

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

# IMAGINARIOS DEL ANTICOLONIALISMO CARIBEÑO DEL SIGLO XX

MARGARITA AURORA VARGAS CANALES  
(Coordinadora)



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

*Secretario General*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretario de Desarrollo Institucional*

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

*Coordinador de Humanidades*

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Académico*

Dr. Mario Vázquez Olivera

*Secretario Técnico*

Mtro. Felipe Flores González

*Jefe de Publicaciones*

Mtro. Ricardo Martínez Luna

IMAGINARIOS DEL ANTICOLONIALISMO  
CARIBEÑO DEL SIGLO XX

COLECCIÓN  
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
19

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

# IMAGINARIOS DEL ANTICOLONIALISMO CARIBEÑO DEL SIGLO XX

Margarita Aurora Vargas Canales  
(coordinadora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2016

La edición de este libro se logró con el respaldo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), a través del proyecto PAPIIT IN 401815 “El pensamiento anticolonialista en el Caribe insular francófono de 1950-1982”.

F2183.I53

2016 Imaginarios del anticolonialismo caribeño del siglo XX / Margarita Aurora Vargas Canales (coordinadora). -- Primera edición.  
217 páginas. -- (Colección historia de América Latina y el Caribe ; 19).

ISBN: 978-607-02-8139-6

1. Movimientos anti-imperialistas -- Caribe -- Historia -- Siglo XX. 2. Caribe (Región) -- Política y gobierno -- Siglo XX. I. Vargas Canales, Margarita, editor. II. Serie.

*Diseño de la cubierta:* Mercedes Torres Serratos

Primera edición: julio de 2016

Fecha de edición: 1 de julio de 2016

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,  
C.P. 04510, Ciudad de México

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Torre II de Humanidades, 8o piso,  
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México  
[www.cialc.unam.mx](http://www.cialc.unam.mx)

ISBN: 978-607-02-8139-6

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

*Margarita Aurora Vargas Canales* . . . . . 9

El imaginario antillano: conquista del anticolonialismo  
para el siglo xx

*Claudia Fernanda Barrera Castañeda* . . . . . 13

Caribbean Sartre

*Gerardo de la Fuente Lora*. . . . . 41

Convergencias: una cartografía de lo sensible en la Amazonía  
de ultramar

*Marcela Landazábal Mora* . . . . . 61

Estética de la resistencia y afirmación en la novelística  
de Jacques Stephen Alexis

*Edith Aurora Rebolledo Garrido* . . . . . 93

Haití: las grietas capitales

*Margarita Aurora Vargas Canales* . . . . . 121

El origen del pensamiento anticolonial en Trinidad y Tobago. A. A. Cipriani <i>Juan M. de la Serna H.</i> . . . . .	145
Daniel Chavarría y su estrategia vital e intertextual <i>Claudia Araceli González Pérez.</i> . . . . .	163
Construcciones en torno a la raza/etnia de 1950 a 1982. El caribe insular en relación al subcontinente latinoamericano <i>Aída Díaz-Tendero Bollain.</i> . . . . .	191
DIRECTORIO DE COLABORADORES. . . . .	215

## PRESENTACIÓN

El Caribe es esa región geográfica nombrada por los primeros conquistadores españoles como: *Antilia: Antillas* a las islas; y al mar, el *Mar de las Antillas*. Posteriormente, con la llegada de los ingleses, al mar se le comenzó a llamar *Mar de los caribes*, en referencia a los indios que allí vivían. Algunos estudiosos afirman que *caribee* es un anglicismo de *galibi*, como los caribes se designaban a sí mismos, y que de ahí procede el nombre.

Las coordenadas geográficas de este mar lo ubican en el Canal de Yucatán (una línea que une el faro de Cabo Catoche con el faro a la luz del Cabo de San Antonio, en Cuba); en el norte, en el Paso de los Vientos, una línea que une Punta Caleta y Punta Perla, en Haití; en el Canal de la Mona, una línea que une Cabo Engaño y el extremo de Agujereada, en Puerto Rico. En cuanto a los límites orientales: desde la Punta San Diego (Puerto Rico) hacia el norte a lo largo del mismo meridiano (65° 39' 0) a la línea 100 bazas, y desde allí hacia el este y hacia el sur,<sup>1</sup> de tal manera que todas las islas, bancos de arena y aguas someras de las Antillas Menores están incluidas en el Mar Caribe hasta la punta Galera (extremo noreste de la isla de Trinidad) desde la punta Galera a través de Trinidad a Punta Galeota (extremo sureste), y de allí a Punta Baja, en Venezuela.

<sup>1</sup> International Hydrographic Organization (IHO), *Limits of Oceans and Seas*, Monte Carlo (3ª ed.), Mónaco, 1953.

De lo anterior se desprende que en un sentido estrictamente geográfico el Mar Caribe comprende también las costas de Venezuela. Islas y continente, el Caribe es, desde el siglo *xvi* y quizá desde siempre, un vasto reservorio cultural de intercambios y tránsitos económicos, migratorios y culturales, pero también una constante disputa por los imperios coloniales y, luego, por las potencias hegemónicas, hasta nuestros días.

Es en este contexto de hegemonías en disputa en el Caribe que, durante el siglo *xx*, surgen movimientos, ideas y pensadores que se cuestionan sobre la situación política, social y cultural de sus pueblos. Algunos buscan mejores condiciones dentro del seno de la metrópoli; otros proponen federaciones; hay quienes, por otro lado, recurren a la independencia y quienes, a su vez, denuncian la presencia de los Estados Unidos como una nueva forma de colonialismo.

El presente libro indaga en los imaginarios del anticolonialismo caribeño del siglo *xx*. Está conformado por ocho capítulos donde, desde diferentes perspectivas disciplinarias, se aborda el tema. Todos los autores son miembros del proyecto de investigación “El pensamiento anticolonialista en el Caribe insular francófono: 1950-1982” (PAPIIT IN 401815), que cuenta con financiamiento de la Dirección General de Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, y éste es el resultado de un primer año de trabajo.

La obra comienza con el capítulo de Claudia Fernanda Barrera, en el cual se aborda el pensamiento filosófico del escritor e independentista martiniquense Édouard Glissant. Desde dónde Glissant propone interpretar el anticolonialismo y cómo vincula lo sensorial con lo político para ofrecernos lo que él ha llamado una poética de la relación, es lo que la autora va indagando, construyendo y analizando con el propósito de ofrecer al lector una mirada sugerente sobre la obra de uno de los pensadores caribeños más significativos del siglo *xx*.

Para continuar con el pensamiento filosófico anticolonialista en el Caribe, Gerardo de la Fuente presenta un atractivo texto sobre Jean-Paul Sartre y su relación con el movimiento de la negritud, en el que el pensador francés dialoga con las vías emancipadoras propuestas por los caribeños a través del lenguaje llevado hasta el límite.

Si el lenguaje ha sido una forma de dominación y de emancipación en el Caribe, también lo es la cartografía. Marcela Landazábal Mora, en ese sentido, ofrece una mirada a los imaginarios generados en la Guayana Francesa —cómo ha sido localizada, retratada, ubicada y recreada esa vasta región (por cierto, poco abordada en los estudios latinoamericanos)—, situada en la selva amazónica. Landazábal Mora analiza estas distintas miradas y su imbricación con el hecho de que se trata de un territorio de ultramar de Francia.

El estallido del lenguaje como propuesta emancipatoria se presenta en el escritor haitiano Jacques Stephan-Alexis y en su novela *En un abrir y cerrar de ojos* (1959), tema abordado en el trabajo de Edith Aurora Rebolledo. Por otra parte, las nuevas formas de colonialismo en este país son analizadas en el capítulo “Haití: las grietas capitales”, elaborado por quien suscribe esta presentación.

El Caribe no francófono ha producido, a través de sus literatos, intelectuales, sindicalistas y líderes políticos, un vasto pensamiento anticolonial; tal es el caso del dirigente político y líder sindicalista trinitario Arthur Andrew Cipriani, tema abordado por Juan Manuel de la Serna.

Cuba no podía faltar en este panorámico recorrido del anticolonialismo caribeño; por esta razón, se presenta el texto de Claudia González, en el cual ofrece una mirada a la obra de Daniel Chavarría y sus estrategias narrativas para hacer de la palabra también un arma de lucha dentro de una poética que la autora denomina *de la vitalidad*.

Cierra este libro el capítulo de Aída Díaz-Tendero referente a las construcciones en torno a la raza/etnia en el Caribe insular de la segunda mitad del siglo xx; ahí, se proporciona una reflexión, desde las ciencias sociales, de uno de los temas más acuciantes tanto en América Latina como en el Caribe y, de alguna manera, en todo pueblo que fue colonizado.

El Caribe, esa vasta región circundada de mar, sigue palpitando, luchando, levantándose tras huracanes y terremotos; sus escritores e intelectuales se siguen cuestionando, denunciando y construyendo estrategias de lucha. El pensamiento anticolonial sigue vigente en muchos de ellos: a veces como un susurro —incluso como un silencio—, o como la palabra nocturna del guyanés Bertène Juminer; en otras

ocasiones, como un grito, o como un estallido en el caso del martiniquense Édouard Glissant. Los Pueblos del Mar a los que alude Antonio Benítez-Rojo y el mismo Glissant poseen una cultura vigorosa que pugna por encontrar una forma de relación donde su poética pueda escuchar su propio ritmo.

*Margarita Aurora Vargas Canales*

# EL IMAGINARIO ANTILLANO: CONQUISTA DEL ANTICOLONIALISMO PARA EL SIGLO XX

Claudia Fernanda Barrera Castañeda  
*Universidad del Atlántico, Colombia*

## LA PERSPECTIVA EUROPEA SOBRE EL ANTICOLONIALISMO

El gran problema que se plantea a la hora de pensar el tema del anticolonialismo es la definición de la perspectiva desde la cual se enfoca. En el caso específico del Caribe o las Antillas, la cuestión siempre estuvo en el hecho de que el anticolonialismo fue pensado inicialmente desde el punto de vista de los europeos. Como es bien sabido por todos aquellos que han estudiado el fenómeno, el primer europeo que se opuso a los excesos derivados de la Colonia fue fray Bartolomé de las Casas. En su *Brevísima destrucción de las indias*, de las Casas denuncia el maltrato y las vejaciones de las cuales fueron víctimas los indígenas, destinados a sostener la economía de la plantación como fundamento económico y social de las zonas conquistadas en el Caribe. No sólo protestó en contra de la crueldad del trato dado a los indígenas, sino que cuestionó el fundamento mismo del régimen colonial:

De Las Casas, para defender la vida y los bienes de los indios, recordaba al soberano que la única justificación de la conquista residía en la misión

confiada a los españoles para convertir a los indios. Las propiedades y los derechos de los indios no podían, pues, resultar afectados por la conquista; aún más, en la medida que las tierras ocupadas habían sido anexionadas a la Corona, sus habitantes se convertían en súbditos españoles y en beneficiarios, por tal título, de los mismos derechos y protecciones que los demás súbditos del rey.<sup>1</sup>

Más adelante, en el segundo *Memorial al rey*, de las Casas afirma que la evangelización debe ser el centro de la conquista y que la libertad anterior, de la cual gozaban los antiguos habitantes de los territorios conquistados, no debe ser abolida por la conquista. Siendo así, queda implícito el derecho de insurrección y, en ningún caso, anexa la esclavitud a la evangelización.

Los países colonizadores combatieron entre sí por la hegemonía de la zona del Caribe y ejecutaron la erradicación de los antiguos pobladores precolombinos arahuacos, los taínos y los caribes, hasta el posterior advenimiento de las poblaciones de africanos; y así el anticolonialismo europeo incide en el Caribe, en un principio, para menguar y apaciguar los desmanes de la máquina colonizadora:

El anticolonialismo de los europeos no impidió que se desarrollase una colonización; pero pudo corregir algunos de sus excesos y, sobre todo, demostró que la colonización llevaba en su seno el germen de su propia destrucción. Una lección que los colonizados comprendieron muy rápidamente cuando aprendieron, frecuentemente gracias a nosotros, a descifrar nuestra historia común.<sup>2</sup>

En este contexto, aparecieron posteriormente otras corrientes de pensamiento anticolonialista de cortes liberales, y socialistas-marxistas, abogando por una disminución en el rigor con el que eran tratados los pueblos oprimidos, pero que a la larga se mostraban conformes

<sup>1</sup> Marcel Merle y Roberto Mesa, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

con la permanencia de los colonizadores en las tierras del nuevo continente. El pensamiento europeo generó, pues, el anticolonialismo, aunque para justificar la hegemonía del pensamiento político como condición universalista de los padecimientos humanos por la explotación y humillación, tanto de los indígenas y raza negra mediante la esclavitud como misión de desarrollo de las colonias. El siguiente trabajo contrapone al anticolonialismo europeo el preconizado por los autores martiniqueses, desde Aimé Césaire hasta Édouard Glissant y sus herederos, pues Martinica concentra unas condiciones espaciales, culturales y sincréticas con las cuales se puede pensar el colonialismo y el anticolonialismo, no tan sólo como opuestos binarios o desde una sola perspectiva, como “historia común”.

Efectivamente, hablar desde el presente del Caribe y de las prácticas decolonizadoras de sus artistas y pensadores, permite ver una nueva militancia más allá de lo político. En este sentido, existe la preocupación constante por combatir los efectos de la asimilación eurocéntrica, presente aún en nuestros días, y por plantear una definición de sí mismos de acuerdo a toda esa red de relaciones que las islas del Caribe establecen entre sí, fundamentalmente gracias a la historia y a la producción literaria. Por esta razón, se hace necesario un breve repaso de la historia de Martinica, isla tópico de inspiración, que por más pequeña que sea, se apropia de sus valores estéticos. Por lo tanto, se trata de entender cómo el emerger del pensamiento insular se injerta al continental, y cómo la repercusión de *la relación* va a forjar un nuevo imaginario. Desde esta perspectiva inicial (y a sabiendas de que es gracias al conocimiento de la conformación histórica de la zona, marcada por la llegada de los barcos negreros y de otros grupos étnicos procedentes de Asia, Medio-Oriente, hindúes a partir del siglo XIX, además de los colonos europeos) es que se puede reagrupar el aporte de los pensadores de las Antillas francesas, de cara a sus propias expectativas y a las necesidades del mundo globalizado.

Cuando se refieren a las Antillas, los estudiosos del anticolonialismo europeo mencionados han propuesto “el desciframiento de una historia que llega a ser común”. Sin embargo, en el desarrollo de la explotación y el exterminio de indígenas y esclavos, la historia de los lugares y

sus situaciones socio-políticas, lejos de abrir espacios para “lo común”, establece divisiones tajantes entre dominantes y dominados, opresores y oprimidos, amos y esclavos. Y sería allí, precisamente, de donde dimanaría la estrategia colonizadora, que frena cualquier tipo de relación horizontal y que no permite establecer reciprocidades entre las culturas. Existiría, si se quiere, en el término “común”, un dejo de ironía, puesto que el exterminio del continente no tiene bases comunes. A este respecto es importante recordar el aporte de Michel Foucault, quien se ocupa del poder y del saber para fundar una nueva comprensión del pensamiento y de las ciencias sociales en el siglo xx, desde una genealogía a través de la historia y una arqueología desde los archivos, de los hechos ocurridos desde las minorías y no de lo relatado por la historia oficial. El lugar significativo de la historia frente a lo acontecido y lo entendido de los pueblos, tanto dominantes como dominados, es el eje que incluye en el pensamiento los factores culturales de superioridad, y a su vez de inferioridad, ante lo aprendido y lo enseñado. Por esto, la historia del colonialismo se reproduce en el poder y en el saber de los países tanto colonizadores como colonizados, en polos opuestos y binarios.

#### LOS FORJADORES DEL ANTICOLONIALISMO DE LAS NEGRITUDES

El senegalés Léopold Sédar Senghor propone la noción de *negritud*, que permitirá retomar las raíces africanas, rescatadas en las Antillas francesas por parte de Aimé Césaire y Frantz Fanon, quienes también se apoyarán en el pensamiento marxista. Estos dos martiniqueses tuvieron la oportunidad de acceder a las ventajas de la transculturización, erigiendo una visión propia, desde las universidades de la metrópoli francesa, para propugnar por la reivindicación de su pueblo. Habiéndose trasladado a Francia desde muy joven, Aimé Césaire se unió prontamente a otros estudiantes negros, entre los que se encontraba el guyanés Léon Gontran Damas y Léopold Sédar Senghor, para fundar, en 1934, la revista *l'Étudiant noir*, en la que aparece por primera vez el término *Negritud*. Todo esto, dentro de un movimiento histórico

generado en París, desde los años treinta,<sup>3</sup> en pro de las libertades de los negros y de la reivindicación de sus derechos, apoyado por intelectuales de la talla de André Malraux, André Gide, André Breton y Jean-Paul Sartre, entre muchos otros.

En esta época, París permite reagrupar las manifestaciones tanto no europeas y pre-modernas del “otro”, así como el surrealismo, para darle cohesión al grupo de intelectuales que lideran el nacimiento de la negritud. A partir del conocimiento de la obra del etnólogo alemán Leo Frobenius, los miembros de la revista se inspiran en esa otra *civilización negra*; es decir, en los valores culturales, sagrados y ancestrales de sus antepasados. Frobenius fue el primero en hablar de los valores de la civilización africana, en contraposición al imaginario europeo que los reducía a una horda de salvajes, practicantes de rituales retrógrados y cazadores de leones. En *La historia de la civilización africana*<sup>4</sup> se pueden apreciar dos términos antinómicos que reúnen los pensadores negros, en pos de encontrar nuevas voces en contra de la colonización y de la exclusión de las demás culturas.

Tanto Aimé Césaire como Léopold Senghor influyeron ostensiblemente en la vida política de sus respectivos países. El primero fue alcalde de Fort-de-France, la capital de Martinica, desde 1945 hasta el 2001. Un año después, Césaire sería elegido diputado a la Asamblea Nacional por Martinica, cargo desde donde se esperaba que siguiera los pasos de la independencia, a semejanza de Indochina, India o el Magreb. Senghor, por su parte, llegó a ser el primer presidente de Senegal en 1960, después de la liberación. El concepto de negritud, enarbolado por ambos, se muestra entonces como un mecanismo para dar a conocer la cultura y los valores africanos, cuestión que les permitiría encontrar el enraizamiento y la comprensión de su propia historia y su procedencia. Aimé Césaire lo retoma, permitiéndole una reivindicación de las raíces africanas, para volver hacia la reflexión de lo africano,

<sup>3</sup> Véase: Martin Munro, “Literatura francófona del Caribe: de la negritud a la criollidad”, en Lancelot Cowie y Nina Bruni (comp.), *El otro, el mismo*, Mérida [Venezuela], Voces y Letras del Caribe, 2005, pp. 174-175.

<sup>4</sup> Ver documental: Aimé Césaire, *Une voix pour l'histoire. 2 - Au rendez-vous de la conquête* (documentaire entier, 1994) [en línea], <https://youtu.be/twrwWN83Waw>

pero desde Martinica. Es decir que, al comprender y conocer las raíces de las cuales estaban formados los antillanos, se puede tratar de colmar el malestar de tener un pasado ligado a la colonización esclavista. El problema de haber cargado con la deshonra del estigma de la raza negra esclavizada y denigrada debe conocerse y resituarse, con el fin de reevaluar y entender el pasado. De esta manera, a partir del siglo xx se entrará a un nuevo movimiento anticolonial, ligado a Césaire y Frantz Fanon (1925-1961), quien muere prematuramente, no sin antes haber dejado una obra ligada a su saber de psiquiatra, impregnado de la fuerza literaria y como pensador militante.

