

RAZA, LENGUA Y CULTURA. ACTUALIZACIONES MALGACHES

ALBERT ROCA¹

“Racismo” es una de esas palabras que al hilo de los años se ha ido cargando de connotaciones que se han ido entretejiendo en los usos heterogéneos a los que ha dado lugar. El resultado ha sido una maraña de redes semánticas que convierten en un asunto delicado cualquier recuperación del concepto por parte de instancias con pretensiones científicas. Naturalmente, esta dificultad no hace del racismo un tema de estudio indeseable ni, mucho menos, inabordable. Muchas otras nociones padecen los mismos problemas a consecuencia de su variable raigambre sociolingüística, es decir, del hecho de que sean vocablos empleados tanto en contextos “expertos” (habitualmente preocupados por el rigor terminológico) como “no expertos” (donde el rigor cede a menudo el paso a la expresividad o la capacidad de difusión). Tal vez lo que distinga el caso que nos ocupa sea el altísimo grado de consenso acerca de la valoración muy negativa que se otorga a todo significado asociado al significante “racismo”, ¡sea cual sea el significado que se propone! Semejante axiología inclusiva –que comporta a menudo emociones muy fuertes– ha oscurecido la investigación sobre el tema y obliga casi ritualmente a una declaración mínima sobre las concepciones y enfoques empleados por el autor. Ahí va la del presente texto.

En primer lugar, vale la pena recordar que, desde el siglo XIX, el racismo implica una discriminación entre individuos que se pretenden pertenecientes a grupos biológicos distintos y jerarquizados, las razas, entendidas como grandes troncos o como finas ramificaciones darwinianas; estas razas compartirían un patrimonio genético particular, independientemente de la manifestación fenotípica en cada individuo. Antes, la palabra “raza” no se definía específicamente como un taxón biológico, sino que, aunque vinculada a la idea de especie, clase, tipo², se confundía

¹ Universidade de Lleida.

² Corominas propone convincentemente su derivación del latín *ratio -onis*, ‘‘cálculo, cuenta’’, en el sentido de ‘clase, índole, modalidad’’, frente a otras ‘‘candidaturas’’ como el árabe *raīs*, ‘‘jefe’’, el latín *radia*, ‘‘rayado’’ o el longobardo *raiza*, ‘‘línea, raya’’. Este autor tilda de extravagancia carpetobética la idea, un tanto difundida entre algunos africanistas, que el uso internacional de la palabra ‘‘raza’’ derivaba de las lenguas ibéricas.

con otras denominaciones -en principio, sociales y, en todo caso, más espúreas-, como “pueblo” o “nación”. La relación frecuente de esos usos precontemporáneos con la noción de estirpe o filiación (piénsese en vocablos como “generación”) no conllevaba en modo alguno un sentido puramente biológico; a este respecto, basta con revisar la crítica de antropólogos como D. Schneider a la conexión entre parentesco y biología.

La biologización decimonónica del concepto de raza supuso su puesta de largo en el contexto de la ciencia moderna; esta renovación no tardó en impregnar todos los usos de la palabra y determinó decisivamente la comprensión de la idea derivada de “racismo”³. Una consecuencia fundamental de esta biologización fue que las diferencias entre los pueblos (tan evidenciadas en el mundo colonial) se “ensancharon” enormemente al calificarlas como “raciales”, desbaratando en buena medida el ideal pedagógico de la Ilustración, que a su vez había querido quebrar esencialismos anteriores. Al fin y al cabo, con Darwin, se había empezado a imponer en paralelo el convencimiento de que los mecanismos de transmisión biológica y cultural eran autónomos y bien diferenciados, revelándose los primeros (que afectaban por definición a los “caracteres raciales”) mucho más lentos y difíciles de manipular (al menos hasta que la ingeniería genética -aún en mantillas y muy difícilmente universalizable- diga otra cosa). A partir de ahí, el racismo se fue configurando mediante múltiples trasvases multidireccionales entre el “sentido común” imperante en los países europeos y una pseudociencia (o simplemente una mala práctica científica), que se dedicó a “fijar”, y jerarquizar, biológicamente las diferencias culturales, entre personas y colectivos.

Las en principio tímidas condenas al racismo (que prácticamente inauguraron el uso mismo del concepto) conseguirían un enorme eco tras la II Guerra Mundial, quedando incorporadas a la Declaración de Derechos Humanos y conformando el eje de algunas de las conquistas sociales más celebradas del final del siglo XX (piénsese en iconos como Martin Luther King o Nelson Mandela); esta lucha marcó especialmente la emancipación de los estados africanos, dado que la cuna de la “raza negra” -o congoide o melanoderma o...- se había ubicado al sur del Sáhara y dado que los discursos racistas solían situar a dicha “raza negra” en el punto más bajo de su *ranking* particular. Es en este contexto cuando la palabra racismo adquirió su desconcertante polisemia actual. Por una parte, los usos populares y políticos de la palabra han tendido a equiparar racismo con exclusión o discriminación, confundiendo la parte con el todo; una versión atenuada de esta tendencia viene a considerar el racismo como la discriminación por antonomasia. Por otra parte, y más allá de la adhesión a todo tipo de proclamas más o menos igualitarias sobre la unidad

³ Fue en el siglo XIX cuando se acuñaron adjetivos como “racial” (probablemente en inglés, extendiéndose después a otras lenguas) o sustantivos como “racialismo” y “racismo”.

de la especie humana, las estrategias contra el racismo divergieron: mientras unos negaban la validez del racismo afirmando la inexistencia de la raza, su razón de ser, otros preferían revalorizar a los grupos discriminados, sin poner en duda explícitamente su existencia.

La primera estrategia ha conferido una falsa sensación de seguridad teórico-ética (una ecuación siempre algo inquietante) a muchos científicos sociales, tal vez sobre todo en Europa. La preeminencia de los factores genéticos individuales sobre cualquier intento de caracterización colectiva (es decir, dos personas supuestamente de distinta raza, en el sentido puramente fenotípico, pueden estar más próximos genéticamente que dos de igual raza) o la dificultad de detectar una covariancia coherente (sobre todo geográficamente) de las características atribuidas a una raza concreta son algunos de los principales argumentos que han hecho que incluso los biólogos humanos hayan prescindido mayoritariamente del término. Ahora bien, dicho abandono es algo engañoso. Para comenzar, la argumentación biologista continúa viva, cuando no pujante, merced al impulso de la investigación genética y de las expectativas que está creando. Si el eugenismo está en consecuencia en plena reconstrucción, bien que reformado, el racismo o el "racialismo"⁴ pueden cristalizar de mil maneras tal como lo muestra la periódica polémica sobre los coeficientes de inteligencia (IQ), reavivada a principios de los noventa por Herrnstein y Murray.

Por otro lado, si se puede defender la inoperancia biológica del concepto de raza por lo que hace al estudio de los humanos, no ocurre lo mismo en el campo de las ciencias sociales. Es indudable que las razas existen en tanto que construcciones sociales y que, por mucho que partan de los fenotipos, semejantes construcciones se han visto inevitablemente afectadas por la mencionada biologización. Si se las excluye del discurso de la ciencia social o si éste se limita a descartarlas en tanto que mistificaciones, se corre el peligro de falsear gravemente el objeto de estudio. Este peligro se acentúa cuando la estrategia "negacionista" tiende a desautorizar simultáneamente las estrategias "revalorizadoras", una asociación harto frecuente en el contexto africanista, materializada en la repudia del llamado afrocentrismo que ha suscrito buena parte de la academia. Sé que muchos no verán el peligro del que hablo y, sin embargo, sí juzgarán peligrosa esta última línea argumental, aunque hayan podido comulgar hasta este momento con el tono general del texto. Es por ello que, entre los muchos subtemas que admiten la rúbrica del racismo, he elegido centrarme

⁴ La palabra "racialismo", prácticamente ausente de los diccionarios de español, se ha querido utilizar en algunos contextos expertos para denominar la tendencia a estudiar las diferencias raciales desde una perspectiva neutra ("radiología"), es decir, sin juzgar superioridades. Este vano intento resulta irónico al comprobar que el vocablo inglés original es sinónimo de "racismo" en su sentido discriminatorio; ¡de hecho, según el diccionario de Oxford, en inglés, los intentos de dotar de un sentido neutro a la consideración de las razas habrían optado por el término "racismo"!

en el análisis de ese “peligro” a partir de una reflexión sobre las sociedades malgaches.⁵ Pero antes creo necesaria una precisión general.

