vida imposible a un compañero negro, pero cuando conoce a Charles *las cosas cambian*, pues ella dice haber descubierto en Charles “algo que valiera la pena” (101). Debe tenerse presente que esta valoración positiva se da a partir de lo que Charles tiene de blanco: “Charles sonrió, sus dientes, fila de mármol destellando luz, llamaron la atención de Ester” (Duncan 1973, 101). Ester dice haber descubierto en Charles la humanidad de los negros. Esto significa que para ella la piel constituye una barrera en el caso de los negros, no así en los blancos, dado que en ningún momento se requiere de ir más allá de su piel para considerarlos humanos: lo humano del blanco es intrínseco al color de la piel, lo blanco es el paradigma del ser; en cambio en el negro, su piel lo pone en tela de duda su humanidad.

El diálogo de Ester con su padre pone de relieve el proceso de asimilación y negación de sí sufrida por Charles: para estar al lado de Ester ha tenido que ajustarse a la cultura blanca. Tanto el padre como la hija tienen un discurso racista y excluyente respecto a los negros en general y a Charles en particular. Eso es lo que destaca en las palabras del doctor Centeno:

- Lo quiero, papá, lo quiero tal como es.
- ¿De veras? Él ha tenido que cambiar mucho para ganarte.
- Qué estás...

-El muy simplón: se ha dedicado por completo a una sola cosa. Merecer a Ester Centeno (Duncan 1973, 101).

Charles es concebido como material moldeable, al servicio de los intereses de la familia Centeno y al gusto de la cultura blanca: para entrar al círculo de los blancos, Charles debió cambiar muchas cosas y ganar el agrado de la hija del doctor Centeno. El protagonista es visto como un ser acomodaticio, adaptativo y mimético: no hace otra cosa que negarse a sí mismo, a su cultura y a su condición étnico-cultural para adecuarse a la cultura receptora:

Lo vio ganar tres años seguidos con notas distinguidas; traer flores a la casa después de cada serie de exámenes ganados; ayudarle a ella después con su inglés; velar su lecho en los momentos de enfermedad; *suprimir para complacerla muchas de sus costumbres, adecuarse a ella, vestir a su manera* (Duncan 1973, 108. El destacado es mío).

4. Conclusión

Sin embargo, para comprender cómo se ve Charles a sí es necesario tomar en cuenta que se trata de un individuo expuesto desde muy pequeño al racismo, en una primera socialización por parte de su madre, su abuelo, Cristian y su familia, la maestra y los compañeros de escuela, etc. Y luego en una segunda socialización al llegar a San José, esta vez por parte de los Centeno y la sociedad en general. Recuérdese que “en el periodo de la niñez o la adolescencia el racismo surte efecto de manera negativa en la autopercepción, resultando la inferiorización y negación” (Chaparro 2009, 7). Y además, “la identificación de sí y de los otros con base en factores ‘raciales’, como el color, está arraigada profundamente en las mentalidades y sigue siendo una experiencia traumática” (Castellanos 2000, 13). “Para los no blancos es muy difícil aceptar su plena humanidad en una sociedad construida con patrones culturales y con valores de supremacía blanca que los denigran constantemente por lo que muchos aceptan las formas de pensar del opresor e internalizan el racismo” (De la Torre 2002, 127).

El grado de internalización es tan alto que Charles se niega a creer que exista “la alienación y la marginalización, la explotación” de negros e indígenas, tal y como escuchó en la conferencia, la cual considera pura “verborrea política” (Duncan 1973,12). Y procura contrastar esa realidad enunciada por el conferencista, buscando ejemplos de cómo negros y blancos conviven en armonía. La realidad del racismo no solamente es descalificada y deslegitimada, sino evadida a toda costa, aunque paradójicamente él y Ester hayan organizado la conferencia. El conferencista es, para Charles, un “pajoso”: “el conferencista estaba hablando. ¿Cómo les dijera?... estaba hablando paja. ¿Sabes lo que es una persona pajosa? Es una persona que mueve la boca para no quedarse muda” (Duncan 1973, 13).