En 1941 Aimé Césaire funda en Martinica la revista *Tropiques*, al lado de su esposa y de otros intelectuales, la cual sería censurada en 1944 por el régimen colaboracionista de Vichy, en plena exacerbación del racismo. Posteriormente, Césaire toma distancia del comunismo, del que se había mostrado cercano en un comienzo, para proseguir con su causa independentista desde la creación del Partido Progresista Martiniqués (PPM), para seguir impulsando la autonomía de Martinica.<sup>5</sup> Al estatus de “asimilación cultural” de los martiniqueses ante la Asamblea, Césaire contrapone la ley de creación de los departamentos franceses. Ponente de la ley, en 1946 se declaran departamentos de ultramar Guadalupe, la Guayana Francesa, Martinica y la Reunión. Controversia que le costó la animadversión del partido de izquierda, pero que Césaire decide defender ante la debilidad económica de la isla en los tiempos de la postguerra, teniendo en cuenta el bloqueo económico del gobierno de Vichy, la propaganda racista profundamente enraizada por los Békés (los blancos martiniqueses) y la inmigración de los sembradores de caña a las ciudades, por el desplome de la industria azucarera.

La propuesta de Césaire estaría destinada a defender la cultura, permitiéndoles a los martiniqueses las mismas ventajas de todos los nacionales franceses respecto a la educación y a la seguridad social. Su temor era que se repitieran en Martinica los mismos errores de países vecinos, como Haití, capaz de acceder a la abolición de la esclavitud en 1804,

<sup>5</sup> *Ibid.*

pero incapaz de realmente ser libre: así, por ejemplo, la dictadura de los Duvalier dejó a la nación con grandes padecimientos económicos, que demuestra cómo la tiranía de las negritudes con poder puede repetir los mismos tratos crueles de los blancos (como lo veremos de manera sucinta en la obra de Frantz Fanon). Una rica producción teatral creada por Césaire permite ver el estigma dejado por la colonización a las élites dirigentes negras. Así, por ejemplo, en *La tragédie du roi Christophe*, describe la lucha del pueblo haitiano por la libertad a través de un político que deseaba renovar la grandeza de su país. En la obra, Henri-Christophe es nombrado presidente de la república por el senado, una vez conquistada la independencia de su pueblo. Sin embargo, declina ese título y funda un reino en el Norte, en el que funge como rey. Sin la mesura suficiente para administrar los asuntos de su reino, el pueblo se subleva ante los excesos del nuevo rey, quien termina suicidándose.<sup>6</sup> En esta pieza teatral puede verse la búsqueda de reconocimiento de un país perseguido por los fantasmas del pasado, y que, lejos de avanzar, queda prisionero de su propia condición colonial.

#### FRANTZ FANON: DIAGNÓSTICO Y SECUELAS DE LA ALIENACIÓN COLONIAL

Aimé Césaire legó a Frantz Fanon la importancia de vincularse a la lucha política, pero este último tomaría un camino de militante revolucionario (en el Frente de Liberación Nacional Argelino), opuesto al que decide su maestro, al permitir que la ley de departamentalización no les concediera la autonomía y la libertad a Martinica. Pero si bien Césaire trató de implementar cambios para Martinica por el camino de la legitimidad, Frantz Fanon rechazó el colonialismo francés y, por supuesto, la ley de departamentalización, tomando la decisión de trasladarse hasta Argelia para participar en su liberación. Para Fanon, una raza envilecida y deshonrada no puede tener auto-estima ni comprensión de sus valores sociales. He ahí los logros de la colonización, que ha marcado ostensiblemente los destinos de los pueblos colonizados; su

<sup>6</sup> Aimé Césaire, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 2003.

pesada carga de dominación sigue actuando en los pueblos que llegan a ser independientes. Esto no sólo es válido para los pueblos de raza negra, sino para cualquier territorio del mundo que ha pasado por el flagelo de la colonización, en donde los complejos de inferioridad y psicológicos encuentran un escenario fértil para reproducirse y, en consecuencia, surge la desculturización, la aculturación y la dependencia, como estrategias de un auto-sometimiento. Por ejemplo, en el capítulo sobre la violencia en *Los condenados de la tierra*, Fanon afirma lo siguiente sobre el colonizado:

Pero en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud de expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad, siempre está presto a abandonar el papel de presa y asumir el de cazador.<sup>7</sup>

Los complejos psicológicos que pasan al inconsciente colectivo pueden traducirse, posteriormente, en formas de autodestrucción y de dependencia, reproduciendo comportamientos opresivos en contra de los individuos y de sus compatriotas.

Como ya se dijo, partiendo de la obra de Marx, Fanon llegará al diagnóstico del racismo como forma de alienación psicológica radical. Así, en 1952 presenta un análisis del complejo de inferioridad ligado a la esclavitud en su texto *Piel negra, máscaras blancas*: el negro trata de imitar al colonizador blanco, para calmar la vergüenza que le produce su condición. También asevera que el comportamiento de esta alienación racial, a la cual pueden llegar las personas de raza negra con aspiraciones de ascender socialmente, termina en una despersonalización, en una aceptación tan ciega como servil de los comportamientos y símbolos de la cultura blanca, con todas sus crueldades y exclusiones.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963, pp. 46-47.

<sup>8</sup> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

El colonialismo sería entonces, bajo esta óptica, un sistema de base económica reproductor de las mismas conductas dogmáticas y violentas de parte de los colonizadores. Superando el concepto de negritud, Fanon concluye que el sistema económico colonial es el verdadero enemigo y no el hombre blanco. Por esto denuncia, de modo directo, la violencia con la cual el sistema colonial aliena a un pueblo despojándolo de su cultura, de su historia, de sus saberes, es decir, de su misma esencia. Con esta misma violencia el sistema económico capitalista somete, enajena y reproduce en los países subdesarrollados una burguesía que no se orienta hacia el trabajo en pos del desarrollo de sus países, sino que se canaliza en el oportunismo y la corrupción como formas de lucro. De ahí las diferencias sociales, el arribismo de la burguesía en los países subdesarrollados, que en vez de producir, inventar, generar empresa y procesos para un proyecto social conjunto, fomentan las brechas sociales y las múltiples formas de exclusión.<sup>9</sup>

Lo que se muestra de esta filiación histórica del pensamiento político martiniqués nos lleva al espacio del territorio del Caribe y de las Antillas, como suelen llamarlo los franceses. Se trata de situar la palabra en un lugar y, desde allí, mirar lo que gestó históricamente el surgimiento de un anticolonialismo desde la negritud, hasta llegar al imaginario de lo poético como nueva forma de anticolonialismo.

#### TÓPICO DE LA INSPIRACIÓN: TERRITORIO CARIBE Y LAS ANTILLAS

Los primeros pobladores aniquilados abren históricamente paso a la dominación de las flotas de la primera conquista española, para luego declarar ciertos territorios como “islas inútiles”,<sup>10</sup> dejando de lado

<sup>9</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, *Op. cit.*

<sup>10</sup> Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998, p. 69. Este autor explica: “Estas islas —descubiertas y bautizadas por Colón en su segundo viaje— no habían sido colonizadas por dos razones: en primer lugar carecían de metales preciosos y de bancos de perlas; en segundo lugar, estaban habitadas por los caribes, tal vez los aborígenes más combativos y fieros de toda América. Los españoles solían llamarlas *islas inútiles*, y solo eran visitadas ocasionalmente por los barcos de las flotas para hacer aguada y leña.”

futuros territorios que serán terreno para la plantación y, por tanto, el desarrollo de la modernidad económica, social y política europea. Los destinos de estos pueblos en las zonas de las Antillas o del mar Caribe cambiarían por completo en detrimento de los pueblos africanos, desplazados forzosamente, esclavizados y sometidos a la crueldad física y moral, hasta las discriminaciones racistas actuales. Esta larga historia significó el lucrativo comercio de la trata de negros por parte de países como Dinamarca, Suecia, Holanda, Portugal Inglaterra y Francia, entre otros. Así, mientras los países colonizadores veían crecer sus ganancias, los otros, despojados de sus posesiones, prefiguraban los destinos de los pueblos de las Antillas y del mar Caribe.

Édouard Glissant recompone en *Memorias del esclavismo* la fuga caótica de los mestizajes culturales, en donde el llamado *código negro* prohibía las relaciones sexuales y el aprendizaje de la escritura y de la lectura, castigadas con pena de muerte. También les fueron prohibidas a los negros otras actividades sociales, como fiestas, danzas y sesiones de relatos. Asimismo, les estaba vedado el diálogo en las habitaciones después de las duras jornadas de trabajo, trayendo de este modo el arte del susurro, el silencio sabio o, como lo denominó el escritor de la Guayana Francesa Bertène Juminer, *la palabra nocturna*. Con todo, no se pudo refrenar, a pesar de leyes estrictas y feroces, ni el mestizaje racial ni mucho menos lo que Glissant llama la creolización, la hibridación de idiomas, ritmos musicales, creencias mestizas, y religiones sincréticas que conectaban a los dioses africanos con las divinidades católicas, agregando lo imprevisible y el sincretismo a las relaciones y nuevas expresiones.<sup>11</sup>

Es en esa constelación de costas, islas y archipiélagos en donde las inmigraciones fructificaron y en donde la diversidad y adversidad de orígenes disímiles y crueles —si se trata de esclavitud y de desplazamiento forzoso— podrían estar en contra de las cohesiones comunes de esta región. Pero justamente, es por esa pluralidad de orígenes que el Caribe y las Antillas pueden ser pensados desde un imaginario cultural. Por un lado, este conjunto de islas condensa en sus aspectos

<sup>11</sup> Édouard Glissant, *Mémoires des esclavages*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 87-88.

geográficos y políticos unos rasgos y propósitos comunes; y por el otro, aparece una serie de capacidades poéticas, la música, la religión y la danza, que se enmarcan en una exuberante naturaleza de diferencias sin las cuales el Caribe no puede existir. Más allá de un horizonte fijo, la naturaleza hace cuerpo con la inscripción de un territorio de cara al mar y al sol, en diversas tonalidades en cuanto a la majestuosidad de lo que da sentido a este *topos*<sup>12</sup> caribe. De esta manera, el espacio de ese *mare nostrum* le permite existir como región de conformaciones y de elementos vinculantes a través de sus manifestaciones expresivas que recogen el escenario de sus policromías tropicales con su devenir común. De este mundo poético, ligado a la vida misma, se nutre el nuevo pensamiento anticolonial propuesto por Édouard Glissant.

#### ÉDOUARD GLISSANT: IMAGINARIO ANTICOLONIAL DE UNA POÉTICA DE LA RELACIÓN

A través de lo poético surgido de la naturaleza, gracias al clima, al mar Caribe y a las diferentes conformaciones históricas, los aspectos antropológicos y sociológicos son redefinidos en el campo de la política anticolonial actual, con autores martiniqueses como Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Jean Bernabé, entre otros. Con estos pensadores surge un nuevo lenguaje político en el que se interrelaciona el imaginario del mundo y de la relación.

Édouard Glissant, antes de ver los componentes de un colonialismo destructor, ve la riqueza en la poética del lugar, en eso que une sus raíces al mundo entero a través de lo sagrado de la vida, gracias a la naturaleza y ese tópico de la inspiración que es el Caribe. La creación de nuevos idiomas en la zona y la oralidad son también elementos invaluableles de las culturas antillanas. El posicionamiento de la civilización occidental por la escritura se encuentra cuestionado por Glissant ya que, en contraste con la oralidad, reúne nuevas capacidades expresivas. De ahí surge su pensamiento filosófico, que si bien pertenece a una nueva posición frente a la tradición occidental, encuentra su puesto de

<sup>12</sup> *Topos* viene de *lugar*, en griego.

acuerdo a su originalidad y propuesta. Y al reevaluar una globalización de la cual hacemos parte todos los pueblos del mundo, lo que él llama *todo-el-mundo*, se va tejiendo poco a poco en la obra de Glissant una *Poética de la relación*. En el año 2009, inicia su libro *Filosofía de la relación* con las siguientes palabras:

Hubo algo que se eleva, una palabra sagrada. Ahora bien, el poema, entonces el poema engendrado por sí mismo, comenzó a ser reconocido.

Así, quizás, este mismo comienzo habría debido de ser pronunciado en las prehistorias de todas las literaturas del mundo. Su título indicaría un primer y oscuro compuesto de la *intención* de los idiomas, mucho antes que las rudas claridades de las historias dividieran los espacios y los ecos de las voces. Esto era antes de toda humanidad.<sup>13</sup>

El aspecto poético, y hasta mítico, reevalúa el lenguaje de lo político y de lo unívoco de las apreciaciones conceptuales universalistas con las cuales se ha nutrido el lenguaje fijo del concepto en Occidente. Por esto, al justificar sus trabajos, ya mencionaba la importancia de la Relación, con R mayúscula, para subrayar su intención poética y evitar confundirla con la definición habitual que suele dársele al término. Esta Relación tendría que estar en consonancia con cierta armonía entre los hombres y la naturaleza. Por eso su escritura también contiene un tono musical, un tono que difracta los sentidos de sus explicaciones en el ritmo incesante de lo que denomina *el grito del mundo*:

En *La intención poética* y *El discurso antillano* (cuyo presente libro es eco recompuesto, o lo redicho en espiral) había aproximado esta dimensión de una literatura épica, preguntándome si tales obras fundadoras no nos serían en la actualidad necesarias, y apoyándome en esa dialéctica del desvío: afirmando por ejemplo el rigor político, así como la interacción del rizoma de lo múltiple al Otro, y fundando la razón de vivir de toda comu-

<sup>13</sup> Édouard Glissant, *La philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009, p. 11. (La traducción es mía.)

nidad en una forma de sagrado moderno, que en suma sería una poética de la relación.<sup>14</sup>

Esta es la razón por la cual el tópico de inspiración glissantiano es parte del universo de su isla natal. Lo que la palabra sagrada nombra en las flores, los árboles, los lugares asimilados a la energía de cualquier poética. Así, este pensador revela en su obra literaria y en sus poemas tanto la historia de los barcos negreros, los cimarrones y los desmanes del esclavismo como un pensamiento político ligado a la palabra y al lugar de su origen. En este caso el francés y no el creole martiniqués, como sí lo hace Raphaël Confiant. Su estética se desplaza hasta lo político, desde una ecología ligada tanto a lo social como a lo subjetivo, y no tan sólo hacia lo ambiental.<sup>15</sup> La visión política de Glissant es ante todo una postura estética y lleva el trazo de lo que va surgiendo poco a poco, en una dimensión donde lo andado y lo luchado van de la mano por el mundo del pensamiento y de la poética del Caribe.

#### EL NUEVO ANTICOLONIALISMO DE LA CULTURA ANTILLANA Y LA “IDENTIDAD ANTICOLONIAL” PARA PENSAR UNA POÉTICA DE LA RELACIÓN

El anticolonialismo glissantiano se piensa, pues, en las fronteras de la tradición del discurso político, haciendo posible el surgimiento de la Relación desde el imaginario poético que englobe todo-el-mundo. Se trata de fundar un anticolonialismo saliendo de la lógica binaria del pensamiento excluyente o universalista que nos heredó Occidente. Lo que constituye el universo del imaginario glissantiano hereda la teoría

<sup>14</sup> Édouard Glissant, *La poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 28-29. (La traducción es mía.)

<sup>15</sup> La ecosofía retoma las tres ecologías: la subjetiva, la social y la ambiental, recordando que es una práctica ético-política y estética en donde se crean nuevas relaciones sociales para un cambio de mentalidad entre los individuos. Ver: Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pretextos, 1996.

del Caos<sup>16</sup> y su injerto a la filosofía francesa continental de Gilles Deleuze y Félix Guattari y de autores que si bien no están presentes en la obras de Glissant se emparentan, por su filiación. Es así como Guy Hocquenghem y René Schérer han reivindicado de manera directa el quehacer de la filosofía política a través de lo poético-estético, para producir un nuevo imaginario desde la subjetividad.<sup>17</sup> Si bien para Deleuze y Guattari, en el libro *¿Qué es la filosofía?*, la condición de la creación de conceptos es primordial y necesaria, para Hocquenghem y Schérer la relación entre la filosofía y la literatura permite forjar una nueva estética, hasta llegar a ese nuevo imaginario de la subjetividad. Así, el producto de lo forjado en el imaginario de la subjetividad pasa al ámbito de lo artístico y de lo político, y ahí es donde se encuentran similitudes entre Glissant y ciertos pensadores contemporáneos del continente, como los mencionados.

#### IDENTIDAD RAÍZ E IDENTIDAD RIZOMA

La identidad del Caribe a través de la imagen de la raíz rizomática se extiende hacia otras raíces, conforme al lenguaje creado por Félix Guattari y Gilles Deleuze.<sup>18</sup> Para dar a entender este anticolonialismo, Glissant explica la identidad rizoma o identidad inclusiva, en donde la relación se convierte en pilar de una poética de lo solidario con sus paisajes, el rumor de las olas y la fragilidad de la pequeñez de las islas. A diferencia de una identidad raíz, Glissant propone la imagen del rizoma, que es una raíz convergente. Esta identidad tan sólo puede ser

<sup>16</sup> La teoría del Caos, con mayúscula, se ocupa de los sistemas en proceso y no únicamente de los componentes de la materia. Rompe definitivamente, a partir de los años setenta, con la idea de la naturaleza como mecanismo regular y previsible. De esta manera, pueden haber comportamiento imprevisible y sistemas en donde el orden y el caos son fenómenos que funcionan de manera complementaria. Esta teoría ha sido utilizada por la escuela francesa para conectar las ciencias puras y las sociales, así como el arte y las tradiciones culturales.

<sup>17</sup> Ver: René Schérer y Guy Hocquenghem, *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear*, Madrid, Gedisa, 1989.

<sup>18</sup> Véase la introducción de Gilles Deleuze y Félix Guattari, en *Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 2004.

pensada en términos de apertura, despojada del discurso dominante ejercido por el pensamiento occidental con respecto a los pueblos colonizados y la secuela de inferioridad, que la identidad dominante ha dejado sobre los pueblos esclavizados. Glissant presenta esta identidad rizomática en oposición a la delimitación de los rasgos identificatorios, desde una superioridad respecto a las razas, derecho de sangre o también el dogma como presupuesto de discursos de una “voluntad de verdad” legitimado como discurso de conocimiento. La premisa es que si bien la identidad sostiene unas características de cohesión, desde el emerger de unas fuentes y rasgos comunes, reconocimiento del otro, no debe sostenerse en ningún discurso hegemónico de las exclusiones o desde una única raíz. Por lo tanto, al hablarse de una identidad rizoma, se incluye y es adaptada pedagógicamente hacia una conformación de integraciones alejadas del ámbito de la identidad colonizadora occidental, con su voluntad de poder y de saber. Las Antillas, gracias a sus componentes heterogéneos, históricamente ya cuentan con el insumo de abrirse y reconocer unas fuentes comunes que permiten entender su necesidad de cohesión y de liberación, frente al yugo al cual han sido sometidas. Fundando un diálogo de recíprocos lazos, dignificando y conociendo una historia de exclusiones, no se permitirá que sus expresiones socioculturales sean confiscadas, facilitando que la construcción de los significantes vinculantes y la expresividad de la cohesión social y cultural caribeñas entren en relación.