La condena del “revaloracionismo” por parte del “negacionismo” suele derivar en la citada expansión semántica del término “racismo”, con las condenas que conlleva. Un ejemplo claro es la sospecha continua que los enfoques denominados “culturalistas” despiertan entre los negacionistas. La equiparación automática de “culturalismo” y racismo es tan falsa como la de nacionalismo y racismo o, sobre en el contexto africano, la de etnicismo y racismo. Esta falsedad resulta dolorosa cuando se emplea el término “culturalismo” para designar vagamente a las diversas corrientes de la antropología cultural estadounidense. Resulta casi cómico, si no tuviera su lado sórdido, que un investigador tan serio como Adam Kuper presente su trabajo sobre la noción de cultura en antropología⁶ enlazando el culturalismo americano con el *apartheid* al tiempo que salvaguarda, como alternativa antirracista, la antropología social británica, liderada por Radcliffe-Brown. Lo cierto es que los antropólogos sociales británicos, independientemente de sus inclinaciones políticas, trabajaron integrados en la política colonial británica en África (¡“culpable” de tantas cosas!), mientras que buena parte de los antropólogos americanos o americanizados se convirtieron en defensores de las minorías y francotiradores dentro del sistema.

¿Dónde queda el análisis histórico y etnográfico que pueda poner en su sitio la batalla de las ideas? Por encima de todo, por encima incluso de los dilemas éticos que pueda evocar, el tratamiento científico del racismo exige un rigor metodológico a partir de la información “empírica” que ha faltado en el campo “negacionista” tanto o más que en el “revaloracionista”. Para ilustrar y desmenuzar esta aserción, propongo una sucinta panorámica malgache.

El racismo en el discurso político malgache

En el Madagascar independiente, y hasta hace bien poco, los discursos racistas explícitos han sido raros en la “arena formal”, es decir, en el espacio político (“público”, dirían algunos) definido fundamentalmente por el estado moderno y las instituciones que se le asocian. Ello no quiere decir que no existieran posicionamientos y categorías catalogables como racistas, pero eran poco conspicuas y no se definían con el rigor biológico de las acepciones actuales. No deja de ser curioso y, con toda probabilidad, significativo, que el racismo haya aflorado, tímida pero perceptiblemente, y se haya sistematizado, al menos en algún grado, durante el largo proceso de democratización en el que se ha sumido la isla desde principios de los noventa.

⁵ En otro lugar, he desarrollado una argumentación equiparable sobre el Egipto Antiguo, con polémica incluida (véanse el n° 14 y, por referencias, el n° 11 de la revista *Studia Africana*).

⁶ Véase Kuper, A. (2000), *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós.

El marco en el cual se presentan los discursos racistas es lo que podríamos llamar la “cuestión federalista”. Con el advenimiento de la III República (1991-1992), y de la democracia, se opusieron dos modelos de estado, uno que se podría denominar “unitario”, y que ha resultado claramente vencedor hasta la fecha, y otro que, intermitentemente, se ha venido autodenominando “federal”. La mayor parte de los medios de comunicación y de la *intelligentsia* del país ha demonizado la alternativa federal (mucho menos consistente, organizativa e ideológicamente) y ha creído detectar dinámicas excluyentes, calificadas a veces como racistas, entre sus partidarios. Sin embargo, algo paradójicamente, las formulaciones racistas más coherentes y explícitas han surgido del mismo núcleo que ha conformado el principal apoyo de la tesis unitaria: la sociedad merina⁷, a menudo opuesta coloquialmente al resto de grupos étnicos de la isla, reunidos de manera abusiva bajo la denominación de *côtiers*. Puede decirse, pues, que el campo federal se divide como mínimo en dos sectores: el llamado “federalista”, que hace referencia por encima de todo a iniciativas surgidas de medios *côtiers*, y el nuevo nacionalismo merina.

No cabe hablar de fenómeno nuevo al aludir a una cierta “sensibilidad periférica” *côtier*; descafeinada e incluso alguien diría que “folklórica”, pocos la calificarían de nacionalismo⁸ hasta la manifestación pública del “federalismo”, a partir de 1991. El adjetivo podría parecer más apropiado para el nuevo nacionalismo merina, formalmente ausente de la arena malgache desde el final de las últimas resistencias al ataque colonial (a caballo entre los siglos XIX y XX). Su presencia se vuelve a evidenciar a partir aproximadamente de 1992, con la aparición de una serie de asociaciones y de medios de expresión pública, entre los que destaca el semanario *Feon'ny Merina* (“La Voz de los Merina”), aunque sea quizás en Internet donde su presencia resulte más notoria.⁹ Con todo, conviene precisar y matizar la ruptura que representaría el nuevo nacionalismo merina.

Las bases del nuevo nacionalismo merina ya eran moneda corriente entre los intelectuales malgaches, al menos desde la colonización. Lo que resulta novedoso ha sido que el “etnonacionalismo” merina –tal como lo denominan algunos autores para distinguirlo– haya renunciado a la estrategia dominante de las élites merina durante todo el siglo XX. Ésta consistía en proyectar el nacionalismo merina (nacido en el

⁷ Los merina, originarios del norte de las Tierras Altas centrales, forman el grupo étnico más numeroso de la isla (cerca del 30% de la población) y el que concentra mayor poder político, económico e ideológico.

⁸ Tal vez su manifestación institucional más conspicua, y bien limitada, sería el PADESM (Partido de los Desheredados de Madagascar), formación favorecida por los franceses tras la insurrección de 1947, donde se cocería una parte de la élite de la I República, en absoluto federalista, y que, pese a tener un *côtier* al frente, nunca pudo prescindir de una mayoría merina en el aparato estatal.

⁹ En consonancia con la posición hegemónica de las élites merina, el nuevo nacionalismo merina se ha dotado de unas plataformas de expresión (Internet, diarios) prácticamente inaccesibles –y muy probablemente poco efectivas– para otras hipotéticas identidades etnonacionalistas de la isla.

siglo XIX con la expansión de los reyes y reinas de Antananarivo) sobre el nacionalismo *malagasy*, (surgido contra el colonialismo), hasta confundirlos. En otras palabras, los merina se postulaban como los más malgaches de los malgaches, modelo y garantía de una identidad común. Los etnonacionalistas merina actuales apenas muestran interés alguno en esta identidad común -al contrario-, con lo que asumen explícitamente la voluntad diferencialista de algunos colectivos *côtiers*.

La doctrina etnonacionalista se asienta sobre unos pilares¹⁰ bien conocidos fuera incluso de su círculo de adeptos. El eje rector de la identidad sería una muestra actualizada de la clásica conexión unívoca y excluyente entre raza, lengua y cultura. Para denominar este complejo han recurrido al término Nusantara¹¹, de dudosa aplicabilidad histórica y que haría referencia a la cuna cultural de los pueblos que hablan un subgrupo de lenguas de la familia austronesia, concentradas en el sudeste asiático (sobre todo en Indonesia, aunque la familia se extiende también por Oceanía; hay que recordar que, por lo que se sabe, la lengua más cercana al malgache es el manjaan, de Borneo). Madagascar constituiría el límite occidental de los asentamientos nusantarianos, singular en el contexto africano,¹² mientras que los merina serían los descendientes más puros de los pioneros que arribaron a la isla durante la primera mitad del I Milenio. Los caracteres raciales, preservados por una endogamia favorecida por la reclusión relativa de las Tierras Altas donde viven los merina, coincidirían con un supuesto patrón común de las "poblaciones nusantarianas". Lengua y raza conllevarían una cultura básica que apenas habría variado desde la llegada de los primeros colonizadores. Dada su superioridad, variantes más o menos fieles o degeneradas de esta cultura, claramente distinta de la de los pueblos africanos-, se habría impuesto entre el resto de grupos étnicos de Madagascar, en proporción en buena medida inversa al grado de mestizaje (fundamentalmente de orígenes africanos) que éstos presentasen.