Todo este proceso de internalización del racismo o endorracismo es producto de un contexto y sociedad racistas en que la capacidad de agencia de los individuos se ve reducida a la

asimilación como recurso para la *invisibilidad*, es decir, “la ausencia de la identificación étnica” (Cunin 2003, 68). Se trata de un intento por “escapar a la mirada de los otros para evitar ser identificado como negro. Escapar a la mirada significa no llamar la atención, responder conforme lo esperado y ser considerado como normal, pasar por invisible” (Cunin 2003, 72). La invisibilidad es un recurso para “conseguir acceso a determinados status, para cambiar de posición social” (Cunin 2003, 151).

El contexto racista orilla al individuo estigmatizado a minimizar los signos de su estigma, a buscar diluirse entre la multitud y pasar desapercibido. “Los cuatro espejos” muestra que en el contexto costarricense de la época, las identidades étnico-culturales, tanto de los afrodescendientes como de los blancos, son construidas y puestas en relación a través del proceso de “asimilación” como eje transversal de la violencia simbólica racista inscrita en la colonialidad del poder, del ser y del saber.

Referencias

Barcellona, Pietro. 2001. “El vaciamiento del sujeto y el regreso del racismo”. *Debate feminista* 24 (octubre): 30-44.

Castellanos Guerrero, Alicia. 2000. “Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina”. *Revista Nueva Antropología* 58 (diciembre): 9-25.

Chaparro, Julie. “Es que tenía que ser negro”: estereotipos y relaciones sociales. Ponencia presentada en la “ILASSA29 Student Conference on Latin America”, 5 al 7 de febrero de 2009, en Texas, Austin, Estados Unidos de Norteamérica. Disponible en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/chaparro.pdf> (consultada el 25 de mayo 2012).

Cunin, Elizabeth. 2003. *Identidades a flor de piel*. Bogotá: IFEA/ICANH/Unidades/Observatorio del Caribe colombiano.

De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Del Valle, Sandra. 2009. “Pasar por blanca”. En *Desafíos feministas en América Latina: la mirada de las jóvenes*, eds. Cotidiano Mujer/Articulación Feminista Marcosur, 87-96. Montevideo: Cotidiano Mujer/Articulación Feminista Marcosur.

Duncan Moodie, Quince. 2001. *Contra el silencio de los afrodescendientes y el racismo en el Caribe continental hispánico*. San José: Universidad Estatal a Distancia.

_____. 1973. *Los cuatro espejos*. San José: Editorial Costa Rica.

Gaona Pisonero, Carmen. 2003. "Estrategias conceptuales desde la antropología: las 'otredades monstruosas' contra el racismo". *Sphera Publica* 3: 67-84.

García Martínez, Alfonso. 2004. *La construcción sociocultural del racismo. Análisis y perspectivas*. Madrid: Editorial DYKINSON.

Grosfoguel, Ramón. 2012. "El concepto de racismo en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser?". *Tabula Rasa* 16 (enero-junio): 79-102.

Kottak, Conrad Phillip. 2011. *Antropología cultural*. México: McGraw Hill/Latinoamericana Editores.

Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_____. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Quijano, Aníbal. 1999. "¡Que tal raza!". *Ecuador Debate* 48 (diciembre): 141-151.

_____. 1992. 'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas". En *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*, ed. Roland Forgues, 1-14. Lima: Amauta.

Restrepo, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Alex. 2009. *Instrucción al pensamiento descolonial*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Rubén Darío, Julio. 1987. "Racismo lingüístico". *Revista Lingüística y Literatura* 11-12: 63-75.

Santos, Boaventura de Souza. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

_____. 1998. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Van Dijk, Teun. 2003. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.

_____. 2000. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.