La identidad como principio lógico integrador fue pensado por los griegos, extendiéndose hasta el concepto de identidad en las sociedades, desde los relatos míticos y épicos. El Caribe, habitado por entidades virtuales comunes y múltiples alteridades, retoma bien la idea del rizoma para la propuesta de una identidad antillana. Nos referimos a la articulación de la historia, a partir del concepto lógico y ontológico de *identidad*, como reconocimiento de una agrupación de elementos comunes que pudiesen reunir el Caribe. Este principio va a fundamentar que haya inscrito en el sujeto características implícitas en él desde el predicado. Si decimos por ejemplo, el Caribe es igual al Caribe, no es desde un discurso impuesto en la tradición lógica de los principios formales de  $A=A$ . Si bien podemos entender una igualdad en cuanto

al clima, la mezcla de razas, la región conquistada por ciertos pueblos de Europa, una especificidad de idiomas que no se vinculan entre sí, o de los que se vincularon y dieron los creoles, jamás podemos entender este conjunto de características comunes desde una concepción que nos diera a conocer los referentes del emerger particular de los pueblos que fueron prosperando en diversos orígenes y en circunstancias disímiles. Esto quiere decir que si bien existen esas características propias de la región, con las cuales hay una identificación existencial, no hay que circunscribirlas a una entidad de una historia común desde la continuidad y sus tradiciones. A partir de sus fisuras, sus rasgos discontinuos y en la emergencia de los hechos y acontecimientos, aparece el método genealógico para concretizarse en una crítica de las injusticias del pasado, por la verdad de un Sujeto con pretensiones universalistas, que subyuga, con variadas generalizaciones. Gracias a una historicidad-discontinua y propia de cada población conformadora del Caribe, se puede vencer la continuidad de una historia que es lo propio de un discurso dominante, en donde opera la voluntad de verdad, a partir de un Sujeto de conocimiento. Operando con estas consideraciones, se rompe, así, con una homogeneidad existencial, buscando generar las particularidades que le son propias a la región, y permitiendo preservar la singularidad y la especificidad de estas culturas.

La razón por la cual Glissant se opuso a que Martinica quedara anexa a la metrópoli, es que lo propio se pierde a expensas de una supuesta protección y, en vez de inventar nuevas formas de solidaridad social, de abastecimiento, de formulación económica y propuestas culturales desde la zona, desarraiga las culturas de sus propios desafíos y de sus propias responsabilidades, volviéndolas dependientes. “El afrancesamiento” de los territorios de las Antillas francesas conduce a la pérdida de valores primigenios y a nuevas búsquedas de expresión autónomas.

Tomando el lenguaje de Félix Guattari, el Caribe reúne componentes virtuales no discursivos y universos incorporeales en múltiples territorios existenciales en donde las prácticas sociales y culturales ganan espacio respecto de sus relaciones con la simbiosis predominante del contexto natural del Universo-Caribe. El carácter genealógico de la historia, explicado por Michel Foucault, permite ver, en lo no relatado

por el colonialismo de la historia oficial, las fisuras de las conformaciones multiculturales y la historia los desmanes del colonialismo. Gracias a las composiciones y diversidad, el despliegue de expresiones y símbolos se emparentan en una poética de la relación.

#### POÉTICA DE LA DIVERSIDAD PARA PENSAR EL CARIBE

Aquí volvemos a la capacidad poética para que la identidad rizoma se extienda desde el archipiélago, preserve su vida en los mitos y los ritos expresados por las diversas culturas que lo habitan. Así, en esa múltiple interculturalidad existen horizontes de un destino común. La poética, al ser una capacidad intuitiva, forjada de vinculantes respecto de multiplicidad de componentes de lo racial, lo lingüístico y toda la diversidad de mezclas producidas por las inmigraciones, permite pensar la heterogeneidad y sobre todo apreciar las expresiones vivas de los pueblos. Así, por ejemplo, la religión mezclada a la música y a la danza en el imaginario caribe surge del sincretismo entre lo americano, lo europeo y lo africano. Por eso, Glissant habla del imaginario poético ligado a la vida y su expresión. Así, por ejemplo, en los ritos de la santería cubana se entrelazan y compaginan entre sí la danza, la religión y las expresiones sagradas. Las disecciones que Occidente hace de los saberes o de las distinciones cerradas de cada expresión cultural se quedan cortas porque la espiritualidad capta lo vivo de las expresiones poéticas, que son siempre manifestaciones ligadas a la vida, los mitos, los rituales y prácticas sociales. Hay un componente psicoafectivo que une a los pueblos. Como lo expresa Glissant: entre más un pueblo tenga desarrolladas estas expresiones intuitivas de la relación con el mundo y su aspecto sagrado, más podrá acercarse y conocerse a sí mismo para preservarse.<sup>19</sup> Renovar en sus misterios los criterios de su fe, para mantener esa fuente inagotable de vida que se produce cuando hay celebración y vehemencia respecto a sus creencias ancestrales, es

<sup>19</sup> Véase: “Répertoire vidéo — Édouard Glissant, parole libre” [en línea], [www.edouardglissant.fr/repertoire.html](http://www.edouardglissant.fr/repertoire.html) [en “Imaginaire du monde”]. La significación de lo sagrado como fundamento de vida debe desligarse de la religiosidad fanática de algunas religiones que a nombre de sus divinidades asesinan y utilizan la violencia.

parte del patrimonio de este tópico de la inspiración expresiva que son las Antillas.

Por esto la confluencia del *vitalismo estético* de Glissant desde el imaginario poético busca permear la subjetividad con el fin de restablecer las fuerzas y capacidades del Caribe que tanto han sido sojuzgadas, inferiorizadas y explicadas desde la modernidad europea. El discurso colonial es un instrumento político dominante y no se emparenta con este ambiente expresivo y vital de la cuenca del Caribe. El peso de la instrumentalización y del sistema económico neoliberal arrasa estratégicamente con la diversidad cultural y las creencias por lo sagrado. No olvidemos que la colonización se hizo en nombre del dios del catolicismo, y que cualquier otra manifestación de lo sagrado es sinónimo de herejía y ultraje al “Dios” todo poderoso que trajo consigo Occidente. Uno de los grandes dogmas del universalismo, así como la hegemonía cultural, ante los demás pueblos del planeta.

La poética se abre a lo diverso y desde allí a nuevas formas de vida y apreciación estética del mundo. Por esto, para Édouard Glissant la poética no sólo es una noción, sino estructura misma de la subjetividad. Ve entonces lo sagrado como espiritualidad, y no como religiosidad, una relación de lo sagrado con la vida, el mundo y la naturaleza. Habla de “un temblor”, de algo que pertenece a un pueblo para poder tener fe en sí mismo y en su destino.

## DEL ANTICOLONIALISMO A LA CREOLIZACIÓN

La visión de Édouard Glissant da un valor agregado no sólo al pensamiento político como tal, sino a la dimensión poética en donde se conciben las culturas. Existe una herencia desde Césaire y Fanon de una innegable preocupación por la historia y *los trazos* que fueron disponiendo la dolorosa discontinuidad de la historia del esclavismo y de la imbricada gestación de las Antillas. Desde una poética de lo imaginario y desde *la Relación*, surgen los cuestionamientos y la revaluación del ámbito en donde se forja este nuevo anticolonialismo. No es desde una oposición o una exclusión ante los colonizadores, ni desde la otra orilla del planeta, sino desde una inclusión, en la cual y a través de su

originalidad, no hay fronteras entre los discursos de lo político y lo estético, y mucho menos jerarquías y posiciones inferiores, para pensar en el colonialismo. La dimensión glissantiana respecto del contexto político del anticolonialismo no sólo agrega al fundamento de lo político de las Antillas *una nueva región del mundo*, sino que desplaza lo político al imaginario de la mezcla de culturas, permitiendo un reconocimiento y fusión entre ellas. El imaginario poético de la Relación se reflexiona y a través de la literatura se vive en un prisma aglutinante, tanto del pensamiento continental como del pensamiento del archipiélago, emparentado al de la antigüedad griega y su surgimiento, desde las islas helenas.

### *Fundamentos de la creolización en la mundialización*

El universo anticolonial y también poscolonial, si seguimos la historia del pensamiento político y lo situamos en pleno siglo xx después de las independencias gestadas en África e Indochina o de Argelia, Édouard Glissant pertenecería a esta división. Sin embargo, miremos cómo se opone a esta clasificación histórica; en una entrevista con Lise Gauvin dijo lo siguiente:

No me siento un poscolonialista, porque estoy en una historia que no termina. La historia del Caribe no es una historia estática. No hay un período poscolonial en la historia del Caribe, ni incluso de las Américas. Hay una *discontinuum* que todavía pesa sobre nosotros. Si llamamos poscolonialismo el hecho de que estamos en un período en el cual podemos reflexionar sobre un fenómeno pasado que se llamaría el colonialismo, digo que no es cierto. Todavía estamos en un período colonial, pero un colonialismo que ha tomado otra forma. Se trata de una dominación colonial de las grandes multinacionales. Un país colonizador no necesita ocupar otro para colonizarlo. Existe algo de recapitulativo, de sintético y de concluyente en el término “poscolonialismo” que rechazo. Me considero perteneciente a un

país que todavía está luchando en las incertidumbres de control sobre sus propios valores y sus propios recursos y riquezas.<sup>20</sup>

Esta visión particular de la política hace posible *entender* el surgimiento de sus conceptos a lo largo de su extensa obra. La propuesta de Édouard Glissant abre desde sus primeros escritos literarios una fuente hacia un nuevo anticolonialismo. La novela histórica y su propia incursión en el universo parisino en la *Conciencia solar* entiende su mundo de forma diferente al de las estaciones y la geografía plana del continente. Allí se compromete con el arte de la palabra y, más exactamente, desde la literatura, para avanzar en la elucidación de lo colectivo, dándole luces hacia el futuro a través de lazos, interrelaciones y síntesis, desde la Unidad, como lo menciona al final del libro:

El arte es una de las áreas de esta unión. Interesado a un tal más allá, a un tal capítulo del gran libro móvil, y no en la Marejada entera, desemboca cada vez sobre lo adquirido. Y si no resuelve problemas, al menos ayuda a ponerlos en una luz muy difusa, cuando el conocimiento se hace posible y siempre futuro.<sup>21</sup>

Este pensamiento anticolonial intenta reconciliar el ámbito individual y el ámbito político. Su postura original ligada a una estética vinculando lo sensible, a la práctica social. Por esto resuelve ir más allá de lo presentado en *El discurso antillano*, en donde se encuentra la historia del desarraigo del afro-caribeño y, por lo tanto, de constante transformación, para definitivamente separarse de la idea de “una colonización lograda” (*colonisation réussie*) o como lo retoma Patrick Chamoiseau, de “un país dominado” (*pays dominé*)<sup>22</sup> pasando definitivamente a la

<sup>20</sup> Édouard Glissant, *L'imaginaire des langues, entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, Paris, Gallimard, 2010, p. 65.

<sup>21</sup> Édouard Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, Gallimard, 1997 (libro publicado por primera vez en 1956). (La traducción es mía.)

<sup>22</sup> Véase: Dominique Chancé, “De l’anticolonialisme à la créolisation: les écrivains postcoloniaux des Antilles Françaises”, *Revue Asylon(s)*, núm. 11, mai, 2013 [en línea], <http://www.reseau-terra.eu/article1277.html#nb16>

idea de la Relación de la cual hemos hablado y de la creolización,<sup>23</sup> con el fin de abrir su pensamiento hacia todos los confines del mundo. La creolización interpreta mezclas concebidas, vividas e históricamente forjadas: desde los lenguajes a partir de las dificultades de los esclavos de orígenes diferentes, y por lo tanto de idiomas distintos. Pero Glissant habla de lo que posibilitó esta mezcla por la colonización. Nuevos tipos de enlaces, lazos, encuentros, tramos, nudos y vínculos con los cuales se fue forjando y construyendo el Caribe y las Antillas. Por esto, la Relación es pensada como fundamento constante de la apertura sin límites para reposicionar lo que *el trazo*, como forma discontinua y como muestra de diversos componentes que forman el Caribe, ha ido dejando gracias al insumo de las incesantes mezclas de las cuales estarán forjadas la antillanidad y la creolización. El pensamiento del trazo<sup>24</sup> aparece opuesto a las filosofías de sistema o de sistemas de pensamiento. En *La Poética de lo diverso* aparece toda la gama de nociones que Glissant propone, en su oposición a lo universal: en *La nueva región del mundo*, el pensamiento creole se une a la teoría del Caos en la cual se dinamizan orientaciones que fundamentan lo imprevisible, lo indecible, lo inextricable y lo improvisado. El pensamiento creole recompone las fronteras porque es fruto de la errancia, forjando relaciones por las dinámicas de *la opacidad* en donde lo uno se une a lo otro por consentimiento, por la libertad de las afinidades, de lo inesperado e improvisado. Una libertad que engrandece las aperturas, la relación del compartir o del intercambio o, mejor dicho, de la interrelación como forma de descubrimiento y de respeto hacia lo Otro.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> El deliberado neologismo de *creolidad* lo elijo para separarlo de la concepción de *criollidad* o *criollo*, que en español tiene un significado ligado a lo regional o los hijos de españoles nacidos en América.

<sup>24</sup> Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>25</sup> Glissant es un filósofo ligado a la tradición heracliteana que funda “una ontología de la relación” desde lo político; pero esto sería parte de otro estudio, para ligarlo a una tradición de pensamiento y para abordar la construcción de su edificio poético y conceptual. Véase la conferencia de Alexandre Leupin, “La philosophie de Édouard Glissant” [en línea], <https://youtu.be/ZDhxXZo9zFo>

## La “Diversidad” en oposición a Universalidad

Sus herederos, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Jean Bernabé, en el *Elogio de la creolidad*, supieron darle un sentido a la diversidad de la cual está hecha la cultura caribe. Lo que para cualquier colonizador sería desunir para triunfar en los lenguajes excluyentes y racistas, ellos vieron en la diversidad el advenimiento del destino de la humanidad:

En el corazón de nuestra creolidad, mantendremos la modulación de leyes nuevas de mezclas lícitas. Pues sabemos que cada cultura jamás es algo acabado, sino una dinámica constante que busca cuestiones inéditas, posibilidades nuevas; que no domina, sino que entra en relación; que no saquea sino que intercambia. Que respeta. Es una locura occidental la que ha roto esto que es natural. Signo cíclico: las colonizaciones. Se opone a lo Mismo y al Uno y la Universalidad, la posibilidad del mundo difractado pero recompuesto, la armonización consiente de las diversidades preservadas: la Diversidad.<sup>26</sup>

La propuesta glissantiana de una poética del pensamiento político es, pues, un llamado del anticolonialismo fundamentado en la creolidad y la antillanidad, en donde el imaginario de la diversidad vaya poco a poco revaluando las nuevas consideraciones de un mundo de valores estéticos entremezclados, que reaccione en contra de las hegemónicas jerárquicas y de exclusión. En la *Poética de la relación* se ingresa a *los lugares comunes* y a pensar en la totalidad del mundo. Allí se abren horizontes de un mundo en donde la opresión y el sentimiento dogmático de superioridad se cuestionen y sobre todo se critiquen, con el fin de reposicionar la condición humana y del planeta. La poética de una visión ecológica será parte del destino de la humanidad, ya que la relación todo lo recorre y en el trazo de la recomposición de las culturas la absorción de la barbarie y la destrucción serán posibles. De esta manera, la totalidad del mundo busca relaciones sin cesar, desvíos

<sup>26</sup> Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Elogio de la creolidad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 51.

para nuevos lugares y, sobre todo, combatir las brechas forjadas por el colonialismo.

En este punto, nos queda preguntarnos si este pensamiento de la Diversidad no opera de nuevo un universal desde las singularidades y desde las minorías. Édouard Glissant aspira en todo caso al destino, en el cual la humanidad entre en consonancia con los tiempos de la mundialización y que los anticolonialismos, como paliativos ante la miseria y ante la homogenización de las culturas, sigan siendo cuestionados. Los lugares del mundo deben llevar el trazo de lo propio, como fundamento para distinguirse de lo Otro. Al hablarse de “una historia común” sería necesario detenernos a pensar en la historia misma del planeta y de sus Relaciones, con la naturaleza y la vida misma. Por esto la Relación no tiene jerarquía y, al oponerse al mito de la identidad raíz o única, valora y respeta lo que le pertenece, es decir, ese lugar común en donde lo sagrado es preservación y en donde la poética de los tópicos del mundo puedan transgredir la violencia que nos sigue subyugando. En este sentido, la fuerza y la voluntad de un universalismo invertido pueden ayudarnos a travesías y experiencias nuevas y, sobre todo, a pensar el presente.

## BIBLIOGRAFÍA

Arango Milián, Haydée, “El Caribe en la narrativa histórica de Alejo Carpentier y Antonio Benítez Rojo”, *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, núm. 13, jun., 2010, pp. 105-122 [en línea], <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3304243> [consulta: octubre de 2015].

Benítez Rojo, Antonio, *La isla que se repite* [edición definitiva], Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

---

\_\_\_\_\_, “Literatura Caribe y la teoría del caos”, *Latin American Literary Review*, vol. 20, núm. 40, jul.-dec., 1992, pp. 16-18 [en línea], <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp> [consulta: 10 de noviembre de 2011].

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick; y Confiant, Raphaël, *Elogio de la creolidad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Carpentier, Alejo, Entrevista en “A Fondo”, 1977 [en línea], <http://www.rtve.es/alcarta/videos/a-fondo/entrevista-alejo-carpentier-fondo-1977/1067330/> [consulta: 15 de mayo de 2013].

Chancé, Dominique, “De l’anticolonialisme à la créolisation: les écrivains postcoloniaux des Antilles Françaises”, *Revue Asylon(s)*, núm. 11, mai, 2013 [en línea], <http://www.reseau-terra.eu/article1277.html#nb16> [consulta: octubre de 2015].

Césaire, Aimé, *Une voix pour l’histoire. 1 – L’île veilleuse* (documentaire entier, 1994) [en línea], <https://youtu.be/lihEONLnDoU> [consulta: octubre de 2015].

\_\_\_\_\_, *Une voix pour l’histoire. 2 - Au rendez-vous de la conquête* (documentaire entier, 1994) [en línea], <https://youtu.be/twrvWN83Waw> [consulta: octubre de 2015].

\_\_\_\_\_, *Une voix pour l’histoire. 3 – La force de regarder demain* (documentaire entier, 1994) [en línea], <https://youtu.be/TMjyE-BxaZNw> [consulta: octubre de 2015].

\_\_\_\_\_, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 2003.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 2004.

\_\_\_\_\_, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

EcuRed, “Las Antillas” [en línea], [http://www.ecured.cu/index.php/Las\\_Antillas](http://www.ecured.cu/index.php/Las_Antillas) [consulta: 10 de febrero de 2012].