Pese a las previsiones de ciertos autores, todo parece indicar que los federalistas carecen de un discurso semejante, entre otras cosas por su heterogeneidad. Por lo general, recurren instrumentalmente a lo que podríamos llamar identificaciones tradicionales (bien distintas del academicismo, bueno o malo, de la teoría nusantariana), que comentaré más adelante; en cualquier caso, no se han desarrollado de manera consistente etnonacionalismos específicos de grupos no merina, al menos en el sentido "moderno" que confieren los autores al concepto. Hay que notar además

¹⁰ La identificación de estos pilares se inspira parcialmente en el esquema de Dominique Dumont, aunque el segundo no aparece en este autor y aunque la interpretación es distinta.

¹¹ "Archipiélago", en malayo. En tanto que nombre propio es una invención a partir del uso del adjetivo "nusantariano" por parte de algunos lingüistas.

¹² Aunque algunos panaustronesistas han defendido incluso una ascendencia indonesia de la cultura yoruba; en su extremo oriental, la expansión alcanzaría a los incas.

que el racismo explícito de los etnonacionalistas merina no se detiene en la frontera étnica merina aceptada por los demás grupos (que se suelen referir a los merina con términos como *ambaniandro*, es decir, antiguas apelaciones de los súbditos de los reyes de Antananarivo). El nuevo nacionalismo, haciéndose eco de divisiones tradicionales, defiende que los auténticos merina, los “puros”, serían los merina *fotsy*, los “blancos”, compuestos a su vez por *hova* y *andriana*, es decir, simplificando, “libres” y “nobles”. El resto de la población, los *mainity*, “negros”, quizás más del 50% del “censo merina”, serían descendientes de esclavos, procedentes sobre todo de África, dependientes de los grupos *fotsy* y sólo muy parcialmente depositarios del potencial merina¹³. En general, los etnonacionalistas se consideran más cercanos de los *hova*¹⁴ betsileo (etnia situada inmediatamente al sur de Imerina, la tierra de los merina) que de los *mainity* merina, dado que afirman compartir un origen –y hasta cierto punto un futuro– común.

La creencia en ese potencial diferenciado integra el acerbo merina al menos desde el siglo XIX y ha sido cantado en tonalidades weberianas¹⁵ por prospectores coloniales, administradores o accidentalizados de las Tierras Altas. Preadaptados a la modernidad, los merina asumieron el cristianismo, la alfabetización o la etiqueta victoriana antes de la conquista colonial. Se convirtieron en la vanguardia modernizadora de la isla, lo que da lugar a nuevas paradojas en el discurso etnonacionalista (y en general en los discursos de identidad merina). La primera: los más malgaches también son los más occidentalizados. La segunda: la aparición misma del etnonacionalismo supone la expresión de una amargura que remite a otros muchos victimismos nacionalistas. Los merina piensan que no sólo no se ha reconocido su papel de locomotora del progreso en la isla, sino que los bloqueos políticos de la mayor parte de los grupos *côtiers* (que han tendido a acaparar la presidencia de la República, por ejemplo), cuando no su mera presencia, actúan como una rémora sobre el potencial merina, hundiendo a éstos en el mismo pozo del subdesarrollo al que la generalidad de los *côtiers* estarían condenados por su propia naturaleza. Como es natural, la visión federalista es casi opuesta: para ellos, la hegemonía merina –con las explotaciones a las que daría lugar– es una de las causas fundamentales del “retraso” de los grupos *côtiers*.

Los etnonacionalistas merina también señalan a un responsable eminente de esta capacidad de los *côtiers* para cortocircuitar el proyecto merina: la acción colonial y

¹³ Tal como señala Andrianamaro, es significativo que las escasas movilizaciones políticas de sectores *mainity* en calidad de tales se hayan alineado a menudo con iniciativas consideradas como no merina o incluso *côtier* (el caso más claro es su integración en el PADESM). Los etnonacionalistas merina no han dejado de hacerlo notar.

¹⁴ Entre los betsileo, la palabra *hova* designa a los “nobles”.

¹⁵ Estoy preparando un artículo sobre el weberianismo en el desarrollo malgaches para el *Journal d'Études Rurales*.

neocolonial de Francia. La acusación, sorprendentemente cercana a las tesis de un Mamdani, atribuye a los franceses la creación de un estado multirracial que desvirtuaría el legado de la construcción política merina durante el siglo XIX. La substitución de la identidad merina (bajo el dominio de los reyes de Antananarivo) por una identidad malgache no habría podido generar ni una sociedad civil panisleña ni, consecuentemente, una concepción común del bienestar público. La *politique de races* francesa, su "divide y vencerás" antinacionalista, habría impedido que los merina actuaran como vector modernizador para el resto de grupos de la isla, que carecerían –por razones a la vez culturales y raciales– de la capacidad tanto para modernizarse por sí mismos, como para ser modernizados directamente por agentes extrainsulares, al menos con un ritmo que les permitiera sacar provecho de la globalización, en lugar de ser fatalmente desbordados y marginados por ella.

El punto de vista de los sectores federalistas es aún más difuso que en otros aspectos del debate. Aunque tienden a reivindicar algunos de los mecanismos supuestamente puestos en marcha por la *politique de races*, en general, parecen pensar que la herencia colonial ha favorecido el unitarismo y, dado que el principal contingente de "socios autóctonos" de los colonizadores se extraía del medio merina (aun a regañadientes), se inclinan por condenar tanto la herencia colonial como la política poscolonial de Francia. Incluso el período de la I República (es habitual escuchar entre los merina que entonces mandaban los *côtiers*) se considera como una oportunidad fallida, dado el centralismo estructural del estado, apenas modificado tras la independencia y perpetuado en la época de Ratsiraka (otro *côtier*); los proyectos de descentralización y las provincias autónomas de la III República tampoco habrían llegado a materializarse de manera efectiva. Tal vez lo más revelador sea que, lejos de las invocaciones a las tradiciones ancestrales, los mecanismos políticos que dicen promover no dejan de provenir de modelos occidentales

¿Solución? Dado que, irremisiblemente articulada en el sistema-mundo, Madagascar no puede sacudirse completamente el legado colonial, los etnonacionalistas sugieren seguir sus reglas del juego, pero cambiar la partida. Renunciando, al menos temporalmente, a las ambiciones panisleñas del expansionismo merina del siglo XIX¹⁶, proponen una autonomía merina plena, lo cual coincide parcialmente con las aspiraciones de los federalistas, aunque los etnonacionalistas merina vacían de todo contenido práctico al cascarón común de un hipotético estado federal. Los límites territoriales y los detalles organizativos del estado merina están por establecer, aunque, tal como dejó patente la crisis de 2002, la actual provincia de Antananarivo se antoja insuficiente, si no se le garantiza una salida al mar (por no hablar del problema de la

¹⁶ Se dice que el testamento político de Andrianampoinimerina, unificador de Imerina muerto en 1810, se resumía en una frase comunicada personalmente a su hijo y heredero, Radama I: "El límite de mi arrozal es el mar". Radama, muerto en 1828, llegó a conquistar cerca de los 2/3 de la isla.

importante población merina que habita en otras provincias). En cualquier caso, el proyecto es excluyente (el estado merina sería sólo de, por y para los merina) y se acompaña de una insistencia –de obvios visos racistas– en la “recuperación”¹⁷ de una endogamia estricta. El marco obligado de esta endogamia sería la etnia, aunque para hacerla efectiva se debería reforzar la endogamia estamental y “clánica”; el papel de los *mainity* aparece a veces de forma borrosa, pero en cualquier caso se les excluye como fuente del dinamismo merina preservado por las prácticas endogámicas.