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963.

\_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” [en línea], [http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015\\_1/critica\\_cultural/fou\\_mic.pdf](http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/critica_cultural/fou_mic.pdf) [consulta: 2013-2014].

\_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Edit., 1968.

Geismar, Peter; Worsley, Peter, y Pischel, Collotti, *Franz Fanon y la revolución anticolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 1970.

Glissant, Édouard, *El discurso antillano*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010.

\_\_\_\_\_, *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.

\_\_\_\_\_, *Introduction a une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_, *Soleil de la conscience*, Paris, Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_, *Mémoires des esclavages*, Paris, Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_, *Les entretiens de baton rouge avec Alexandre Leupin*, Paris, Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_, *Philosophie de la relation: poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_, *L'imaginaire des langues, entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*, Paris, Gallimard, 2010.

\_\_\_\_\_, “Ouverture - Îles et archipels”, en *Paradis brisé — Nouvelles des Caraïbes*, Hoëbeke, 2014.

\_\_\_\_\_, “Imaginaire du monde” [en línea], [https://youtu.be/-q\\_KgXMUQUU](https://youtu.be/-q_KgXMUQUU) [consulta: 10 de marzo de 2013].

\_\_\_\_\_, “Imaginaire poétique” [en línea], <https://youtu.be/T4gi4NMUJ2I> [consulta: 10 de marzo de 2013].

Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pretextos, 1996.

Leupin, Alexandre, “La philosophie de Édouard Glissant” [en línea], <https://youtu.be/ZDhxXZo9zFo> [consulta: 9 de abril de 2014].

Mackenbach, Werner, “De l'éloge de la créolité a la teoría del caos. Discursos poscoloniales del Caribe más allá de la identidad”, *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, año 10, núm. 11, 2013, pp. 15-29 [en línea] <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/9953/9365> [consulta: 10 de mayo de 2013].

Merle, Marcel y Mesa, Roberto, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972.

Munro, Martin, “Literatura francófona del Caribe: de la negritud a la criollidad”, en Lancelot Cowie y Nina Bruni (comp.), *El otro, el mismo*, Mérida [Venezuela], Voces y Letras del Caribe, 2005.

Ollé-Laprune, Philippe, *Para leer a Aimé Césaire*, México, FCE, 2008.

Pampín, María Fernanda, “Elogio de la diversidad. Acerca del manifiesto de la creolidad de Jean Bernabé, Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau”, *Altre Modernità*, núm. 6, 2011 [en línea], <http://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/156> [consulta: 9 de septiembre de 2015].

Portuondo Zúñiga, Olga, *Caribe raza e identidad*, La Habana, Ediciones Unión, 2014.

Sancholuz, Carolina, “La construcción del área cultural caribeña: los aportes de Édouard Glissant a partir de *Le discours antillais*”, *Orbis Tertius*, vol. 8, núm. 9, 2002 [en línea], <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/> [consulta: junio de 2013].

Schérer, René y Hocquenghem, Guy, *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear*, Madrid, Gedisa, 1989.

Site officiel d'Édouard Glissant, “Édouard Glissant, une pensée archipélique” [en línea], <http://www.edouardglissant.fr/index.html>

## CARIBBEAN SARTRE

Gerardo de la Fuente Lora  
*Universidad Nacional Autónoma de México /  
Facultad de Filosofía y Letras*

### I

¿Por qué muchos dirigentes de los movimientos independentistas, de resistencia o anticolonialistas negros, que a mediados del siglo pasado enarbolaron la noción de *negritud* —en el Caribe y en el norte de África, aunque también en los Estados Unidos y en otras latitudes— fueron poetas? No que en sus ratos libres esos hombres pergeñaran algunas inspiradas líneas; tampoco que fuesen intelectuales en un sentido muy amplio sino que, antes aun de intervenir en la lucha política, habían hecho de la poesía su profesión, su actividad principal, y cuando se incorporaron a la ola del conflicto siguieron ejercitando su tarea de versificar, al grado de que, si tal vez pudiéramos hoy cuestionar los logros materiales de sus luchas —su efectividad para lograr independencias y derechos, bienestar y libertades—, de lo que no podemos dudar es de que la negritud, la reivindicación negra en general, fue una eclosión cultural, lingüística, poética, cuyas consecuencias todavía no terminan de diseminarse. ¿Por qué la negritud fue un acontecimiento político-poético? ¿Por qué sus líderes con frecuencia fueron juglares:

Léopold Senghor, Aimé Césaire, Édouard Glissant, Léon Gontran-Damas, Albert Béville, Sonny Rupaire, René Depestre, Jacques Roumain, Jean Bierre, por mencionar sólo algunos?

Muchas razones económicas, sociales, históricas, podrían aducirse. No parece casual que en países o regiones donde el analfabetismo era muy alto, especialmente entre la población negra, donde la desigualdad social rayaba en lo abismal, quienes llegaron a ocupar las posiciones de liderazgo político fuesen los que habían tenido acceso a un mínimo de educación formal y cierta satisfacción de sus necesidades básicas. Hay sin embargo otras razones, sistemáticas, internas a la poesía misma, en torno a las cuales la filosofía y la acción de Jean-Paul Sartre nos ofrecen valiosos elementos explicativos.

La obra de Sartre pasa por estos días, aparentemente, por una disminución de presencia e influencia en el ámbito de las filosofías académicas, profesionales. Otros nombres se escuchan con más frecuencia, a saber, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben. Y sin embargo no hace mucho Bernard-Henri Lévy pudo calificar al xx, con toda fuerza, como “el siglo de Sartre”.<sup>1</sup> La ubicación precisa del lugar que ocupa el autor de *El Ser y la Nada* en el espectro del pensamiento contemporáneo, especialmente en el dominio que se quiere de herencia francesa, es una cuestión compleja, pues si bien muchos reniegan de él, con frecuencia son ellos mismos quienes se asumen, en algún sentido, como sus discípulos.<sup>2</sup>

Sin embargo en la esfera de los *black studies*, de la filosofía caribeña, de la reflexión postcolonial, pero especialmente negra, Jean-Paul Sartre sigue siendo muy importante, actual e influyente. Afirma Lewis R. Gordon, en la “Introducción” a su antología de la filosofía existencial negra, *Existence in Black*:

Sartre aparece como un catalizador inusual en la historia de la filosofía existencial negra porque sirve de lazo entre Richard Wright y Frantz Fanon

<sup>1</sup> Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2001.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo el bello texto de Gilles Deleuze, “Il a été mon maître”, en Gilles Deleuze, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

(indudablemente los dos “hombres de letras” existenciales negros más influyentes del siglo xx), por una parte, y las fuerzas históricas que se pusieron en juego por la ascendencia de la Filosofía Europea de la Existencia en la Academia americana, por otra parte.<sup>3</sup>

No sólo en pensadores de las primeras décadas del siglo pasado, sino que la influencia de Sartre se ejerce hoy, continúa el autor, sobre William R. Jones y Angela Davis, así como sobre Robert Brit, Bernard Boxill, Robert Gooding-Williams, Tommy Lott, Lucius T. Outlaw, Thomas S. Slaughter, Robert Westley, Naomi Zack y el mismo Lewis R. Gordon.<sup>4</sup> La incidencia sartreana emergería de sus elaboraciones en torno a cuestiones relativas a la experiencia, con categorías como libertad, angustia, responsabilidad, agencia, socialidad y liberación; pero sobre todo su relevancia actual estaría dada por la centralidad que otorga al concepto de *situación*.<sup>5</sup>

Que haya sido y sea influyente no quiere decir, se apresura a aclarar Lewis R. Gordon, que la filosofía de Sartre, o en general la de los países europeos centrales, sea la “causa” del surgimiento de lo que él llama la “filosofía africana existencial académica”:

[...] sería un error considerar a la filosofía africana académica existencial como un fenómeno sartreano o basado en Europa. Pues aunque hay filósofos africanos (Africana Philosophers) que han sido influidos tanto por Sartre como por el pensamiento europeo, por la razón obvia de que no ha habido un lugar “fuera” de la civilización europea/occidental desde el cual plantear cuestiones en torno a la existencia en el siglo veinte, sería sin

<sup>3</sup> Lewis R. Gordon, “Introducción”, en Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy*, London, Routledge, 1997, p. 2.

<sup>4</sup> *Ídem*.

<sup>5</sup> Como sabemos, para Sartre, *situación* no significa simple contexto o marco, sino el diapasón de posibilidades objetivas y subjetivas que se abren a cada momento al sujeto, desde el futuro hacia el presente y no al revés. *Cfr.* Sartre, “Questions de méthode”, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, p. 60 y ss.

embargo falso asumir que esa influencia funcionara como “causa” más bien que como consecuencia.<sup>6</sup>

Los hombres y mujeres de raíz africana tuvieron siempre ya motivos para erigir y proponer prolemáticas vinculadas con la existencia, la identidad, con la emancipación y la resistencia, a través de su propia experiencia de colonización y esclavismo. La filosofía sartreana y occidental en general fungieron acaso como catalizadores, en ocasiones seguramente como obstáculos, pero nunca sustituyeron ni sustituyen a la creación propia del pensamiento que tuvo en el movimiento de la negritud a una de sus creaciones centrales. Sin erigirle ningún templo, y haciendo un balance crítico y profundo de la recepción de su obra, Lewis R Gordon y otros intelectuales contemporáneos consideran, en términos generales, importantes, benéficas, productivas, las aportaciones de Jean-Paul Sartre al filosofar afrocaribeño.<sup>7</sup>

No todos están de acuerdo, sin embargo, con esa evaluación positiva. Otros califican la presencia sartreana no sólo como negativa, sino aun abiertamente dañina, nefasta, destructiva. El estudioso Emmanuel E. Egar, por ejemplo, no duda en sentenciar en su libro *La crisis de la negritud*, publicado en 2008, lo siguiente: “Deliberada o inadvertidamente, Jean Paul Sartre contribuyó al debilitamiento y al colapso del movimiento de la negritud.”<sup>8</sup>

## II

La afirmación de Egar se apoya en el examen de un texto extraordinariamente importante de Sartre titulado “Orfeo negro” con el que prologó la *Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa* de Léopold Senghor en 1948. Como en el caso del “Prólogo” del mismo Sartre a *Los condenados de la Tierra*, de Frantz Fanon, el escrito

<sup>6</sup> Lewis R. Gordon, *Op. cit.*, p. 3.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Paget Henry, “African and Afro-Caribbean Existential Philosophies”, en *Ibid*, pp. 13-36.

<sup>8</sup> Emmanuel E. Egar, *The Crisis of Negritude*, Florida, Brown Walker Press, 2008, p. 38.

sartreano probablemente se volvió más sonado e influyente que la obra prologada, lo cual a veces ocasionó que esta última no fuera leída. Pero no es sólo ese tipo de fenómeno lo que molesta a Egar, sino algo de mucho mayor calado filosófico, que tiene que ver con el lugar del lenguaje, del idioma, en los movimientos y en el pensamiento mismo de la resistencia y la liberación.

Lo que en primer lugar espeluzna a Egar es la meditación sartreana sobre la paradoja que implica que los poetas negros tuvieran que escribir en francés. Dice Sartre en “Orfeo negro”:

Para que uno pueda llamarse irlandés o húngaro es preciso, sin duda, que pertenezca a una colectividad que disfrute de una amplia autonomía económica o política, pero para ser irlandés es menester también que piense como un irlandés, lo cual ante todo quiere decir que piense en lengua irlandesa [...] Los rasgos específicos de una sociedad corresponden exactamente a las locuciones intraducibles de su lenguaje. [...] lo que amenaza con frenar peligrosamente el esfuerzo de los negros para rechazar nuestra tutela es el hecho de que los anunciadores de la negrez se vean forzados a redactar en francés su evangelio.<sup>9</sup>

La trata, continúa el autor de *La Náusea*, dispersó a los negros por los cuatro puntos cardinales y ello tuvo como efecto el que hoy carezcan de una lengua que les sea común; de ahí que sus escritores, si quieren llegar al mayor número de compañeros posibles de lucha, deban recurrir, obligadamente, al idioma del colonizador: “Para incitar a los oprimidos a unirse deben recurrir a las palabras del opresor.”<sup>10</sup> ¿Pero hacer uso del verbo del dominador puede constituir un acto sin consecuencias para la resistencia y aun para la liberación? Más aún, ¿tal uso lingüístico podría permitir que hubiese emancipación en cuanto tal? Las reflexiones de Sartre, a este respecto, son muy duras:

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, “Orfeo Negro”, en *La República del silencio. Situaciones III*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 154.

<sup>10</sup> *Ídem*.

[...] semejantes a los sabios del siglo xvi que sólo se entendían en latín, los negros se reúnen en el terreno lleno de celadas que les preparó el hombre blanco, pues el colonizador se las ha arreglado para ser el eterno mediador entre los colonos; está siempre entre ellos, aun cuando esté ausente, hasta en los conciliábulos más secretos. [...] Y como las palabras son ideas, cuando el negro declara en francés que repudia la cultura francesa, toma con una mano lo que rechaza con la otra e instala en sí mismo, como una agramadera, el aparato de pensar del enemigo.<sup>11</sup>

Un idioma que emergió para expresar otras realidades, otros espacios, otras dotaciones de las cosas; sobre todo, otras experiencias del sí mismo, de la identidad, la subjetividad, ¿podría ser capaz de articular las esperanzas, los sueños de recuperarse o de cambiar, de volver o dejar atrás del oprimido? ¿Sus anhelos pueden tener cabida acaso en la lengua del dominador? ¿La palabra que lo ha ubicado en su sometimiento, que ha instaurado la noción misma del someter, del colonizar, ha de ser el medio que abra la puerta a una emancipación real, que merezca tal nombre, y que no sea simplemente la refuncionalización del mismo código de la opresión?

Rebelarse en la lengua del Amo, pensarse en el idioma del colonizador, tal es la profunda y compleja cuestión que plantea Sartre con toda crudeza. A punto de alcanzar sus metas emancipatorias, los resistentes podrían quedar atrapados por un último guiño de la lengua y sucumbir. “En el preciso momento en que los Orfeos negros abrazan más estrechamente a aquella Eurídice, sienten que ésta se desvanece entre sus brazos.”<sup>12</sup>

### III

¿Cuál es el carácter del gesto sartreano? ¿Se trata del planteamiento de un verdadero problema filosófico —y político—, de la mostración de una paradoja real, de un enigma profundo acerca de la relación entre

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 154..

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 178.

palabra y concepto, lengua y experiencia? ¿O más bien asistimos a una de las últimas escenificaciones de desprecio hacia los colonizados que, desde luego, pretende arrebatarnos el bastión más íntimo y último de la emancipación, el de la palabra, el del pensamiento?

Así es como entiende Emmanuel E. Egar la intervención sartreana: no como el develamiento de una aporía, sino como una descalificación altiva del movimiento de la negritud:

La actitud de Sartre hacia lo Negro tenía tres sutiles pero diabólicas puntas. Su primer objetivo fue impedir al Negro atacar en francés a Francia con cualquier clase de éxito. [...] Su segunda meta fue quitar sutilmente la lengua francesa al Negro a través de la negación y denigración del francés como un lenguaje humano útil, funcional. Su tercer objetivo fue privar al Negro de cualquier forma de efectividad política a través del uso de la lengua francesa.<sup>13</sup>

Egar va tejiendo pausadamente un argumento para responder a las observaciones sartreanas. Así, observa que la no posesión de una lengua común, nacional, ha hecho poco daño a regiones como los balcanes, o el oeste de África, que practican muchísimos dialectos y lenguas: no ha afectado a su crecimiento económico, ni a la libertad ni al desarrollo individuales; Sartre presupondría que el pensamiento tiene una especie de identidad nacional articulada, transportada o expresada por cada uno de los diferentes idiomas, pero, afirma Emanuel E. Egar, los raciocinios humanos son universales, carentes de identidad, género, raza o, si se quiere, nacionalidad. El autor de *La crisis de la negritud* enfatiza que hasta el momento no existe ninguna prueba en la teoría lingüística o psicológica, antigua o contemporánea, que demuestre irrefutablemente que uno piensa en inglés, francés, árabe o el idioma que fuera el caso; Sartre estaría afirmando que la forma es más importante que el contenido del lenguaje. En fin, aunque es cierto que la negritud buscaba una mayor audiencia escribiendo en francés, los poetas eran bilingües y podían expresarse con toda corrección en ambos códigos.

<sup>13</sup> Emmanuel E. Egar, *Op. cit.*, p. 35.

Egar va a detenerse y a subrayar ampliamente este último punto, al recordar que el propio Jean-Paul Sartre reconoce la maestría de varios de los poetas de la negritud en el manejo del francés, pues muchos se formaron en las instituciones francesas e incluso fueron sus compañeros de estudios. Con tal de no reconocer la capacidad de emancipación de los poetas de la negritud, Sartre llegaría, concluye, a denigrar a la lengua francesa misma. La cuestión crítica aquí es, señala Emmanuel E. Egar, “¿si esta lengua pudo servir a los líderes de la Revolución Francesa, por qué no podría servir a los africanos?”<sup>14</sup>

#### IV

En “Orfeo negro”, en efecto, se reconoce la destreza en el manejo de los vocablos franceses por parte de los colonizados, pero Sartre precisa que su argumento acerca de las aporías planteadas por una emancipación dentro de la lengua del Amo, está dirigido no a todo uso posible del lenguaje, a todo empleo funcional, técnico, de las palabras, sino a la esfera en que se trata de decir la vivencia subjetiva: la lengua del dominador sirve para mentar las herramientas, los saberes y las técnicas, pero no para hablar de sí mismo.

No obstante, no es cierto que el negro se exprese en una lengua “extranjera” puesto que se le enseña el francés desde su más tierna edad y puesto que se siente perfectamente cómodo cuando piensa como técnico, sabio o político. Habría que hablar más bien del divorcio leve y constante que separa lo que dice de lo que quería decir, apenas habla de sí mismo [...] No dirá su negrez con palabras precisas, eficaces, que den todas en el blanco. No dirá su negrez en prosa. Pero todos sabemos que semejante sentimiento de fracaso frente al lenguaje considerado como medio de expresión directa, está en la base y en el origen de toda experiencia poética.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ídem.*

<sup>15</sup> Sartre, “Orfeo negro”, *Op. cit.*, p. 155.

He aquí una primera respuesta a la pregunta que planteamos al inicio de este escrito. ¿Por qué muchos de los dirigentes del movimiento de la negritud fueron poetas? Porque una condición central de su lucha radicaba en la paradoja de tener que emanciparse en, desde y dentro del lenguaje del colonizador. Una incomodidad, una distancia frente a sí, un *décalage*, una peculiar intranquilidad a la hora de habitar las palabras, aun cuando éstas fueran, o precisamente porque lo eran, enunciados de liberación.

Entendamos bien el problema. Sartre coincide con Egar en el sentido de que los escritores negros eran capaces de emplear con fineza el francés, en muchos casos incluso mejor que los intelectuales metropolitanos. La lengua que sirvió a Danton y Robespierre desde luego que podría serles útil a ellos para tomar las Bastillas que hicieran falta, o para construir puentes y resolver problemas hidráulicos y científicos. Si por hacer la Revolución queremos decir tomar el poder político e impulsar la electrificación, ese tipo de cosas son factibles en francés o en cualquier lengua. Pero si la subversión ha de referirse no sólo a lo técnico o lo político, sino a lo subjetivo, lo relativo a sí mismo, a la experiencia y a la conciencia, entonces una sintaxis y un vocabulario —afirma Sartre— “[...] forjados en otros tiempos, a millares de leguas de distancia, para responder a otras necesidades y designar otros objetos, no son apropiados [...]” para proporcionarle al hasta ahora colonizado “[...] los modos de hablar de sí mismo, de sus inquietudes, de sus esperanzas [...]”<sup>16</sup>

Socializar los medios de producción no tiene idioma, pero ¿puede uno realmente pensarse en el lenguaje del Amo? ¿Qué hacer con esta aporía, o con este problema político si es que lo hay? El fallo de Emmanuel E. Egar a este respecto es tajante: no sólo no hay aquí un punto filosófico-político real, sino que, en su momento, la intervención de Sartre en “Orfeo Negro” —y desde luego en otros escritos— no nada más constituyó un ataque que dañó al movimiento de la negritud, sino que prohió una experiencia traumática —y desalentadora— para muchos de sus protagonistas:

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 154.

En conclusión, la tenaz negación de Sartre de la reivindicación del Negro al uso efectivo del Francés, no fue simplemente un golpe moral, sino una experiencia traumática para los intelectuales negros, algunos de los cuales habían sido educados junto a Sartre en las mismas universidades francesas.<sup>17</sup>

## V

¿Fue —y es— realmente dañina la filosofía de Jean-Paul Sartre para el pensamiento negro y afrocaribeño? Las profundas cuestiones traídas a colación por Emmanuel E. Egar requieren una meditación pausada y su postura, desde luego, no puede ser sin más desechada a pesar de constatar la visión positiva que otros autores, como Lewis R Gordon, a quien citamos al comienzo, podrían tener al respecto. Sin cerrar, pues, la posibilidad de que haya algo de verdad —matices más o menos— en las afirmaciones del autor de *La crisis de la negritud* me parece que la postura sartreana, lejos de constituir un gesto de desprecio hacia los autores de la negritud, indica un problema real al que el autor de *El Ser y la Nada* intentó de buena fe dar respuesta ya en su mismo texto de “Orfeo negro”. Si leemos con cuidado algunos aspectos del famoso “Prólogo” en los que, desde mi punto de vista, Egar no repara suficientemente, veremos que el filósofo francés no condenó a una situación imposible a los poetas negros, e incluso leyó en la obra de estos los caminos para una posible —aunque siempre difícil— superación de la paradoja.

¿Qué hacer? ¿Por dónde empezar a liberarse con y por el lenguaje del Amo? En “Orfeo negro” se nos proponen no uno sino dos posibles senderos que resultan con frecuencia contradictorios, hecho que hace del texto sartreano un artefacto difícil de aprehender y evaluar. La primera es una vía de lectura batailleana y anarquista. Al observar cómo el discurrir cotidiano, técnico o político del lenguaje, no sirve al intelectual negro para expresar adecuadamente la experiencia de sí —ese *décalage* que lo afecta en el momento de expresar su vivencia emancipatoria— Sartre trae a colación la concepción de Georges Bataille en

<sup>17</sup> Emmanuel E. Egar, *Op. cit.*, p. 38.

torno a la poesía, a la que considera un sacrificio, un incendio de los vocablos: “La reacción del parlante ante el fracaso de la prosa es, en efecto, lo que Bataille llama el holocausto de las palabras.”<sup>18</sup> No es sólo que la inadecuación de la lengua francesa para decir su subjetividad lleve a los escritores de la negritud a optar por la poesía mejor que por la prosa, sino que su hablar poético mismo constituye una estrategia de deconstrucción, de vaciamiento, de licuefacción de la lengua en cuanto tal:

[los evangelistas negros] Responden a la astucia del colonizador con una astucia de signo contrario y a la vez semejante: puesto que el opresor está presente hasta en la lengua que hablan, hablarán esta lengua para destruirla. El poeta europeo de hoy intenta deshumanizar las palabras para devolverlas a la naturaleza; en cambio, el heraldo negro las desafrancesa, las tritura, rompe sus asociaciones habituales, las aparea violentamente.<sup>19</sup>

Los poetas de la emancipación, entonces, no sólo enhebran más bien versos que parrafadas prosísticas, sino que, si Sartre tiene razón, la suya es una poesía peculiar. No una que fuese simplemente expresión de la interioridad, sino un hablar erótico que lleva las palabras hasta el límite de lo decible, de lo pensable, hasta el extremo en que lenguaje y silencio se funden en su disyunción. El erotismo, afirma Georges Bataille, comparece en la lengua a través de esas alocuciones en las que el sonido roza con el abismo de la animalidad, del sinsentido: sacrificios que son estallidos de risa, de llanto, gemidos, exhalaciones.<sup>20</sup> En *La literatura y el mal*, Bataille afirma: “[...] la poesía que niega y destruye el límite de las cosas es la única que tiene el poder de devolvernos a

<sup>18</sup> Sartre, “Orfeo negro”, *Op. cit.*, p. 155.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>20</sup> Sobre las concepciones generales de Georges Bataille en torno al erotismo, la poesía y la política, véase Gerardo de la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán, *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

su ausencia de límite [...]”;<sup>21</sup> en fin, Michel Foucault resume en los siguientes términos la concepción batailleana:

[...] el lenguaje, llegado a sus confines, irrumpe fuera de sí mismo, hace explosión y se impugna radicalmente en la risa, las lágrimas, los ojos trastornados del éxtasis, el horror mudo y exorbitado del sacrificio, y mora así en el límite de este vacío, hablando de sí mismo en un lenguaje segundo.<sup>22</sup>

En su crítica radical a Sartre, uno de los argumentos enarbolados por Emmanuel E. Egar consiste en subrayar que nadie, independientemente de su lugar de nacimiento o nacionalidad, podría agotar los sentidos posibles de una lengua; ni los franceses ni nadie podrían extenuar la riqueza de su idioma: “Cada lenguaje humano tiene ‘forma’ y ‘contenido’, pero el contenido posee perversidades polimórficas. Un hombre francés no puede agotar todos los significados de una sentencia en francés.”<sup>23</sup>

De seguro Jean-Paul Sartre estaría de acuerdo en este punto con Egar y aun llevaría el argumento más lejos, pues el escritor de la negritud no sólo mostraría siempre nuevos sentidos del francés —vetas no vistas por el intelectual colonizador, habitante sin incomodidad, sin *décalage* en su propio idioma—, sino que indagaría tan abismalmente en la lengua que no es que hiciera el recuento total de los sentidos de cada palabra, de cada frase, sino que enviaría cada uno de esos sentidos al abismo, al más allá de las palabras. Hay aquí toda una reflexión de pensamiento emancipatorio radical que en este escrito apenas puedo mostrar por una rendija. El colonizado, el hasta ahora siervo, para emanciparse en y con el lenguaje del Amo, tendría que llevar esa sintaxis, esa gramática, ese vocabulario y esa enunciación hasta el estallido. Para liberarse tendría que sacudirse de la lengua, pero a la vez, en el mismo movimiento, romper las amarras que ataban al lenguaje consigo mismo y dar lugar al nacimiento de una lengua francesa otra,

<sup>21</sup> Georges Bataille, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1979, p. 122.

<sup>22</sup> Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1996, p. 139.

<sup>23</sup> Emmanuel E. Egar, *Op. cit.*, p. 37

un idioma nuevo en el que cada decir sería una génesis, una creación *ex nihilo*.

## VI

La vía batailleano-poética no es la única que se explora en “Orfeo negro” para atender y, en la medida de lo posible, solucionar las aporías que se siguen del propósito emancipatorio al interior de la lengua del dominador. Una segunda perspectiva, en cierto sentido contradictoria con la primera, es examinada por Sartre a raíz de su constatación de otra serie de paradojas intrínsecas a la batalla del movimiento de la *negritud*. Este conjunto de dificultades, paralelo y a la vez semejante al *décalage* en la vivencia de sí al que me he referido antes, podría resumirse, quizá, a partir del interrogante acerca de si la reivindicación a ultranza de lo Negro no traerá aparejado el riesgo de postular, queriéndolo o no, una suerte de racismo invertido, un hacer del estigma arma, realizando una especie de identificación paradójica y guerrera con la posición subalterna, haciendo virtud de lo que fue sometimiento, enarbolando como un valor lo que tal vez no sea sino resentimiento. Un enorme flujo de resonancias nietzscheanas se agolpa, sin duda, en este punto. Afirma Nietzsche en *La genealogía de la moral*:

Pregúntese, antes bien, quién es propiamente “malvado” en el sentido de la moral del resentimiento. Contestado con todo rigor: precisamente el “bueno” de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento.<sup>24</sup>

¿Podría haber alguna suerte de liberación por este sendero? ¿No se tratará de un nuevo aherrojamiento sólo que ahora en la lucha por la libertad misma? El académico Alain Foix, en un breve ensayo titulado *Noir*, evalúa en esta clave el devenir contemporáneo de los usos de la

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 46.

noción de negritud: “Uno de los efectos indeseables y perversos de ese concepto, que tuvo por objetivo liberar al negro de su estado de sumisión, es hoy día el de encerrar a toda persona de piel negra en una identidad que no necesariamente ella ha escogido.”<sup>25</sup>

La negritud, observa Alain Foix, hubo nacido como un arma de combate ligada a un estado existencial e histórico específico de la condición negra. Fue —continúa el autor— “[...] como muy bien lo notó Jean-Paul Sartre, un arma de combate histórico, un momento simplemente dialéctico que suponía en sí mismo su superación [...]”<sup>26</sup> Pero, en lugar de ese rebasamiento, lo que realmente sucedió fue la petrificación del concepto y su progresiva absorción por el sistema económico y de dominación, su conversión de consigna y bandera de lucha en etiqueta, casi marca registrada. Las instituciones políticas y económicas dominantes han hecho muchas veces gala de su capacidad para recuperar en su favor los emblemas de la Resistencia. No se trata solo del caso de la negritud, desde luego: “[...] el slogan *black is beautiful*, que tuvo en el momento de su emergencia un verdadero impacto y una utilidad política incontestable, fue muy rápidamente recuperado para significar lo contrario de un pensamiento de liberación, basta ver el uso que hace de él un cierto Jean-Paul Goude [...]”<sup>27</sup>

Como puede verse, Alan Foix y Emmanuel E. Egar evalúan de maneras diferentes la incidencia de Sartre en el pensamiento afrocaribeño (el primero positivamente, el segundo de manera muy negativa), porque sus posiciones respecto al valor y la efectividad del blandir la categoría de lo Negro como arma divergen. Para el autor de *Noir*, el problema deriva de la esclerotización, de la rigidez, de una dureza que no sólo deviene una especie de racismo al revés, sino que, peor aún, acaba facilitando la conversión de los emblemas de la lucha de los oprimidos en mercancía: la reivindicación de la identidad convertida en instrumento de control. Para quien escribe *La crisis de la negritud*, en

<sup>25</sup> Alain Foix, *Noir*, Paris, Galaade Éditions, 2009, p. 52.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 54. Foix se refiere aquí al artista plástico francés Jean-Paul Goude, que ha construido su obra a partir de una estilización pop, estereotípica, de las personas de raza negra.

cambio, el debilitamiento del movimiento provino de la inseguridad que fue aquejando a sus protagonistas, fomentada entre otros factores por Sartre, que los hizo titubear a la hora de plantar y enarbolar de manera cada vez más desafiante, más agresiva, vociferante y orgullosa, su condición negra. ¿Que la negritud se ha vuelto un producto mercantil, una moda, una caricatura más del capitalismo? Tal vez ello obedezca, precisamente, a que no fue reivindicada con la firmeza, con la crudeza huracanada, con el rugido con que debió haber sido empuñada.

¿Quién tiene razón? Como en el caso que tratamos arriba acerca de si hay o no un problema filosófico-político en torno al emanciparse en el lenguaje del Amo, tampoco hay repuestas simples para este nuevo interrogante. ¿Hacer de la identidad un arma de lucha, o la reivindicación identitaria constituye una astucia de la razón para renovar el sometimiento y hacer perseverar al racismo? Como puede verse, más allá de abordajes académicos, este tipo de cuestiones son de las que los movimientos sociales tienen que resolver reiteradamente en la práctica, tomando con frecuencia decisiones sobre indecibles. Es la constatación de la contradictoriedad intrínseca al programa del movimiento de la negritud, la que va a llevar a Jean-Paul Sartre a proponer un segundo sendero para hacer frente a la aporía de la liberación en el idioma del dominador. El primer camino, ya lo hemos visto, fue el del estallamiento poético del lenguaje, el batailleano holocausto de las palabras. Ahora Sartre examinará otra posibilidad: que la consigna de la negritud constituya, con todas sus contradicciones, y por ellas mismas, sólo un momento de afirmación provisional en un recorrido dialéctico más amplio.

Habría que empezar por reconocer las inconsistencias y complejidades del movimiento Negro. Así, observa Sartre al revisar el contenido de los poemas que su texto “Orfeo negro” prologa:

¿Podemos aún creer en la homogeneidad interior de la negrez? ¿Y cómo decir qué es ella? Tan pronto es una inocencia perdida que sólo existió en un lejano pasado, tan pronto una esperanza que sólo se realizará en la Ciudad futura. Tan pronto se contrae a un instante de fusión panteísta con la Naturaleza, tan pronto se extiende hasta coincidir con la historia de

toda la Humanidad; tan pronto es una actitud existencial, tan pronto el conjunto objetivo de las tradiciones negroafricanas. ¿Se la descubre? ¿Se la crea? Después de todo, hay negros que “colaboran”; después de todo, en las notas que preceden a las obras de cada poeta, Senghor parece distinguir grados en la negrez.<sup>28</sup>

Desde esta perspectiva, no es que hubiera falta de firmeza en las reivindicaciones de la negritud, o que su seguridad hubiese sido minada por los reparos “teóricos” de filósofos metropolitanos como Jean-Paul Sartre, sino que la posición misma de lo Negro estaría afectada por una cierta porosidad, por una cadena de indefiniciones que ningún desplante reivindicatorio podría ocultar o reparar. La debilidad intrínseca de la posición estaría dada por constituir el momento negativo —la recusación de la afirmación racista— que tendría que ser superado y recuperado por una culminación, por una síntesis, en que acontecería la realización de una sociedad sin racismo alguno. Si hoy miramos a la emancipación en la lengua del Amo como terreno plagado de inconsistencias, ello se debería, justamente, a su carácter necesario pero provisional en el camino de una emancipación que tendrá que llegar a ser realmente universal. Un Sartre plenamente hegeliano resume todo esto:

En realidad la negrez aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis y la posición de la negrez como valor antitético constituye el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no se basta a sí mismo y los negros que lo emplean lo saben de sobra: saben que tiende a preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. De este modo, la negrez sólo existe para destruirse, es un paso pero no una meta, es un medio pero no un fin último.<sup>29</sup>

¿“La negrez sólo existe para destruirse” y los negros que la emplean “lo saben de sobra”? El recorrido histórico de la propia recepción de la

<sup>28</sup> Sartre, “Orfeo negro”, *Op. cit.*, pp. 176-177.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 178.

filosofía sartreana en el pensamiento afrocaribeño indica la debilidad de tales afirmaciones. No parece que un movimiento político-cultural como el de la negritud considerase que su apuesta fuese preparar la llegada del espíritu universal y que por tanto sus posturas radicales hubiesen sido planteadas, con toda conciencia, *cum granum salis*. Pero, además, confiarse al determinismo hegeliano significaría de alguna manera limar la aspereza, quitar seriedad y urgencia, al conjunto de aporías teóricas, filosóficas y cotidianas que asaltan hoy mismo no sólo a los que resisten sino a los que simplemente viven en situación de desigualdad estructural frente a las metrópolis y sus élites blancas. Paradojas teóricas y políticas, situaciones desesperantemente indecibles, candentes, impostergables, que el propio Sartre fue el primero en estudiar y denunciar. Sería como banalizar la sumisión.

## VII

Una aporía —emanciparse en la lengua del Amo— y dos posibles vías entrevistas por Sartre para hacerle frente: o bien el sendero poético-erótico-batailleano (el holocausto de las palabras), o bien el camino de la dialéctica. El autor de *El Ser y la Nada* afirma que los escritores de la negritud estaban conscientes de la provisionalidad de su reivindicación, lo cual significa que de alguna forma asumían como horizonte de interpretación la ruta dialéctica. Pero tomando en cuenta que hacían una poesía que al parecer llevaba a la lengua francesa hasta su estallamiento, también recorrían la vía batailleana. ¿Oscilaban entonces entre dos abismos? ¿Se decantaron por alguno de ellos? Yo creo que la apreciación sartreana en el sentido de que los autores de la negritud estaban “plenamente conscientes” del carácter dialécticamente provisorio de su lucha, obedeció más a un deseo del filósofo francés que a una realidad probada. Habría que realizar estudios profundos de sus textos y biografías, y arriesgar algunas hipótesis psicoanalíticas para sustentar de mejor manera la supuesta lucidez dialéctica de los líderes del movimiento Negro. Mientras tanto, lo que es incontestable, lo que se puede corroborar de entrada, es que fueron poetas, no filósofos, no constructores prolijos de los argumentos lógicos del concepto, sino hacedores

de imágenes y truenos discursivos. Y fueron poetas por las razones que iluminó el propio Sartre: porque necesitaban llevar la lengua hasta el estallido para poder expresar no sólo el carácter técnico-político de su revuelta, sino las honduras de su emancipación subjetiva, interior. Porque sólo la poesía puede presentar y sostener en simultaneidad todas las contradicciones.

¿Liberarse en la lengua del Amo? Ellos fueron poetas —no filósofos—. Nosotros aún tenemos que decidirlo.

#### BIBLIOGRAFÍA

Bataille, Georges, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1979.

De la Fuente Lora, Gerardo y Flores Farfán, Leticia, *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

Deleuze, Gilles, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002

Egar, Emmanuel E., *The Crisis of Negritude*, Florida, Brown Walker Press, 2008.

Foix, Alain, *Noir*, Paris, Galaade Éditions, 2009.

Foucault, Michel, “Prefacio a la transgresión”, en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1996.

Gordon, Lewis R (ed.), *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy*, London, Routledge, 1997.

Levy, Bernard-Henri, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Paget, Henry “African and Afro-Caribbean Existential Philosophies”, en Gordon Lewis R (ed.), *Existence in black. An Anthology of Black Existential Philosophy*, London, Routledge, 1997.

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_, “Orfeo negro”, en *La república del silencio. Situaciones III*, Buenos Aires, Losada, 1960.

# CONVERGENCIAS: UNA CARTOGRAFÍA DE LO SENSIBLE EN LA AMAZONÍA DE ULTRAMAR

Marcela Landazábal Mora  
*Universidad Nacional Autónoma de México /  
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos*

“[...] sabemos que aquello que no está presente en los mapas es tanto un campo de investigación como lo que sí está.”