En medio de grandes diferencias –por ejemplo, respecto a la preponderancia de la endogamia–, existen coincidencias con el federalismo, pero son poco efectivas. Esto ha sido fácil de comprobar en las crisis de la transición democrática (1991-92, 2001-2002), cuando los diferentes intentos de instauración de un sistema federal apenas tuvieron eco en el medio merina, incluidos los círculos etnonacionalistas. En realidad, etnonacionalistas y federalistas tienden a ignorarse como opciones políticas reales. Para ahondar en esa falta de coordinación, lo primero es acercarse a las respuestas antirracistas.

La respuesta antirracista. De la “trampa liberal”

Como es de esperar, desde dentro y desde fuera de la sociedad malgache han llegado respuestas condenatorias al exclusionismo tácito, potencial o incluso expreso de las versiones más radicales de la “alternativa federal”. El gradiente de radicalismo –sobre todo cuando se trata de pasar del discurso a la acción– es muy amplio, tanto entre los federalistas como entre los etnonacionalistas, y diversos indicadores (análisis electorales, sondeos sociológicos...) sugieren que las posturas extremas son muy minoritarias. Sin embargo, un análisis meramente numérico de posicionamientos bien definidos y asumidos explícitamente puede resultar muy engañoso en una sociedad como la malgache, donde los consensos y las unanimidades llamadas tradicionales (*kabary*, versión local de la *palabre* africana) pueden ser desencadenados por unas pocas opiniones influyentes¹⁸. El hecho mismo que, en una sociedad tan amante de la etiqueta como la merina, los etnonacionalistas se hayan atrevido a alzar su voz, incluso contra sus mayores, es tan significativo como las violencias, puntuales pero no menospreciables, del movimiento federalista.

La respuesta al racismo ha sido inevitablemente de carácter universalizador, desbordando con mucho el tema que la suscita. Luego, no es de extrañar que haya primado entre los *malgachissants* foráneos y, al menos a nivel formal, entre los académicos y políticos malgaches (merina en su mayoría); al fin y al cabo, en mayor

¹⁷ De hecho, diferentes estudios han revelado altos índices de endogamia en los colectivos merina, incluso urbanos, aunque es un campo de trabajo abierto.

¹⁸ Profundizo en esta cuestión en un artículo de inminente publicación.

o menor grado todos ellos son representantes locales –locales, unos por nacimiento y enculturación, otros por vocación y contrato– de un ideal de civilización universal. Ahora bien, unos y otros han tratado de casar el universalismo con la conservación de una identidad malgache distinta; dicho de otro modo, han querido armonizar una perspectiva “negacionista” con una “revaloracionista”. Este esfuerzo ha provocado revaloraciones selectivas, contradicciones y confusiones reveladoras.

Sin duda, la primera estrategia antirracista consiste en un ataque furibundo al pilar central del etnonacionalismo merina, la ecuación raza-lengua-cultura. Por encima de todo se recalca la naturaleza compuesta de las poblaciones malgaches y, en menor medida, la complejidad histórica del doblamiento de la isla. Con ello se reconoce en particular la presencia africana en el patrimonio genético de la isla –y de todas sus poblaciones, incluyendo a los merina y sus etnonacionalista–, pero se hace de un modo general, sin apenas intentar cuantificarla o distinguirla de otros aportes.¹⁹ El “enigma más bello del mundo” (como algún investigador arrebatado ha calificado al *affaire* del origen de los malgaches) se soluciona con poco más que repetir ese lema tan en boga de “todos somos mestizos”. Volveré sobre la cuestión del mestizaje, pero baste señalar que el miedo a que la ruptura de la ecuación a nivel de la isla se reproduzca en escalas fragmentarias –sakalava, mahafale, antandroy o merina– lleva a evitar cualquier análisis que pretenda descomponer esa heterogeneidad en “bloques” estudiables en sí mismos. Con tal fin, y con un prurito antibiologista clásico, se opone la diversidad física a la unidad cultural.

La inmensa mayoría de los universalizantes que atacan el racismo en la isla parten de la idea de que la cultura malgache, en tanto que constructo histórico, es fundamentalmente unitaria, aunque cristalice en distintos momentos en variantes locales, que, de todas formas, se solapan y son siempre reversibles. Algo parecido ocurriría con la lengua: pese a que algunos autores señalan que las diferencias entre las variantes dialectales del malgache son del rango de las existentes entre las lenguas romances, suelen insistir en que su confinamiento insular, provoca un continuo trasvase de influencias que convierte al malgache en una unidad lingüística dinámica. Semejante enfoque podría desembocar en una peligrosa convergencia práctica con la posición de los etnonacionalistas merina (y numerosos “proto-etnonacionalistas” antes que ellos), que mantienen la unidad cultural en la isla desde hace casi dos mil años. Póngase por caso, durante las transiciones democráticas, numerosos observadores han apostado por un potencial malgache que coincidiría a grandes rasgos con la visión

¹⁹ Unos pocos estudios, entre los años 40 y 60, trataron de demostrar el dominio asiático (nusantariano, para los etnonacionalistas) del genoma de las poblaciones isleñas, pero lo hicieron tan poco convincentemente como anteriormente lo había hecho el análisis fenotípico de algunos de los investigadores coloniales (como el propio Alfred Grandidier, padre de la “academia” en Madagascar y que, entre otros, había registrado actitudes con visos racistas en el período precolonial).

neoweberiana que los etnonacionalistas atribuyen a la sola cultura merina; ése es el segundo pilar de su posición, acompañado de efectos tales como el victimismo. Por mucho que sus caminos fuesen distintos, los universalizadores podrían acabar abogando por medidas y diseños sociales muy similares a los postulados por los etnonacionalistas. En nombre de valores supuestamente universales como las libertades y derechos individuales –supuestamente implícitos en el susodicho potencial malgache-, se podría acabar negando las iniciativas de porciones importantes de la población, y probablemente de aquéllas más alejadas de los poderes fácticos: la exclusión saldría por la puerta y entraría por la ventana.

Para conjurar este riesgo, aunque no siempre de forma consciente, los universalizadores optan por negar la existencia de un patrón malgache puro materializado en el devenir de alguno de sus supuestos grupos étnicos. Al mismo tiempo, tratan de poner éstos en entredicho o, al menos, vaciarlos de contenido. Es decir, ni los merina ni ningún otro grupo podría reclamar una mayor o más profunda malgachitud. La empresa es harto complicada y, a mi parecer, condenada al fracaso. Comentarla superaría con mucho las ambiciones de esta presentación, pero se pueden aportar algunas acotaciones que creo sugerentes. Si uno no quiere entrar en el mismo discurso esencialista que dice criticar, es forzoso acompañar la más o menos caótica comparación de variopintos marcadores culturales, con el estudio de su cristalización en relaciones de poder históricas. Dicho de otra forma, poco importa que las comunidades de la isla hayan intercambiado multidireccionalmente información si, finalmente, un grupo consigue imponer en gran medida su propia síntesis (siempre debida a algunas facciones y no a todo el presunto grupo). A nadie se le escapa que dicho grupo sería la etnia merina. Luego, es importante analizar si los merina han conseguido copar la cultura malgache a consecuencia de acaparar el poder.