*J. B. Harley*<sup>1</sup>

## UNA INSTANTÁNEA DE PAISAJE

América Latina se ubica en un horizonte adecuado por diversas formas de relación que le vinculan con el mundo. Existen imágenes de instantáneas históricas sobre las que se le ha reconocido: el Nuevo Mundo en el siglo xv; el tercero en el siglo xx; una de las regiones en vías del desarrollo, aún vigente; el mito de El Dorado; el pulmón del mundo... y todo cuanto hablaba de la fantasmagoría híbrida de piratas, esclavos, colonos, mitos amerindios, seres extraños en tierras tanto o más exóticas que sus habitantes. Es la distancia, una imagen dimensionada a

<sup>1</sup> *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, México, FCE, 2005, p. 115.

consecuencia de un gran conocimiento externo que la ha localizado periférica, donde estos elementos persisten, dispuestos en las perspectivas del paisaje panorámico.<sup>2</sup>

Cada continente es atravesado por un imaginario particular y global de las realidades colectivas girando en un centro común que vincula todas las realidades posibles, en su propia imposibilidad.<sup>3</sup> Ello conforma un principio de comparación que genera el desfase de los relatos en el marco de la historia cuando ésta se sostiene como noción universal<sup>4</sup> y no como una *variable universalizante* del discurso cientificista occidental. Desde esa mirada se ha fugado la confrontación de saberes ancestrales de diversos lugares, como también las perspectivas contingentes a los procesos de colonización y sus consecuentes procesos culturales. Ejemplo de ello es el tránsito migrante, la apropiación y la adecuación, o no, de los recién llegados y llegadas en determinados espacios. En esta experiencia se da el fenómeno de la construcción de

<sup>2</sup> El paisaje panorámico sitúa las correspondencias que, desde las épocas de la colonia, se tejieron a través de los mapas como primeras muestras de comprensión del territorio, de descubrimiento, dominio y aprehensión de lugares distantes, a modo de una visualización que totalizara el sentido espacial y suprimiera casi por completo el cultural en su diversidad.

<sup>3</sup> La imposibilidad se propone aquí como un espacio donde las realidades culturales se localizan en el choque, la confrontación o la resistencia; en otras palabras: el desentendimiento, la distancia y la extrañeza; la angustia por un sentido de consenso. En esta crisis, la imposibilidad permite crear múltiples vías para el entendimiento a través de la aproximación. Lo imposible deja de ser facultad trunca de lo no cumplido, para ser una alternativa posible, un principio constructor de todas las formas distintas de *lograr ser*, aunque sea de manera precaria: “necesario es aquello cuya negación es imposible”. Ver: L. Camacho, “Posibilidad, imposibilidad, contingencia y necesidad de la filosofía a la ciencia”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. 50, núm. 127-128, may.-dic., 2011, p. 10.

<sup>4</sup> En este sentido, la función de la historia ha sido homogenizar las temporalidades en pro de una construcción de memoria con valores recurrentes en detrimento de otras posibilidades de comprender tiempos y espacios.

territorialidades, pero también de seres desterritorializados<sup>5</sup> que cuestionan y cambian el estatismo del territorio físico y cultural, y con ello, de la *historia*.

Así, América comprende una complejidad de diferentes niveles discursivos entre la oficialidad y la dominación,<sup>6</sup> heredados desde el proceso colonial, y afectados por la carga ancestral de las comunidades

<sup>5</sup> Pensar el territorio desde las ciencias sociales, lo sitúa frecuentemente en las apropiaciones espaciales por parte de los grupos humanos, comunidades o colectividades. No obstante, el territorio es una noción ampliada en el reino natural, una suerte de parámetro que rige el orden de los seres y acontecimientos en la esfera física de la naturaleza. En este sentido, el desplazamiento o des-territorialización que se comenta implica animales, plantas, y todo cuanto se vio inmerso en el choque colonial cuando afectó el sistema biótico circundante de manera visible. Esto es verificable en los tránsitos de especies, en los cambios de articulación y procesos naturales de las floras trasplantadas frente a los nuevos climas y pisos térmicos, así como en las mismas costumbres de las comunidades que surgían en el Nuevo Mundo.

<sup>6</sup> La dominación desde el dominante y el dominado (A. Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca-Azul Editores, 1969, p. 24):

El hecho de que la “cultura de los dominantes” sea también la “cultura dominante” en una sociedad, no implica que todos los miembros de esa sociedad se orienten únicamente en los términos propios de la “cultura de los dominantes” ya que eso supondría que todos son por igual portadores de la misma cultura, que todos contribuyen a su elaboración y difusión. En la realidad, lo que se puede constatar es el hecho de que para todos los grupos no-dominantes, esto es, los dominados y los intermediarios, existe una doble matriz de orientación cultural: De un lado, una orientación en la vertical que corresponde a la “cultura de los dominantes” y, de otro lado, en una horizontal que corresponde a su propia atmósfera cultural, la cual de ese modo adquiere el carácter de una “cultura dominada” o de una “subcultura dominada”, dependiendo de cada formación histórico-social concreta.

originarias;<sup>7</sup> y sus paisajes naturales, ecosistemas y biomas transformados con los propios procesos de encuentro imperio-colonia hasta los tiempos actuales, en los que el paradigma económico y político se impuso. El presente escrito se propone reflexionar sobre algunas de estas divergencias continentales en el plano de la convergencia de la cultura y la experiencia de territorio en el Amazonas francófono ultramarino, eje de vinculación que vale la pena recuperar en los análisis de cultura en la región.

#### ULTRAMAR: TAMBIÉN AMAZONAS

Se requiere rescatar y esclarecer la noción de *ultramar*, olvidada y a menudo abordada como una situación ya superada, propia del espacio-tiempo colonial. Ciertamente es la localización de realidades espaciales, sociales, históricas y económicas delimitadas por la constante actualización de un *habitus* colonial persistente y visible en los actuales departamentos de ultramar, pero extendido de manera general en el imaginario colectivo de las antiguas colonias, hoy soberanas, que componen el continente americano. Las regiones ultramarinas han sido invisibilizadas en un continente donde impera un fuerte deseo por la soberanía desde el siglo XIX, haciendo que tal proceso no esté concluido.

<sup>7</sup> E. Dussel (“Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” [conferencia], México, DF., UAM-Iztapalapa, 2005 [en línea], <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>, p. 13) anota lo siguiente:

[...] estas culturas (las no europeas\*) han sido en parte colonizadas (incluidas en la totalidad como negadas), pero en la mejor estructura de sus valores, han sido más excluidas, despreciadas, negadas, ignoradas, más que aniquiladas. [...] Este desprecio ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa exterioridad negada, esa alteridad siempre existente y latente, indica una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera “identidad” sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma, se trata de una “identidad” en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.

*Ultramar* rebasa la condición exclusiva y propia de los lugares insulares o más alejados de América. Todo lo que no fuese eurocéntrico en tiempos de la Colonia, era ultramarino<sup>8</sup> por ser *exótico* y *distante*. Estas dos cualidades han fraguado en el comportamiento y la construcción de una conciencia colectiva vinculada con una localización actualizada de lo externo. América ultramarina se ha prefigurado como espejo frente a una imagen constituida que le creó su condición, particularmente desde Europa, y que hoy día se hace desde Estados Unidos y otros centros hegemónicos. En este sentido, la nominación oficial de la Guayana Francesa como Departamento de Ultramar (DOM)<sup>9</sup> dispuesto en la ubicación geográfica del Amazonas entre Surinam y Brasil, el ultramar francófono es, de entrada, una realidad geopolítica de Europa en América del Sur, pero con un fuerte carácter sensible, diverso y pluricultural incrustado en el acontecer socio-político y natural de la región.

A través de tres dimensiones se puede comprender la categoría en términos del Amazonas, del Caribe y de América Latina, en general. En primera instancia *ultramar* se instauró a modo de *practical/modus operandi*. Práctica por la conducta-reflejo en la cual confluye la regionalización imaginaria que desde Europa crea horizontes y regiones más visibles en el Nuevo Mundo, pero también indica la asimilación de la localización exótica al interior de las conciencias colectivas de los habitantes ultramarinos. Es la aceptación tácita de la condición periférica, lograda a través del *modus operandi* propio del proceso de colonización, cuando se instaura el dominio de lo ultramarino bajo las formas de dominación jurídicas, políticas, económicas y culturales.

<sup>8</sup> “El término ultramar se generalizó en la época de las primeras cruzadas. En los siglos XIV y XV se refería a aquello que se encontraba al otro lado del Mar Mediterráneo [...] A partir de los grandes descubrimientos, el término se extendió para englobar todo lo que estaba del otro lado de los océanos, América, el sur de África, la India, Indonesia, Filipinas, China, entre otros. No existía para entonces un sentido formal ni jurídico del término, pero representaba todo lo que no era europeo.” Tomado de: M. Landazábal, *Paisaje cultural en la Guayana Francesa: hacia una cartografía de la aproximación* (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos), México, UNAM / Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, 2015, p. 17.

<sup>9</sup> Département d’outre mer (siglas, en francés, de uso oficial).

En segunda instancia, se conforma la experiencia de *locatio/ location*,<sup>10</sup> constituyendo así el horizonte-margen de centro y periferia, los observadores y actores de uno y otro lado, asumiendo el centro, siempre, un rol predominante. En consecuencia, ultramar dispone y replica diversos niveles de observadores y actores, diferenciados por los procesos históricos que tuvieron lugar en los territorios coloniales.<sup>11</sup> Nuevamente se recrea la idea de centros y periferias al interior del continente, una constante que reproduce la creación de exterioridades para consolidar los nuevos centros. El resultado de tal relación poscolonial entre vecinas naciones independientes que legitimaron sus soberanías *latinoamericanas* frente a los territorios no autónomos, sería la distancia persistente con las regiones coloniales, hoy departamentales, como Guayana Francesa, o con independencias más recientes, como Guyana y Surinam, cuyo periodo poscolonial llegó entre mediados y finales del siglo xx.

Durante los procesos poscoloniales de asimilación departamental se da una nueva localización del imperio, donde la colonia no es *parte de*, sino *es*, en este caso, la Francia de ultramar.<sup>12</sup> Ello implica una serie de imaginarios dispuestos en mecanismos políticos, administrativos y económicos que *relocalizan* la metrópoli y su antigua colonia, a la

<sup>10</sup> “[...] pretende acentuar el carácter político que el origen latino de la palabra *locatio* representa —renta, ganancia sobre un bien con determinada posición—. Es decir el usufructo no sólo material y cultural, sino político en el proyecto simbólico de la construcción de Europa como centro de América. Por su parte *location* infiere el sentido de la localización externa, refuerza la doble condición [...] distancia extrema y dominación”. M. Landazábal, *Op. cit.*, p. 20.

<sup>11</sup> Al respecto hay que observar las correspondencias históricas entre las colonias españolas, portuguesas, holandesas, británicas y francesas, que coordinaban una historicidad compartida, pero segmentada en diferentes momentos de asentamiento colonial, etapas de insubordinación y procesos de explotación y comercialización. El establecimiento del imperio francés en la Guayana Francesa se da tardíamente en el siglo xvii, luego de diversas pugnas con colonizadores holandeses o ingleses. Ver: S. Mam-Lam Fouck y A. Anakesa, *Nouvelle histoire de la Guyane*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2013.

<sup>12</sup> La Ley del 19 de Marzo de 1946 anuncia oficialmente a la Guayana, así como otros territorios coloniales, departamentos de ultramar franceses.

vez que sostienen la distancia frente a las naciones soberanas circunvecinas. Ésta es precisamente la tercera noción, *relocalización* espacial, política y simbólica del imperio y del nuevo departamento en la realidad del espacio geográfico amazónico, con la repercusión que pueda alcanzar en su centro europeo. Aquí, el carácter simbólico de los nexos económicos, la historia oficial nacional francesa y las denominaciones políticas que legitiman la pertenencia al Estado francés, juegan un papel fundamental al consolidar el quiebre de la experiencia soberana en América del Sur.

Ultramar, comprendido en las nociones de *práctica/modus operandi*, *locatio/location* y *relocalización*, refiere a la construcción de una “ubicación” actual que implica el conocimiento de la metrópoli y un reconocimiento de la periferia, pero en su carácter más sensible y simbólico donde sostiene un pasado no totalmente emancipado. Esto constituye una suerte de negación con la que el ideal de América Latina no está plenamente conciliado.

Ultramar, en el Amazonas, se sitúa claramente en el tránsito de la periferia por excelencia, de lo civilizado a lo salvaje, de la metrópoli al departamento, no como la debilidad de lo marginado, sino con la potencialidad que contribuye a ampliar el panorama y sentido de lo cultural en América Latina. Este diálogo implica contrasentido y emite un mensaje en viceversa, pero no contradictorio. Ejemplo de ello: el mítico Dorado con el que se construyó la información cartográfica del Cono Sur desde el siglo xv, donde actualmente hay crasas historias de migración clandestina, explotación ilegal de oro a cambio de algunos cuantos euros, o las memorias de la participación de ciudadanos suramericanos en la construcción del Centro Espacial Guyanés (CSG, en francés) en el siglo xx.

Así resulta el quiebre desde *ultramar-insular* hacia el *ultramar-continental denso* que se teje en la complejidad cultural de la Guayana Francesa, y que cuestiona el carácter ultramarino de las naciones más próximas. Se hace evidente el encuentro de culturas, temporalidades y orígenes que sucumbe en un paisaje de domesticación imposible e impasible, un paisaje que en principio resiste, pese a la densa devastación que ha sufrido al interior de los biomas fluviales de los afluentes

amazónicos. *Ultramar*, en el Amazonas, asume la experiencia y los relatos de sujetos subalternos dispuestos en el espacio donde se hace la cultura.

#### LA CARTOGRAFÍA DE LO SENSIBLE

“Tenemos ahora a la vista una gigantesca barrera atravesada de norte a sur en el espacio que separa los extremos occidentales y orientales de la Isla de la Tierra, y el problema consiste en determinar qué sentido o ser va a concederse a ese imprevisto e imprevisible ente que le había brotado al Océano.”

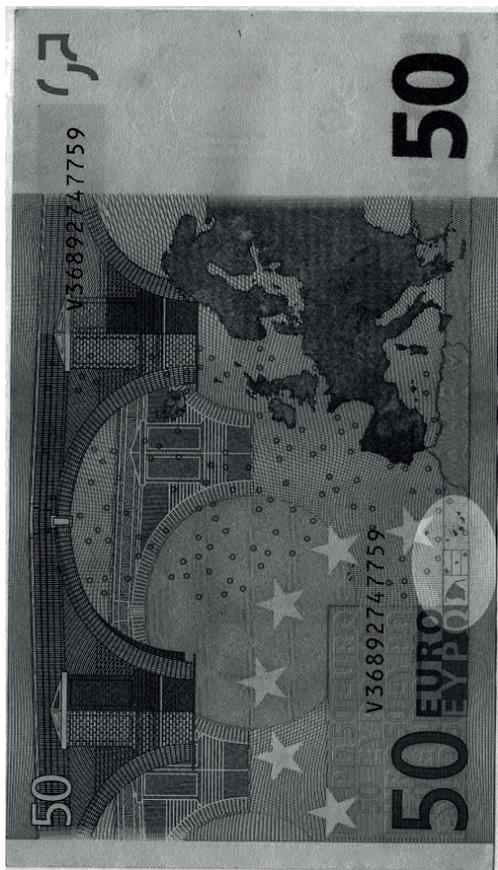
*E. O’Gorman*<sup>13</sup>

Para entender la conciencia ultramarina, se requiere filtrar la mirada de la historia cartográfica de estos territorios más allá del mapa como imagen, a modo de conciencia de tránsito, de encuentro, localización y disloque, como sensación de desencaje, de no lectura. Es ésta una manifestación de cartografía adherida al sentido más subjetivo y propio de la experiencia de ser y estar ultramarino, tanto en el tiempo histórico de la nación francesa en este caso, como en el tiempo vital del Amazonas. Lo sensible es también campo de reconocimiento; implica una reconstrucción de espacio donde la presencia de imágenes arraigadas a la conciencia histórica contrasta con narraciones tenuous, urgentes para determinar otras perspectivas en la visibilidad que construimos del continente.

La cartografía representada en cartas y mapas desde tiempos inmemoriales se comporta como una fuerza de representación que dispone de manera visible las regiones conocidas y conquistadas, descubre lo evidente y apropiado, el orden mundial; por ello, durante siglos se ha mantenido como un elemento recurrente en términos simbólicos del dominio de espacios determinados. Se ha democratizado tanto la imagen del mapa, que no se podría entender el espacio terrestre sin él. Un ejemplo inmediato es el billete del euro (*Figura 1*), que representa un referente común en el imaginario global y que dispone no sólo un

<sup>13</sup> *La invención de América*, México, FCE, 2006, p. 169.

*Figura 1*  
Billete de 50€, que resalta la localización  
de las regiones ultramarinas de la UE



orden económico, sino también político y, así, ejemplifica las disposiciones actuales de un bloque cultural preponderante en los imaginarios más recurrentes de las esferas nacionales de otras regiones.

Si se advierte como mapa,<sup>14</sup> se encontrará un perfil icónico en el cual la consolidación de los marcos de la memoria oficial, evidentes en las grandes obras de ingeniería y arquitectura, construyen el panorama dominante de la imagen, ubicado además en el extremo superior. El mapa de la Unión Europea es una constante en todos los valores que dan cuenta del bloque económico. No obstante, en el costado izquierdo inferior de la imagen se delatan las Antillas y la Guayana Francesa. La intención compositiva rescata la preponderancia del centro hegemónico y las regiones periféricas que apenas se perciben, al margen, pero que están incluidas de cierto modo.

Esta imagen abre la discusión sobre la experiencia de espacio desde la disposición imperial como un *a priori* que construye, con la herramienta cartográfica, el territorio, a partir de la imaginería, potenciado por un sesgo mítico y de encantamiento donde reposa el relato dominante. Los mapas realizados en las expediciones, desde el siglo XVI, evidencian la apropiación simbólica, la territorialización oficial, una realidad establecida desde un panorama virtualizado, imaginado y posteriormente acondicionado, también en la exterioridad del ultramar mismo, pues las cartas, en su mayoría, se concretaron en Europa a través de los relatos de expedicionarios y viajeros. Institucionalizada quedó la manera de pensar el espacio, imaginarlo para programarlo vaciado de las complejidades sociales, para hacerlo aún más tangible y dominable. Los mapas fueron las contribuciones más visibles de esta imaginería implementada en el paisaje que se hizo vacío; era un paisaje epistémico de geografías y coordenadas, de rutas marinas que no contemplaban a las culturas en su atavío vital.

Los mapas como tipo impersonal de conocimiento tienden a “desocializar” el territorio que representan. Fomentan el concepto de un espacio

<sup>14</sup> Esto indica leer la infografía que relata en su composición como imagen, regida por cierto orden de patrones dominantes, como el centro y los bordes.

socialmente vacío. La cualidad abstracta del mapa, representada tanto en las líneas de una proyección tolemeica del siglo xv como en las imágenes contemporáneas de la cartografía por computadora, aligera el cargo de conciencia respecto de la gente del paisaje.<sup>15</sup>

En el caso de la Guayana Francesa, es evidente la construcción imaginaria *posible e imposible*. Posible en el sentido de asir un territorio y lograr establecer, aunque tardíamente, la colonia. Sobre las gentes del paisaje que enuncia Harley, habría que pensar sus complejas construcciones demográficas, generalmente afectadas por el rechazo, la frustración y el abandono que fundamentaron la subsistencia del imaginario exótico y distante, pero impidieron la concreción real de un perfil poblacional equiparable a las colonias vecinas.<sup>16</sup> El Amazonas se presentó mítico y contradictorio; una vez en la selva, no llegaron las promesas profesadas. La empresa colonial, aunque precaria, persistió hasta hacerse departamento y formó el quiebre de la emancipación continental completa. Se suman los intentos frustrados de concreción y delimitación fronteriza, como en el caso de las fronteras aún irresueltas entre Surinam, Brasil y la Guayana Francesa.<sup>17</sup> El Amazonas como

<sup>15</sup> J. B. Harley, *Op. cit.*, p. 112.