La posición de los universalizadores es nítida: el *fanjakana*, el estado que arranca de la expansión merina decimonónica y se articula con las experiencias colonial y neocolonial no es en sí mismo un asunto merina. Aunque los merina sean mayoritarios en el *fanjakana*, éste aglutina a individuos y sectores no merina. Aunque en el *fanjakana* intervengan lógicas clientelares que uno podría denominar étnicas, la concepción completa del *fanjakana*, indispensable para su supervivencia, trasciende dichas lógicas; esta trascendencia se vería acentuada además con la adopción de la democracia. Por tanto, contentarse con hablar de hegemonía merina para describir las relaciones de poder en el Madagascar independiente falsearía la situación, al esconder las solidaridades interétnicas entre “notables”, que tendrían mucho que ver con el análisis de clase social o de competencia económica. Los estudios que confluyen en esta perspectiva son muy diversos. Señalaré dos. Françoise Raison-Jourde demuestra brillantemente como la expansión merina del siglo XIX no sólo se llevó a cabo a expensas de los grupos no merina, sino también, y tal vez en mayor medida, a costa de la marginación económica, social y política de una mayoría de la propia población

merina (y que se componía únicamente de *mainity*). François Roubaud, menos convincentemente, pretende negar la existencia de un "voto étnico" al analizar los resultados electorales de las últimas elecciones presidenciales.

Para comprender esta argumentación universalizadora "positiva" y sus implicaciones, es útil abordar la respuesta que da a las acusaciones que los etnonacionalistas vierten sobre la intervención francesa en la isla. Se trata de una respuesta ponderada, que reconoce los intereses inconfesables y los traumatismos del colonialismo, pero, en el fondo, no sólo absolutoria, sino defensora de la necesidad y la obligación moral continuadas de esa intervención, aunque sus formas deban cambiar (pasando de la tutela a la cooperación, en su acepción más interactiva e igualitaria). En primer lugar, aun aceptando la existencia de la *politique de races* (que recientemente ha merecido varias revisiones para poder analizar las raíces del fenómeno federalista y, en general, del etnicismo en la isla), los universalizadores apuntan con acierto que la orientación unitarista del estado francés predominó con mucho, asentándose a su vez en una concepción unitaria de la cultura isleña y en el señuelo del asimilacionismo final a la ciudadanía francesa para todos los malgaches. Aquí parecería que los universalizadores se acercan a la crítica de los federalistas, que ven una continuidad entre l'*état* colonial y el *fanjakana* independiente. Pero este acercamiento es más bien aparente. Muchos universalizadores están dispuestos admitir el sempiterno y perverso aplazamiento de la citada asimilación por parte de las autoridades coloniales, así como las posibles "adaptaciones" de esta dinámica tras la independencia. No obstante, no se trataría más que de inercias del ejercicio de cualquier poder, aminorables y condenadas a palidecer ante la introducción del ideal de ciudadanía, con sus valores universales independientes de la nacionalidad en juego, y que se considera un activo irrenunciable de la colonización francesa.

Desde esta perspectiva, Francia actuó y actúa como un vector más o menos azaroso de una civilización universal que es el producto benéfico de la evolución humana planetaria. La argumentación adopta el esquema globalizado, en el cual el estado-nación es el vínculo privilegiado entre el individuo y el género humano. El estado democrático, indisolublemente ligado a la nación en tanto que sociedad civil que controla y determina a dicho estado. El previsible –y deseable– recurso del estado-nación *malagasy* a patrones cuya experiencia puede beneficiarle se dirige hacia el modelo francés por razones de coyuntura histórica. Esa misma coyunturalidad explica que, dada su evolución en el siglo XIX, la sociedad merina, y más concretamente la "burguesía merina", constituya la cabeza de puente autóctona de esa civilización universal. Esa posición no es excluyente ni indefinida. Por una parte, la integración de no merina en el *fanjakana* y su acceso a la cultura occidental ha sido progresiva desde el principio (no existe causa esencialista alguna, léase racial) que la imposibilite. Por otra parte, dado el doble registro –occidental y malgache– de los individuos y sectores merina más activos en la isla, su misma ubicuidad los convierte en agentes

universalizadores involuntarios, imposibilitando cualquier "monopolio" étnico de la modernidad y de sus ventajas (vinculadas a la ciudadanía y los derechos universales).

Si es verdad que no siempre se expresa con el mismo entusiasmo, semejante optimismo parece digno de elogio, en particular en una sociedad con un grave déficit de desarrollo como es la malgache. Pero, sin duda, el principal problema que suscita no es un supuestamente ingenuo exceso de confianza, sino el falseamiento de las relaciones de poder en la isla y el consiguiente oscurecimiento de algunos procesos con futuro, al menos a medio plazo. Para empezar, la apuesta por una sociedad civil nacida de la construcción nacional conlleva un determinado sesgo merina (faccioso internamente) al igual que el legado colonial implica un sesgo francés. No es evidente que el primero se pueda tolerar en aras a su vinculación con una "mini-globalidad" malgache en presunto paralelo de la asociación de la cultura francesa con la civilización global. Y no lo es, entre otras cosas, porque los equilibrios de fuerzas de merina y de franceses en sus respectivos contextos, malgache y global, son muy distintos. Sólo por este hecho habría que replantearse un discurso universalizador, cuya contundencia crece de su componente antirracista, pasaporte privilegiados para cualquier mensaje social en el siglo XXI, hasta el punto de poderlo hacer inmune a las críticas.

Es indicativo que el mensaje federalista parezca generar mayor alarmismo entre los universalizadores que el discurso de los etnonacionalistas merina, pese a la mayor coherencia racista y exclusionista de éste. ¡Coherencia, que dicho sea de paso, hace que los discursos antirracistas esgrimidos frente al federalismo se construyan en buena medida como réplicas a las proposiciones del etnonacionalismo merina! Las voces de sensibilidad "periférica", críticas con el unitarismo pero no forzosamente integradas en el movimiento federalista, raramente se expresan en el "ágora" y su silencio se hace más llamativo en los momentos de crisis como la del 2002, por miedo a ser tildadas de no civilizadas, por moderados y accidentalizados que sean sus emisores. Probablemente, lo que justifica esta paradoja sea un contraste de trasfondos sociales. El trasfondo de los etnonacionalistas y el de los universalizadores es la misma sociedad urbana y ciudadana –no exclusivamente merina, pero con una alta presencia estadística de éstos. Aun a riesgo de simplificar las cosas, los segundos pueden tipificar a los primeros como una especie local de "fascistas", lo que les equipararía a los lepenistas en Francia, tal vez juzgados como rivales o indeseables por los demócratas, pero sin que eso los convierta en "otros" en un sentido radical, sin que de alguna manera dejen de ser "uno de los nuestros" (en última instancia "redimibles").

Y viceversa. La exclusión absoluta sólo puede nacer de la autodefinición étnica, pero ésta en sí misma no la produce. Habría que pensar, pues, que la etnicidad evocada por los federalistas no obedece a los mismos parámetros que la de etnonacionalistas y universalistas. Es cierto que los federalistas son occidentalizados, que comparten el

mencionado trasfondo ciudadano, pero su trasfondo social concreto, sus ancestros y familiares, frecuentemente sus lugares de infancia remiten a *backgrounds* de un tipo diferente. Si los etnonacionalistas son candidatos a fascistas, los federalistas lo son a tribalistas, con todos los terrores atávicos que despierta la idea ¡entre los propios implicados y entre los observadores! Los universalistas no pueden evitar el temor a que el federalismo pueda abrir la puerta a la "otredad" absoluta, tal vez a su pesar, con seguridad no en tanto que esencia, sino en calidad de construcción social, pero en todo caso con efectos imprevisibles y amenazadores. El etnonacionalismo no les infunde la misma ansiedad, aunque algo de todo ello se puede detectar en el seno de la sociedad merina. Es su historia la que ha atenuado o invisibilizado esa dualidad, esa historia concreta y plural que eluden tanto universalistas como etnonacionalistas y federalistas.