<sup>16</sup> “La fundación de la nueva colonia es laboriosa. Ella no consolida sus posiciones sino hasta el curso del tercer tercio del siglo xvii. Le falta todo aquello que ha hecho el éxito de la colonización del Brasil, Surinam o las Antillas [...] Como sea, emerge una sociedad colonial que tendrá marcas no tan diferentes de otras colonias del continente americano [...] La región de las Guayanas comprende el Orinoco, el Río Negro y el Amazonas. Se distingue de América andina y central, donde se desarrollaron civilizaciones urbanas, por un poblamiento menos denso y grupos humanos que tienen otro tipo de organización social.” S. Mam-Lam Fouck y A. Anakesa, *Op. cit.*, p. 27. (Traducción propia.)

<sup>17</sup> “A lo largo del siglo xx ha continuado una serie de procesos de delimitación fronteriza que aún no acaba, en cuanto al Surinam por ejemplo. [...] El límite con el Brasil, durante doscientos años se debatió, en razón a que el tratado de Utrecht en el Artículo 8, ubicó erróneamente las fronteras y no delimitó con coordenadas específicas el río Oyapock, que denominaba también Vincent-Pinçon.” M. Landazábal, *Op. cit.*, pp. 114-115.

sistema de relación entre lo social y natural excede el sentido nacional del Estado francés y se unifica como un sí mismo alterno.

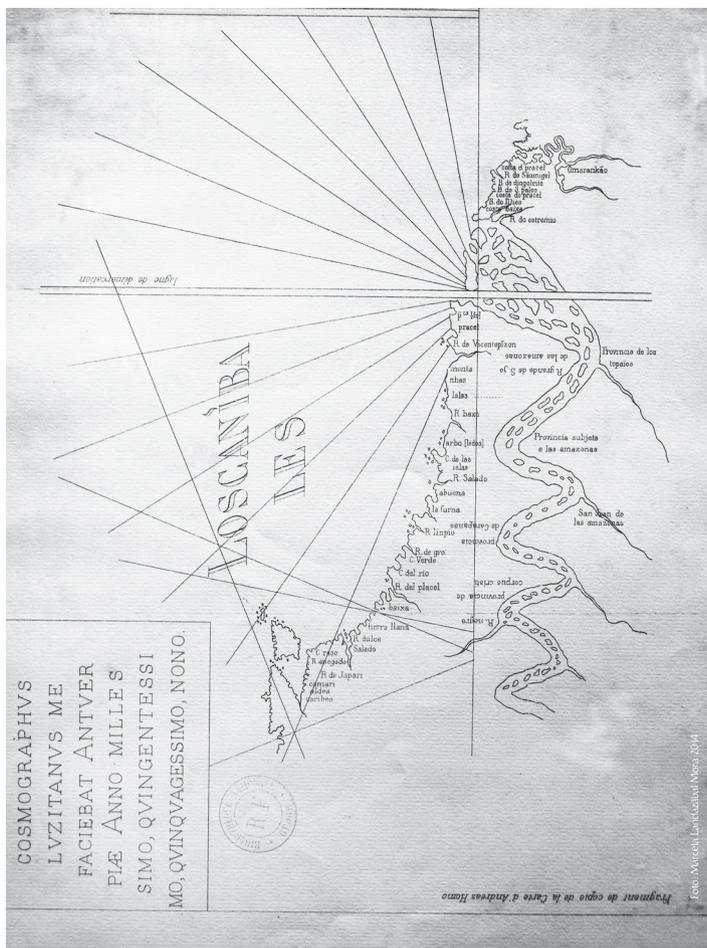
La imagen de la sociedad en instantánea, de la manera como la enseñan los medios de comunicación, los manuales cartográficos o las plataformas virtuales donde hay ese encantamiento del sobrevuelo, impide ver la conformación de las rupturas, quiebres, encuentros y choques que han conformado los grupos culturales de determinadas regiones al construir la idea espacial de sus territorios. Tales accidentes geográfico-cartográficos corresponden con accidentes geográficos-sociales provocados por el encuentro de espacios y tiempos asumidos sensiblemente de manera diferente en el seno de sus comunidades. La representación natural del espacio geográfico ha sido mediada por la palabra. Los ejemplos siguientes ilustran cómo se sostiene un mito cuando apropia el espacio del relato de los nativos y construye, a su vez, el poder simbólico de dominio imperial a medida que los expedicionarios le iban descifrando.

En Edén nació un río que regaba el jardín, y que de allí se dividía en cuatro. El primero se llamaba Pisón, que es el que da vuelta por toda la región de Havilá, donde hay oro. El oro de esa región es fino, y también hay resina fina y piedra de ónice.<sup>18</sup>

La leyenda de El Dorado anticipó la intención de diferentes exploradores por encontrar aquel lugar que concentraba las riquezas y sería la redención de las penurias causadas por los viajes y expediciones desalentadoras. En uno de los *Diarios* de Cristóbal Colón, se presenta una comparación de los territorios del Amazonas ejemplificando la promesa cristiana del Edén. Para comprender el nuevo territorio, los relatos bíblicos y los de los nativos amerindios construyeron las rutas que llegarían al Dorado. En 1559 André Hoem realiza el mapa de la *Figura 2* con base en relatos de los viajeros que regresaban del Nuevo Mundo a partir de las descripciones de la selva de los *Caníbales*. Ahí se

<sup>18</sup> Génesis 2: 9.

Figura 2  
André Hoem, *Les Canibales*, 1559 (fragmento)



Fotografía: Marcela Lantadabal Mora. Fonds Richelieu, Bibliothèque National de France, 2014.

comenta el espacio de estos seres<sup>19</sup> y su ubicación, el actual Río Amazonas, antes también llamado Maragnon.

El río Orinoco sería el afluente principal que llevaba a aquella ciudad de oro, puesto que se encontraba próximo a los Andes (donde se hacía el ritual del cacique muisca, en el Altiplano Cundi-boyance, hoy colombiano) y descendía hasta el Amazonas hoy francófono, en los límites de las tres Guyanas (donde consecuentemente muchos nativos localizaban la ciudad de oro).

Sin encontrar dicha ciudad, la información proporcionada por los nativos generó la imagen de un lago donde se ubicaba una ciudad de oro; este lago recibiría el nombre de *Parimé* (en español, Parima) y, al ver las continuas expediciones frustradas cerca de los Andes, se le fue localizando más interno, hacia el oriente amazónico, allí donde muchas comunidades andinas tenían esperanza en que la selva se tragara las iniciativas de expedición y sus actores.

Para 1654, ya había una carta (*Figura 3*) que exponía claramente la ubicación de este lago, teniendo en cuenta que corresponde con el tiempo en que Francia pretendía establecer su dominio en la zona que hoy día también contempla la Guayana Francesa y Surinam. La carta enuncia en el título la disputa territorial imperial por aquella franja meridional de América: “Guayana o Coffre Salvaje, otrora El Dorado y País de las Amazonas, hoy Francia Equinoccial, siguiendo las indicaciones de amerindios, españoles, ingleses, holandeses y franceses [...]”,<sup>20</sup> y también da cuenta de la localización del lago *Parimé*, llamado así por algunos amerindios conocidos como “Roponowiny”.

De la misma época, la carta del holandés Pieter van der Aa ilustra una carta (*Figura 4*) que sigue los mismos patrones de ubicación del mítico lago. La cartografía requería de una necesaria cooperación colectiva disciplinar, aunque se enmarcase en el celo imperial. La carta

<sup>19</sup> *Canibales* era el término para designar a todos los habitantes nativos del Amazonas, aludiendo a algunas prácticas de antropofagia que en muchos casos no fueron plenamente constatadas, sino transmitidas por exploradores en el voz a voz.

<sup>20</sup> “Guiane ou Coffre Sauvage; autrement El Dorado et Pais des Amazones, ajourh’ui France Equinoctiale suivant les relations des Indiens, Espagnols, Anglois, Hollandais et Français [...]” (Traducción propia.)

Figura 3  
Paul du Val, *La Guaiane ou El Dorado et país des Amazonnes*, 1654

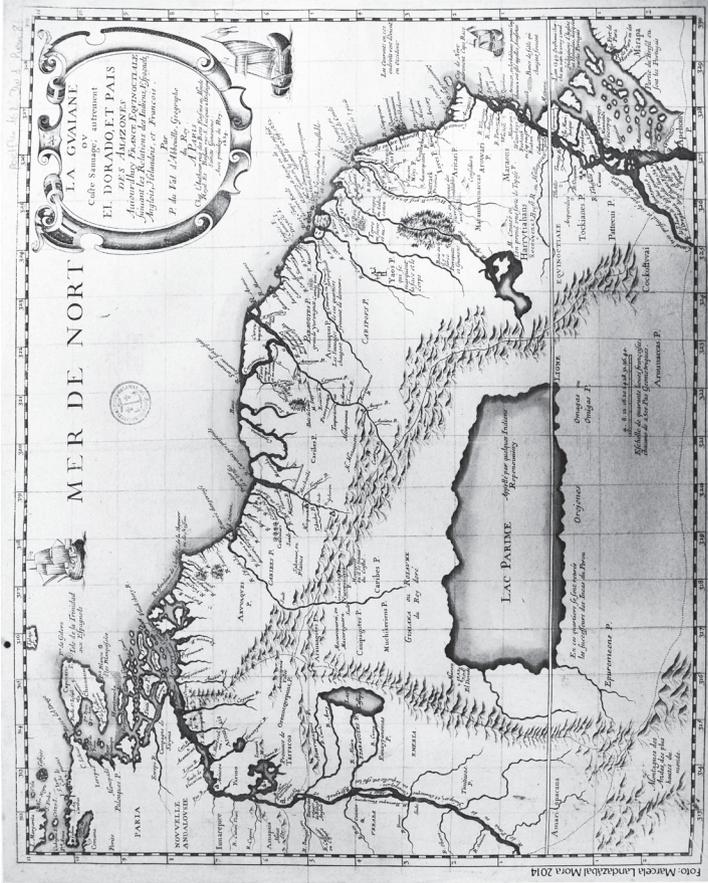
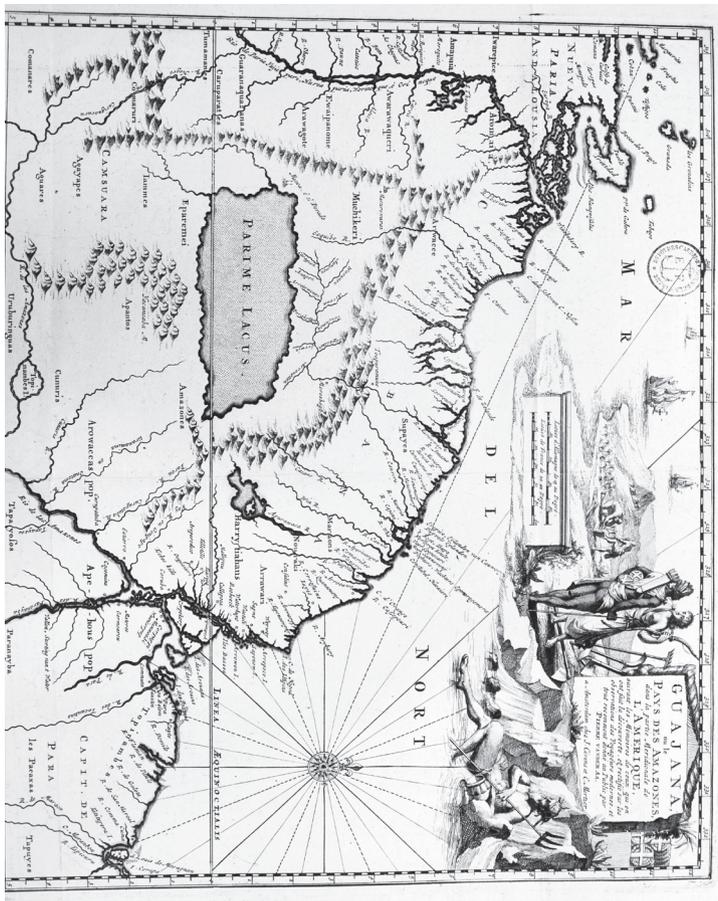


Foto: Marcela Landazabal Mora. Fonds Richelieu, Bibliothèque National de France, 2014.



*Figura 4*  
Pieter van der Aa, *Guayana ou pays des Amazones*, siglo XVII

Foto: Marcela Landazábal Mora. Fonds Richelieu, Bibliothèque National de France, 2014.

describe información que documenta las guías de los cartógrafos en su intento por establecer, paradójicamente, la exactitud geométrica de las nuevas geografías, basadas en relatos orales combinados de viajeros y nativos:

Guayana o País de las Amazonas en la parte meridional de América, siguiendo las memorias de aquellos que participaron en el descubrimiento, rectificado sobre las observaciones de viajeros modernos y todo aquello que recientemente está en el olvido por Pieter van der Aa.<sup>21</sup>

La disputa por el control y la información geográfica constituía parte de la riqueza de los centros europeos. La consolidación de las ciencias modernas se efectuó mientras una combinación de relatos, tradición oral y expediciones dialogaban de manera directa con la matemática, la biología y la geografía. Este conocimiento era ante todo virtual, externo, heredero de la disposición reticular renacentista que institucionalizó el paisaje como una totalidad lejana y apropiable. Señala Harley: “Los mapas se usaron para legitimar la realidad de la conquista [...] se usaron en la promoción colonial y se adueñaron de las tierras en papel, antes de ocuparlas efectivamente, los mapas anticiparon el imperio.”<sup>22</sup>

En 1719 la carta del *Río Maragnon ou Fleuve des Amazones* (Figura 5) ya no como *Río Caníbales*, sostiene la representación a menor escala del lago *Parimé*, sin nombrarlo. Aparece la localización de Santa Fé de Bogotá, el punto más próximo a Guatavita, región donde se celebraba el ritual muisca, y se explicaría la proximidad aparente con dicho lago, cuya ruta comenzaba desde el Orinoco.

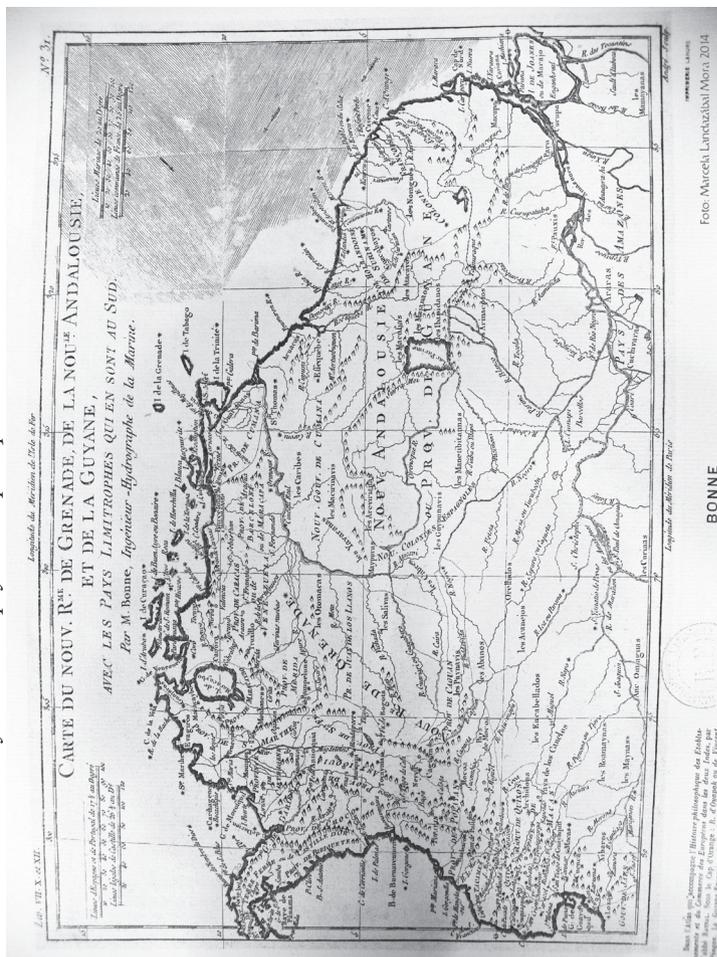
Los mapas destacan siempre la información fluvial en función de las expediciones, mientras que otro tipo de rasgos naturales del terreno no se denotaban, haciendo que el territorio se representara accesible y dominable, nominado casi en su totalidad. Muestra de ello es una

<sup>21</sup> “Guajana ou le Pays des Amazones dans la partie meridionale de l’Amerique suivant les Mémoires de ceux qui en ont fait la découverte et rectifié sur les observations des Voyageurs modernes et tout recemment donne au l’oublíé par Pierre Vander Aa.” (Traducción propia.)

<sup>22</sup> J. B. Harley, *Op. cit.*, p. 85.

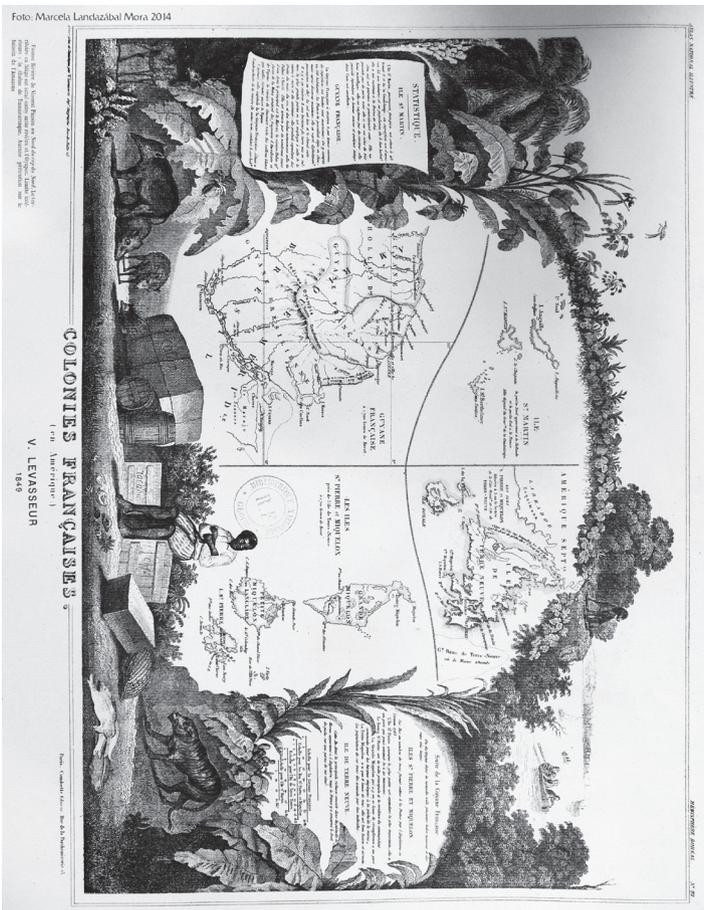


Figura 6  
 M. Bonne, Carte du Nouv Rme de Grenade, de la Nouv<sup>e</sup> Andalousie et de la Guyane, avec les Pays Limitrophes qui en sont au sud, 1780



Fotografía: Marcela Landazábal Mora. Fondos Richeleu, Bibliothèque National de France, 2014.