Identidad y historia en Madagascar

Por un capricho lingüístico (y no conozco ninguna alambicada teoría etimológica que explique convincentemente la homonimia con el castellano), el concepto de "ancestro" se expresa con la palabra malgache *razana*, *raza* en diversas variantes lingüísticas de la isla. En consonancia, el territorio humanizado se denomina *tanindrazana*, literalmente "tierra de los ancestros". Esta expresión puede referirse tanto a los terrenos de una familia, como a las tierras comunes de lo que llamaríamos clan (*firazanana* o simplemente *razana*) o al territorio nacional, evocando la "patria" de las lenguas romances. El contenido y alcance concretos de la expresión depende de los interlocutores involucrados en cada situación de uso. Lo más interesante es que estos usos remiten a una cierta indiferenciación de los criterios espaciales y de filiación y, lo que resulta tal vez más decisivo, que tanto el territorio como el individuo se conciben siempre en un contexto colectivo, dado que los *razana* nunca son exclusivos de una persona.

Como es de suponer, los *razana* y sus respectivos *tanindrazana* han ido evolucionando históricamente. Han experimentado procesos de expansión y extinción, de fisión y fusión, se han diluido en otros grupos o se han articulado para conformar unidades mayores sin perder su personalidad. En cualquier caso, la primera referencia identitaria colectiva viene dada en Madagascar por los *razana* rastreables por la memoria local, apelando a estructuras que los antropólogos han traducido como "linaje" y "clan". La otra gran referencia colectiva, la que los mismos antropólogos denominan "etnia" o "grupo étnico", carece de significante autóctono inequívoco para designarla, pero sí de un referente diferenciador: es el *fomba*, la costumbre, (o el *didindrazana* o *lilindraza*, la "ley de los antepasados"). Aunque aplicable en círculos más restringidos, la línea máxima referenciada por el *fomba* suele coincidir con lo que llamamos "etnia"; en ocasiones esa delimitación responde a una unificación política en un momento histórico, por breve que fuese, mientras que otras veces indica un

estilo de vida diferenciado en el tiempo. Históricamente no existía una palabra para unir a toda la población de la isla. El uso de la palabra *fiherenana* para expresar la idea de “nación”, referida prácticamente siempre al conjunto malgache, es reciente; arrancando como mucho en el siglo XIX, se generaliza con la independencia. Tampoco existía un *fomban'ny malagasy* considerado como tal, y cuando se hace referencia a él siempre es en oposición a un todavía más vago *fomban'ny vazaha*, “costumbre de los extranjeros”: antes de la colonización, ni unidad política ni estilo de vida painsleño netamente diferenciado.

¿No tiene, pues, sentido hablar de unidad cultural malgache? Sí lo tiene, pero sólo en tanto que *continuum* histórico, es decir, en tanto que marco de intercambio privilegiado entre las poblaciones de la isla (privilegio altamente favorecido por la insularidad). Todo hace pensar que las hablas austronesias que se convertirían en la lengua malgache se conservaron al ser vehiculadas como *lingua franca* entre comunidades heterogéneas establecida en la isla. El proceso sería coetáneo e imbricado con la bantuización y con la inclusión de Madagascar en el complejo circuito comercial del Índico occidental²⁰. En este escenario, las reivindicaciones de pureza aducidas por los etnonacionalista (y, mucho menos claramente, por los federalista) son poco explicativas. Pero tampoco lo es el mestizaje generalizado de los universalistas. En primer lugar, la identificación como “mestizo” exige la preexistencia de “puros”, lo que no deja de provocar una contradicción que no es un simple juego sofista. En segundo lugar, una vez aceptado el carácter compuesto de todo grupo humano, conviene analizar las continuidades que presentan las combinaciones existentes, su durabilidad, por mucho que no sea una permanencia estática ni incontaminada; el canto al mestizaje en sí mismo no aporta nada a este análisis.

En Madagascar, se pueden distinguir trayectorias sakalava, bestimisaraka, mahafale o merina; y se pueden distinguir hasta la actualidad. Los términos no ofrecen significados inmutables y también implican otras trayectorias internas, no siempre armoniosas (familias, clanes, género, estamentos...) ni siempre circunscritas al supuesto *limes* étnico (parentesco ficticio, religión...). Pero esa pluralidad no niega ni la legitimidad ni la pertinencia analítica de las categorías étnicas. La definición interna de esas categorías recurre en ocasiones a líneas de fractura que se pueden interpretar como raciales: los *mainity* entre los merina, los *mako* entre los sakalava... Ahora bien, estas distinciones se enmarcan en un proceso de integración / exclusión mucho más amplio, que incluye muchos otros factores: el reconocimiento de una dependencia pasada (como la esclavitud) o la falta de lazos con los espíritus locales pesan más que cualquier supuesto “biologismo autóctono”. Sólo se puede igualar el genealogismo

²⁰ Traté este tema de los orígenes malgaches en una ponencia presentada en un congreso celebrado en Dakar, en 1996, alrededor de la noción de unidad cultural africana. Ahora he vuelto a ese trabajo para poder publicarlo actualizado en Madagascar.

del sistema de *razana* en Madagascar con un biologismo racista si se prescinde de observar cómo ha funcionado históricamente. Esa mirada revela un importante dinamismo en las categorizaciones, remitiendo a esas magníficas síntesis de lo que nosotros llamamos “social” y “natural” que operan en las sociedades con inclinaciones holistas. También el racismo supuestamente dominante en la oposición merina / *côtier* es todavía más reciente que la propia oposición (s. XIX); por lo general, esta división se ha entendido en clave política (negociable y reversible), no biológica. Las tendencias a la fijación biológica-racista se sincronizan con la liberación individual atribuida a la colonización y su legado. Da que pensar.

En el fondo, la negación de la ecuación raza-lengua-cultura es mucho más compleja de lo que los universalistas pretenden y en absoluto se adecua a su famosa contraposición de diversidad física y unidad cultural. O al menos, hay que explicar qué se entiende por dicha unidad: ¿es que alguien pretende que estudiando a fondo la sociedad del Segrià (una comarca en el sudoeste de Catalunya, a su vez en el noreste de España, que ocupa el sudoeste de Europa) podremos entender lo que ocurre en un pueblo de las Ardenas? ¿o que, al proclamar la humanidad de sus respectivos habitantes, podemos hacer caso omiso de las formas de actuación colectiva de unos y otros, formas que se han construido históricamente y no en un gabinete de diseño social, que implican a personas concretas y no sólo a ideas? ¿Demagogia? Quizás, aunque no sé muy bien a quien adulo. Un colega malgache me confió que “aunque Madagascar sea físicamente una isla, socialmente es un archipiélago”²¹. Y socialmente quiere decir culturalmente y políticamente y...

La casi coincidencia de etnonacionalistas y universalistas en apostar por un potencial malgache-merina es sugerente. La similitud en la descripción de dicho potencial, su aceptación por bandos aparentemente separados por el anatema racista responde a que dicho potencial se mide con el rasero del progreso occidental. Algo parecido podría ocurrir con los federalistas. Al fin y al cabo, los modelos que evocan también son occidentales y democráticos, y las balizas territoriales con las que cuartejan su estado federal son las fronteras de los *faritany*, herederos directos de las “provincias” coloniales, de escasa coherencia étnica, con la excepción matizable del *faritany* de Antananarivo, significativamente considerado como un “feudo merina”²². El problema no es, pues, el discurso, opinable pero también homologable en la ortodoxia politológica global. Pero tampoco lo es el racismo más o menos implícito que puede acabar infectando dicho discurso: todos los nacionalismos han tenido dicho compañero de equipaje en algún momento y ésa se ha probado una tara grave pero corregible (algo de esta comprensión hay en algunas críticas universalistas al etnonacionalismo).

²¹ Comunicación personal de Manassé Esoavelomandroso.

²² Esta excepción relativa merece sin duda una atención detallada que yo aquí no puedo ofrecerle.

¿Dónde reside entonces el problema del federalismo, susceptible según sus críticos de invocar los fantasmas del tribalismo?

Quizás el problema no resida en lugar alguno, sino que tenga que ver con el auditorio que reciba dicho mensaje. Cuando éste resuena en la arena política “nacional”, con sus instituciones y asambleas, no deja de ser una opción más, negociable, apreciada o denostada por las diferentes facciones, pero comprensible y, en principio, legítima²³. Ahora bien, la doctrina federalista que se podría escuchar en la Asamblea Nacional, también se dejaría oír ante otras audiencias. Y la repulsa a sus hipotéticos efectos se centra precisamente en la reacción que pueda provocar entre esas audiencias. Simplificando, da la impresión como si los efectos del racismo entre los merina se juzgaran a priori menos desestructurantes que los efectos del racismo *côtier*, en sus distintas variedades. Se trata de saber cómo se puede reapropiar (y traducir) el discurso federalista esa “mayoría silenciosa” a la que tanto aluden los medios de comunicación en vísperas de todo proceso electoral, esa población rural, más omnipresente y supuestamente “más rural” fuera de Imerina, aunque también podríamos considerar “mudas” a los desheredados urbanos, incluyendo a grandes contingentes *mainty*.

Si ¡como parece obligado! se descarta la argumentación biologista para explicar las sombrías expectativas depositadas sobre estas audiencias provincianas, hay que ir a parar a su historia y ésta es muy aleccionadora. No hay que engañarse: la asimilación de mensajes universalistas se ve extraordinariamente facilitada por una enculturación, o aculturación, occidentalizadores, ya que Occidente pone el código y en buena medida el contenido de los supuestos universales. La occidentalización precolonial merina durante el siglo XIX no tiene comparación en la isla, con la excepción más bien forzada de los betsileo, vecinos sureños de los merina en las Tierras Altas (no en vano entre los dos continúan sumando la mayoría de los cristianos y una gran parte de los alfabetizados de la isla). De ahí el miedo a que un mensaje como el federal, aun emitido por elementos occidentalizados, se viese fatalmente traducido en claves que pudieran reavivar formas de solidaridades tradicionales jerarquizadas, condenadas por el colonialismo y sus secuelas. Esas solidaridades prescindirían del bien común a escala isleña y no asumirían la defensa de los derechos y libertades universales.

La inquietud parece injustificada ya que la “mayoría silenciosa” acude a votar en una proporción apreciable y lo suele hacer sin estridencias revolucionarias,

²³ La cuestión de las violencias perpetradas por los federalistas es compleja y la he tratado parcialmente en otro lugar. En cualquier caso, hay que matizar la magnitud de esta violencia, en general muy controlada, con algunas excepciones, sobre todo en la región de Ansiranana (sacudida por las mafias de la vainilla) e instrumentalizada –cuando no producida directamente– por facciones locales con grandes intereses en los sucesivos regímenes ratsirakistas (Ratsiraka, presidente 1975-1992, 1997-2001).

aparentemente “a favor del viento”, es decir, del mismo candidato impulsado por las masas urbanas. Este resultado pone en duda la presunción de una fácil manipulación de las poblaciones locales por las argumentaciones federalistas, con o sin infiltraciones ratsirakistas. También hace más sospechosa la demonización del federalismo, ¡por no hablar de la escasísima confianza en la democracia que demuestra! No hay poca carga de “culturalismo” malentendido en esta desconfianza supuestamente universalista que parece esconder intereses inconfesables. Por una parte, se pretende eliminar una alternativa política que podría llegar a ser legítima (y aquí estamos ante una estrategia de élites facciosas). Pero, por otra parte, ese acoso al federalismo permite desviar “honorablemente” la verdadera meta: el “control” de la limitada participación de esa mayoría silenciosa ya no en el proceso electoral, sino en la “vida civil”. En el actual contexto democrático (y en las elecciones-plebiscito anteriores), esa mayoría silenciosa otorga legitimidad a cambio de... casi nada. Interesa ese “casi”.

Es evidente que el estado prácticamente no puede ofrecer nada a las poblaciones locales, exceptuando una articulación potencial –siempre personalizada– y, sobre todo, su ausencia –que permite una cierta autonomía local–. Esta línea puede alejarse del tema central de la ponencia, así que baste con indicar que la mayor parte de los malgaches, incluidos los académicos, mantiene que esas supuestamente temidas solidaridades étnicas y clánicas están y siempre han estado activas; no son “fósiles culturales”, se enlazan con otros ámbitos de la isla y implican a numerosos individuos más que “aceptablemente” occidentalizados! Es cierto que en estos últimos ambientes, esa presencia se vive a menudo un tanto discretamente, en privado sin serlo propiamente. Economistas y antropólogos las han situado en una cierta “esfera informal”, que, en general ha sido considerada como marginal o subsidiaria, sobre todo en el análisis político y cuando se refiere a grupos con poca presencia en el estado. Sólo un puñado de *malgachisants* (en modo algunos sospechosos de veleidades reaccionarias) convierte las mencionadas solidaridades en la espinada del archipiélago *malagasy*. El peligro del federalismo no residiría en que pudiera reavivar dichas solidaridades, sino en que pudiese conferirles mayor autonomía y estimular nuevas relaciones con el mundo formal, tal vez incluso que las pudiera hacer saltar a la arena política.

El antirracismo es un componente más de un discurso universalista que, negando explícitamente la legitimidad e incluso la existencia de las identidades diferenciadas en la isla, lo que hace en realidad es contribuir a mantener un pluralismo “invisible”. Naturalmente, entre los “visibles”, occidentalizados, gente del *fanjakana*, se pueden observar desigualdades: probablemente nadie ha sacado más provecho en este campo que las élites merina, pese a su victimismo (el federalismo respondería a una muy vaga estrategia que podría apuntar hacia un aumento de la entrada de élites periféricas en la visibilidad). Pero este juego visible / invisible no es una simple historia de marginación; tal vez ni siquiera es *principalmente* una historia de marginación.

Desde la intensificación del contacto con Occidente (especialmente desde el siglo XIX), las diferentes comunidades malgaches han adoptado distintas estrategias al respecto. Aunque nunca homogéneas ni exclusivas (entre otras cosas para facilitar alternativas más o menos ocasionales), se pueden distinguir tendencias dominantes entre las distintas etnias: En algunas (tan diferentes como los sakalava, los tandroy o los tañala), se detecta un distanciamiento sistemático respecto al estado. Ese distanciamiento es parcialmente forzado, debido a que las élites de Antananarivo y sus limitados socios en provincias han tendido a acaparar el espacio estatal desde los tiempos de la colonia (en continuidad con su expansionismo decimonónico, en lo político y en lo económico); no se trata de una disputa menor, ya que, en el modelo desarrollista postcolonial, se otorga al estado el rol de motor privilegiado en la producción de riqueza (internacionalmente homologable) y en la renovación del tejido social. No obstante, el distanciamiento del estado (que se convierte en subsidiario en las dinámicas sociales de dichas comunidades) también entraña una opción utilitaria ante lo limitado del "pastel desarrollista": la mentira acerca del potencial malgache-merina es que pueda generalizar fácilmente entre las poblaciones de la isla el bienestar de las sociedades desarrolladas²⁴. Ante semejante fiasco cotidiano (la oferta y las decepciones son permanentes) no es raro que se deje la puerta abierta a otros potenciales, que acaban siendo los más actualizados por la mayor parte de la población. Pese a las reiteradas y evidentes adaptaciones que presentan, dichos potenciales proyectan estrategias de *longue durée* que podríamos calificar de no maximizadoras (a diferencia del modelo de progreso occidental); esta continuidad y su fuerte referencia endógena permite denominarlas "tradicionales".

La complejidad desvelada a partir del acercamiento a la polémica sobre el racismo en Madagascar afecta, e ilumina, uno de los puntos del debate, la responsabilidad de la antigua metrópoli. Más allá de los múltiples traumas humanos y de la articulación perversa en el sistema internacional que propició el colonialismo, está claro que la configuración de una gente del *fanjakana* (con sus desequilibrios étnicos y sociales) contó con la connivencia de los franceses. En su calidad de vector globalizador (y formalizador) colonial y postcolonial, los franceses fueron, y son, los grandes adalides de un nuevo mundo formal y de su aparente monopolio de la *res publica*. En contra de un cierto rousseaunismo, la homogeneización cultural es una estrategia que puede

²⁴ Otra vez se abre un tema "largo". La imposibilidad de generalizar la realización a medio plazo del potencial malgache (escasamente debatible pese al optimismo formal de no pocos) arrastra consigo una de las críticas al federalismo: su supuesta inviabilidad económica. La equiparación de las prestaciones de los estados africanos con las de los países ricos presenta problemas similares tanto si el modelo es centralista como descentralizado o federal. En todos los casos, se requieren adaptaciones locales e inventiva, pero la alternativa descentralizada (más de acorde con el principio federal) se adecua más a las nuevas tendencias de la cooperación, con su insistencia en la participación y el empoderamiento de las poblaciones locales. Sólo por eso merecería ser explorada abiertamente, lo que además permitiría depurar las manipulaciones a las que ha dado lugar, sobre todo por los partidarios de Ratsiraka.

ser discutida (y por tanto defendida), pero siempre en términos de ventajas y desventajas, no de imperativos categóricos. De lo contrario, se producen efectos insospechados.

Por ejemplo: la abolición por decreto de la esclavitud (una teórica conquista de la acción civilizadora colonial), asociada a la introducción de una cultura escrita que se organiza a partir de registros formalizados y "objetivados", ha contribuido a fijar el estatus de "antiguo esclavo" hasta extremos impensables en las sociedades tradicionales. En éstas, y en función de las vicisitudes históricas, en un intervalo generacional limitado, los dependientes podían ser absorbidos por los antiguos amos, al igual que los extranjeros podían convertirse en *tompontany*, dueños de la tierra. Esta imposición de un nuevo sistema de integración no se acompañaba de la garantía de accesos equiparables y negociables a los recursos y al espacio público, sino que, sobre todo, generaba un desdoblamiento de las relaciones sociales y amenazaba con introducir elementos extraños (como el racismo biologista) en las categorías tradicionales, siempre vigentes al continuar siendo útiles. Los efectos son de lo más diverso (quienes detentan el poder formal sacan provecho, pero los demás no se quedan quietos) y no está claro que exista una alternativa al juego entre visibilidad e invisibilidad. En cualquier caso, lo que siempre resulta contraproducente es ignorar dicho juego o actuar como si uno de los bandos lo hubiese perdido de antemano, sin tener pruebas de ello y sin poner fecha final a la partida. La apelación moral, el compromiso con unos valores humanos presuntamente universales en poco afecta a las consecuencias de semejante ceguera.

Algunas generalizaciones eventuales (y breves)

Uno no puede sino interrogarse sobre por qué el relativismo cultural (o el multiculturalismo, estrechamente unido a las mencionadas estrategias "revaloracionistas"), bajo la acusación más o menos velada de racismo, provoca tanto miedo cuando tan a menudo se refiere a sociedades o comunidades marginadas o minoritarias. El miedo a los "pequeños" es siempre un miedo culpable. El talón de Aquiles científico del culturalismo no es su racismo, sino su inclinación idealista. Sin embargo, el idealismo ha cautivado a pensamientos tan variados como el estructuralismo, la dialéctica (a la que tanto han recurrido los presuntos materialistas marxistas) o la bioética. No por ello se los ha acusado de racistas. De hecho, el debate en torno al idealismo pondría en un brete a más de uno de los que critican el culturalismo.

El racismo está incrustado en la expansión occidental que acompañó a la formación del nacionalismo europeo, sobre todo durante el siglo XIX. La estructuración coetánea de la ciencia moderna favoreció la biologización del racismo. Autores anteriores, incluidos los cantores del "buen salvaje" como el mismísimo Rousseau, pudieron ser racistas sin que tal calificativo comportase las esclavitudes morales y

metodológicas que se le atribuyen hoy en día. ¿Por qué? Porque no establecían una barrera infranqueable entre lo racial y lo político, entre lo natural y lo cultural. El paso de una a otra era una pura coyuntura histórica, indefinidamente acelerable en la concepción de Locke sobre la mente como un “gabinete vacío”. Ahora, nuestras concepciones (y nuestra crítica a la noción de raza) son otras, pero en algunos aspectos las consecuencias prácticas se continúan acomodando a los parámetros ilustrados. Curiosamente, los *razana* malgaches, en las antípodas de la modernidad anunciada por la Ilustración, manifiestan la misma plasticidad. ¿Por qué entonces el alarmismo antirracista ante discursos como el federalismo o, incluso, el etnonacionalismo merina, si lo más probable es que vayan a ser leídos en la clave elástica de los *razana*?

A partir del ejemplo de Madagascar, he intentado apuntar algunos de los intereses inconfesables o, simplemente, acallados que pueden explicar ese alarmismo. Me gustaría lanzar algunas generalizaciones para su reflexión y contraste. Y perdonadme el tono de la perorata, pero la alusión al racismo invoca irresistiblemente la noción de culpa y uno no puede evitar el jugar con las herramientas culturales propias. El pecado del colonialismo no fue la invención de las etnias, bajo un sustrato racista, tal como quiere la prepotencia deconstructista. Más allá de lo adecuado de la denominación, el pecado fue reformularlas en términos esencialistas comprensibles para los occidentales para luego negarles cualquier validez política; con ello, negaban la expresión de los colonizados en los términos que éstos dominaban. Y esta negación la comparten universalista, instrumentalistas y anticoloniales del más variado pelaje.

El moderno modelo occidental de derechos y deberes, cristalizado en la democracia parlamentaria, parte de la igualdad individual. Pero es una falsa igualdad. Las construcciones normativas derivadas están plagadas de falsedades: ¿quién cree en la garantía constitucional a una vivienda digna? ¿cómo se justifica la exclusión de los no nacionales o de los no europeos o de los no humanos? ¿qué decir de las innumerables exclusiones fácticas de los menos favorecidos económicamente? Se podría objetar razonablemente que la democracia es un ideal consensuado, siempre por afinar y cuyos mecanismos están sujetos a una perpetua negociación. En tal caso ¿por qué no admitir la concurrencia política de modelos que no parten de una falsa igualdad, sino de una diferencia, en parte real y en parte falseada, pero asumida, jerarquizada? El tan temido culturalismo en el discurso político (y el racismo es quizás la baza más fuerte de tal temor) no deja de ser reversible por definición. No importa el idealismo fijista con el que se formule: si necesita proselitismo es que es móvil.

Al fin y al cabo, las soluciones sociales adoptadas dependerán en cada momento de la oferta de cada modelo, una oferta evaluable por parte de las personas concretas. ¿Podemos descartar esa evaluación en nombre de la democracia? ¿Desde luego que podemos, se está haciendo! ¿Pero semejante orientación ha asegurado un mayor bienestar o una interiorización del patrón supuestamente universal? Lo cierto es que

en numerosas sociedades africanas, las malgaches entre ellas, el contacto total con el Occidente universalizador ha arrojado unos frutos de los que no cabe presumir. Debería resultar evidente que las poblaciones afectadas han tenido que recurrir a otros modelos (no de manera excluyente, pero sí sistemática). Si parece un error político gravísimo ignorarlos o tratar de domesticarlos (véanse algunas iniciativas recientes por parte del Banco Mundial, entre otros), en el campo de la ciencia, el error es tan monumental que la palabra pecado reaflore, casi sin querer. Quizás una parte de la verdad (ya inevitablemente con minúsculas) esté "aquí dentro", tal como quieren místicos, filántropos, biólogos o politólogos, pero, sin duda, otra parte está "ahí fuera". Y para verla, hay que abrir los ojos. Veremos fenotipos, estadísticas, diacronías, incluso ideas (sí, se ven), pero las veremos encarnadas, materializadas en personas que las explican y las usan en el tiempo. Y nuestros propios usos y explicaciones deberán responder a esa experiencia, a lo que discutimos que es, y no a lo que sabemos que debería ser.