*Figura 7*  
V. Levasseur, *Colonies françaises*, 1849



Fotografía: Marcela Landazábal Mora. Fonds Richelieu, Bibliothèque National de France, 2014.

perspectiva amplificada de la Nueva Granada (*Figura 6*), donde de nuevo se incluye el lago *Parimé* en contexto con las nomenclaturas más destacadas tanto por los españoles, como por los franceses.

La zona norte de América del Sur estaba casi totalmente descubierta, nominada; la leyenda era evidencia de una esperanza contenida, irresuelta hasta la llegada de Alexander Von Humboldt quien, en 1801, con su equipo de cartógrafos y dibujantes, dio cuenta de la inexistencia de tal lago y, por tanto, de tal ciudad. Con este hecho termina un ciclo de más de trescientos años donde la cartografía del continente se adivinaba persiguiendo un mito, una imagen virtual que contextualizó lo real, los horizontes posibles que conectaron la cadena montañosa de los Andes con el Amazonas y el Caribe.

La representación cartográfica atravesaría continuamente la corrección de sus errores históricos con los que consolidó los espacios colonizados y anticipó también el relato del viajero. Se inmortaliza, con esta mirada, la figura homérica del viajero de ultramar, y la presencia concreta de Francia en el Caribe continental e insular, como los muestra la carta de Levasseur de las *Colonies Françaises* en 1849, donde casi con fotogramas propone el relato de las colonias mismas (*Figura 7*).

En la *Figura 7*, precisamente, se destaca un *negro esclavo* cuya referencia anuncia la proximidad con la abolición de la esclavitud. Un plano cartesiano expone los territorios ultramarinos franceses y a este hombre casi en el medio, cuya experiencia reciente de viaje resulta evidente en la resignada actitud de brazos cruzados, en un medio salvaje, donde las criaturas animales y vegetales del trópico lo rodean. La visión de la Guayana relataba un lugar de precaria supervivencia y, por tanto, un territorio ideal para celebrar las prácticas de *Les bagnes* pensados para presos políticos y personas indeseables de Europa.

El mito de El Dorado había desaparecido pero la riqueza, incluso en el siglo xx, es evidente, como se verá con el Centre Spatial Guyanais en

la década de 1980.<sup>23</sup> Una vez se franquea la distancia de la imagen panorámica ideal y se concreta el lugar como experiencia de convergencia.

## CONVERGENCIAS

Lo que en apariencia se muestra divergente, encuentra su modo de relacionarse y construye un sentido de espacio propio. El Amazonas ultramarino se caracteriza por lo diverso, lo tropical, y coincide con una tensión entre dependencia y autonomía particular que no sólo se prefigura al interior de sus múltiples regiones y crea un *sentido de mundos*. Un ejemplo es el eco sorprendente de la negritud, visibilizado más desde la insularidad, nublando el horizonte continental de Leon- Gontran Damas en Cayenne.<sup>24</sup> En su discurso se advierte la conciencia del sujeto ultramarino; él mismo como *créole*, instalado en París, hace coincidir sus visiones de América y África en la metrópoli: “Se está re-escribiendo la historia. Se escriben muchos disparates. Nuestra negritud fue un descubrimiento, una toma de

<sup>23</sup> “En 1965 comienza la construcción del Centre Spatial Guyanais (CSG), con el ánimo de impulsar la economía guyanesa, y de hecho se volvió el centro de dicha economía hasta el presente. Este movimiento de la metrópoli sobre el espacio guyanés implicó un eje de migración importante. Quizá de manera válida se consolida por primera vez una migración más organizada desde América del Sur, que no necesariamente era clandestina y que no se instalaría, en su totalidad, indefinidamente en este territorio, ya que muchos trabajadores regresaban a sus países de origen. La migración planeada hacia la ciudad de Kourou, donde se permite recuperar la esperanza demográfica, crea la oportunidad para proceder legalmente con quienes no estaban en regla. La nueva organización del espacio fue oportuna para la gobernabilidad de esta región y la recuperación económica.” M. Landazábal, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>24</sup> La incidencia de Leon-Gontran Damas debe hacerse visible desde su lugar de enunciación, puesto que “Pigmentos”, el poema con que se instaura como tal el movimiento, constituye el resultado de la sumatoria de una serie de eventos, de procesos y de trabajos que sobre la conciencia del negro, se pudo edificar. La construcción simbólica de la negritud no sólo atiende las preguntas raciales del negro, sino que indaga en la naturaleza de las preocupaciones identitarias de las gentes de ultramar, desde su espacio, desde la complejidad del mismo.

conciencia. Nosotros hemos descubierto en París que algo no puede seguir: la dependencia absoluta.”<sup>25</sup>

Cuando Gontran-Damas afirma que no puede continuar la *dependencia absoluta*, hace evidente una declaración de inconformidad y resistencia, sin plantearse como sujeto antagonista<sup>26</sup> opuesto y emancipado.<sup>27</sup> La convergencia se evidencia al estar en ultramar y la metrópoli; es la imposibilidad del imperio, la no concreción de éste en la experiencia de espacio y tránsito de los sujetos colonizados. Así, su palabra es testimonio cuando explica la identidad:

Para retornar al problema de la identidad, quisiera precisar... porque esto es lo que ha pasado, a partir de mí mismo, no es únicamente una conciencia racial, pero sí ha sido una conciencia individual, conciencia social y conciencia humana. Y cuando escucho hablar de una civilización univer-

<sup>25</sup> “On est en train de réécrire l’histoire. On écrit beaucoup de bêtises. Notre Négritude, ce fut une découverte, une prise de conscience. Nous avons découvert à Paris qu’une chose ne pouvait plus continuer: la dépendance absolue.” V. Y. Mudimbe, “Entretien avec Léon-Gontran Damas”, 1976 [en línea: 2008], [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/damas\\_mudimbe.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/damas_mudimbe.html) (Traducción propia.)

<sup>26</sup> En el sentido del análisis marxista de la palabra, y en oposición al sujeto subalterno, Modonesi acota lo siguiente (M. Modonesi, *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) - Prometeo Libros, 2010, p. 54):

En contraste con el concepto de *subalternidad*, el de *antagonismo* aparece con regularidad y frecuencia en la obra de Marx. [...] La acepción general remite a un uso amplio o extenso como sinónimo de contradicción o contraposición y, por lo tanto, susceptible de aplicarse a situaciones muy diversas. La acepción particular —cualitativamente más relevante— centra el uso en relación con el conflicto entre capital y trabajo y el enfrentamiento de clase, lo cual implica otro desdoblamiento.

<sup>27</sup> Cabe aclarar, de la mano de Santiago Castro-Gómez, que la antagonía, como una experiencia constituyente de todas las relaciones de poder y condicionante ontológico del ser humano en la construcción social (haciéndolo *antagónico*), se encuentra dispuesta en toda esfera de relación política. No obstante, podremos suponer el *antagonista* como aquel que visiblemente se opone, se confronta y se emancipa, como bien lo explica Modonesi. Ver: Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, México, Edit. Akal, 2015, pp. 250-269.

sal, me digo, estoy de acuerdo, pero a partir de dónde se van a regularizar los problemas particulares. No se puede llegar al universal sin partir del particular. Esa es mi posición.<sup>28</sup>

\*\*\*

Entonces debo añadir... Que tomé posición de un lado, es decir, en favor del África, sin ninguna reserva. Hoy se me rinde homenaje, siendo que soy de aquellos que habla raramente de negritud. Hablo de vez en cuando de negritud, porque no estoy acomplejado del hecho de que sea un guyanés. Mis mejores amigos en Francia son metropolitanos, gente de todas las razas, y no es por nada que la vía me habrá abierto una colaboración con los intelectuales negros y metropolitanos. A partir del prefacio de *Pigmentos* hecho por Desnos, Bretón hará el de Césaire [...] es por eso que me sentía contento de estar entre unos y otros [...] Pero, al mismo tiempo, estaba privilegiado en los salones literarios metropolitanos. Jamás sufrí personalmente, pero tomé posición.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> “Pour en revenir au problème d’identité, je voudrais préciser... parce que ce qui s’est passé, en tout cas à partir de moi-même, ce n’est pas uniquement une conscience raciale, mais ça été une conscience individuelle, conscience sociale et conscience humaine. Et quand j’entends parler d’une civilisation de l’universel, je dis, moi, je suis d’accord, mais à partir du moment où on va régler les problèmes particuliers. On ne peut arriver à l’universel sans partir du particulier. Ceci est ma position.” G. Doudou, “Hommage à Léon-Gontran Damas”, Fondation Houphouët-Boigny, núm. 2, Abidjan, janvier, 1978, p. 145. (Traducción propia.)

<sup>29</sup> “Alors je dois dire par ailleurs... que j’ai pris position de ce côté, c’est-à-dire en faveur de l’Afrique, sans aucune réserve. On doit me rendre hommage... cependant je suis de ceux qui parle rarement de négritude. Je parle rarement de négritude, parce que moi je ne suis pas complexé du seul fait que je sois un Guyanais. Mes meilleurs amis en France ont toujours été des métropolitains, des gens de toutes races et ce n’est pas pour rien que... un peu grâce à moi la voie aura été ouverte d’une collaboration entre les intellectuels Nègres et Métropolitains. À partir de la préface de *Pigments* faite par Robert Desnos, Bretón va préfacer Césaire, Mauriac va préfacer Senghor, Delavignette va préfacer Socé. C’est que moi je me sentais à l’aise pour aller aux uns et aux autres [...] Mais dans le même temps j’étais privilégié dans les salons littéraires métropolitains. Je n’ai jamais personnellement souffert mais j’ai pris position.” *Ibid.*, p. 147. (Traducción propia.)

Gontran-Damas elabora su cartografía sensible en el contrapunto de su herencia cultural. La convergencia en la Guayana Francesa rebasa el esquema de oposición entre memoria alterna vs memoria oficial,<sup>30</sup> y ambas edificaciones de memoria son condicionantes presentes de los sujetos ultramarinos. Ése es el principal rasgo de la *relocalización* de ultramar:

En el caso de la Guayana Francesa son visibles los patrones de asimilación entre personas de orígenes diferentes. Este múltiple encuentro tiene un rasgo profundamente testimonial, arraigado a las experiencias personales compartidas en el terreno social. La convergencia en ultramar se da en la experiencia del espacio social, natural, cartográfico, físico y político; hay que escucharlo, y escuchar al espacio, conviene decirlo, es escuchar su relato también.

Para finalizar, “El Dorado” se ha actualizado en la explotación ilegal de oro en los afluentes del Oyapock y el Maroni. Hay una nueva promesa de prosperidad para los migrantes clandestinos que protagonizan el otro sueño americano, el euro-americano en el cono Sur. Estas cartografías, a diferencia de los mapas geográficos imperiales aptos para la vista desde panorámicas lejanas, son entendidos y sentidos en el acto de la escucha, es decir, percibidos de afuera hacia adentro.

<sup>30</sup> La memoria oficial contiene en este sentido la idea lineal y categórica del relato nacionalista por excelencia, ampliado por Guha en *Las voces de la historia*, en el contexto de la India, pero plenamente entendible en el de la Guayana (R. Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Edit. Crítica, 2002, p. 20):

La falta de adecuación del estatismo para una historiografía propiamente india deriva de su tendencia a impedir cualquier interlocución entre nosotros y nuestro pasado. Nos habla con la voz de mando del estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir nuestra propia relación con el pasado. Pero las narraciones que constituyen el discurso de la historia dependen precisamente de tal elección [...] es también por esta razón que debemos realizar un esfuerzo adicional, desarrollar las habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas. Porque tienen muchas historias que contarnos —historias que por su complejidad tienen poco que ver con el discurso estatista y que son por completo opuestas a sus modos abstractos y simplificadores.

*Eudorado*

Érase una vez una comarca donde el oro y las riquezas estaban a la mano de cualquiera que las quisiese recoger. Este país del oro está del otro lado del río. El río es fácil de atravesar. La selva es fácil de penetrar. Allá se encuentra el oro. Más lejos, fuera de la selva, el viaje se torna difícil. Las múltiples pruebas esperan por los aventureros. Pero otras riquezas están por conquistar. El país del oro no se protege mucho. Necesita de aventureros y extranjeros. Ellos sólo toman una pequeña porción de su riqueza. Sus habitantes son pocos e indolentes. Son buenos para despojar, como siempre, ricos. No tocan su oro. Ellos reciben su riqueza de un reino lejano, del otro lado de los mares, inalcanzable, excepto para unos pocos. El reino lejano tiene sus guerreros y los envía a buscar y capturar a los aventureros y atrevidos. Los guerreros son muy fuertes, invencibles si quisieran, pero algo les detiene su fuerza... La riqueza y todos los placeres terrestres que ella procura, la abundancia de bienes, las mujeres, la admiración de los demás, son la recompensa de los atrevidos con éxito. Pero los reyes se han reunido, un arco de piedra se ha edificado y los tiempos van a cambiar.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> “Il était une fois une contrée où l’or et les richesses étaient à portée de la main de quiconque voulait se donner la peine de les ramasser. Ce pays de l’or est de l’autre côté du fleuve. Le fleuve est facile à franchir. La forêt est aisée à pénétrer. C’est là que se trouve l’or. Plus loin, hors de la forêt, le voyage devient difficile. Des épreuves multiples attendent les aventuriers. Mais d’autres richesses sont à conquérir.//Le pays de l’or ne se protège guère. Il a besoin pour vivre des aventuriers et des étrangers. Ceux-ci ne lui prennent qu’un petite partie de ses richesses. Ses habitants sont peu nombreux, indolents. Il sont bons à dépouiller car toujours riches. Ils ne touchent pas à leur or. Ils reçoivent leur richesse d’un royaume lointain, de l’autre côté des mers, inatteignable sauf par quelques rares élus.//Le royaume lointain a ses guerriers et il les envoie pourchasser et capturer les aventuriers et les audacieux. Les guerriers sont très forts, invincibles s’ils le veulent, mais quelque chose retient leur force. //La richesse et tous les plaisirs terrestres qu’elle procure, l’abondance de biens, les femmes, l’admiration des autres sont la récompense des audacieux que réussissent. //Mais des rois se sont rencontrés et une arche de pierre est édifée et les temps vont changer.” G. Police, *Eudorado. Le discours brésilien sur la Guyane française*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2010, p. 367. (Traducción propia.)

La convergencia contempla también el límite.<sup>32</sup> Porque los migrantes conforman el corpus resultante no sólo del hecho colonial, sino de las posteriores políticas que a través de los procesos de salvaguarda de soberanías nacionales y algunas gestiones de supra-instituciones, han derivado en particularidades legislativas haciendo críticos los procesos fronterizos.<sup>33</sup> El puente del Oyapock<sup>34</sup> al que refiere el breve relato de G. Police infiere un eje de desarticulación entre dos naciones pero, a la vez, es el centro de tránsito, el desafío y el mito, el símbolo del cruce del Brasil hacia Francia ultramarina en principio. Fruto de las políticas de precarización económica, segregación cultural y componentes de violencia en muchas de las regiones del continente,<sup>35</sup> la clandestinidad

<sup>32</sup> El límite es otro; condicionante que desde la panorámica del paisaje implica el quiebre de una sensibilidad, la propia, cuando se es externo; en ello, habría que acudir a la aproximación; el relato en la convergencia posibilita la cercanía de los horizontes panorámicos. Sontag comenta: “Ser espectador de calamidades que tienen lugar en otro país es una experiencia intrínseca de la modernidad, la ofrenda acumulativa de más de siglo y medio de actividad de esos turistas especializados y profesionales llamados periodistas. Las guerras son ahora también las vistas y sonidos de las salas de estar. La información de lo que está sucediendo en otra parte, llamada ‘noticias’, destaca los conflictos y la violencia —‘si hay sangre, va en cabeza’, reza la vetusta directriz de la prensa sensacionalista y de los programas de noticias que emiten titulares las veinticuatro horas—, a los que se responde con indignación, compasión, excitación o aprobación, mientras cada miseria se exhibe ante la vista.” S. Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Santillana Editores, 2004, p. 13.

<sup>33</sup> Piantoni expone el caso de la creación del Centro Espacial como una política que desde la Unión Europea se edificaba en el terreno de explotar un potencial de aquella región amazónica. Ver: F. Piantoni, “La question migratoire en Guyane française. Histoire, société et territoires”, *Hommes et migrations*, núm. 1278, 2009, pp. 198-216 [en línea], <http://hommesmigrations.revues.org/259>

<sup>34</sup> Es un puente transfronterizo cuya función es unir a la Guayana Francesa con el Brasil, cuyo propósito fue instituido bajo los mandatos de Jacques Chirac y Fernando Cardoso, y fue bajo el mandato de Silva cuando se inició la obra. Del costado brasileño la obra no fue terminada, alentando, bajo la mirada de la prensa en general, las políticas de protección fronterizas del estado europeo.

<sup>35</sup> Véase el caso de desplazamientos forzados en el norte de Brasil y algunos campesinos o pescadores del sur-occidente colombiano a causa de grupos al margen de la ley, lo que ha ocasionado migraciones esporádicas hacia la Guayana Francesa.

se desarrolla como un estatus del tránsito transfronterizo y convendría verla desde su implicación política y simbólica.

Recuerdo el relato de dos migrantes, uno de ellos desde hace 18 años en situación de clandestinidad, a la espera de su cita de regularización y con un fuerte historial de drogadicción que comenzó años después de la llegada al departamento de ultramar. Su precaria situación hacía que relatará, con bastante crudeza y algo de recato en sus datos, la manera en que los migrantes clandestinos funcionaban también a través de redes de conocidos que se contactaban para por fin conseguir algún resguardo en las viviendas viejas y abandonadas del centro de Cayena, tomadas arbitrariamente y que servían de refugio colectivo. Una suerte de asentamiento pirata que también se construía como secreto a voces. Los servicios, desde luego, estaban suspendidos, pero siempre había manera de generar alguna conexión, también clandestina, para la electricidad y otras maniobras creativas para el agua. Las autoridades guyanesas tenían periodos de seguimiento más detallado, allanamientos y órdenes de desalojo, pero también permitían la supervivencia de los habitantes durante algunas semanas o meses; esto también era incierto.<sup>36</sup>

En efecto, una vez que continué algunos tránsitos por la pequeña ciudad amazónica, pude por fin comprender la sensación de pasar por algunas casas y percibirme observada desde el interior de algunas ventanas, como entre resguardo y acecho. Al voltear, algunos rostros se ocultaban rápidamente y algunas calles parecían habitadas por fantasmas.

Uno de sus amigos, que suele reunirse con él [...] en la Place des Palmistes, centro gubernamental de la ciudad, es chef. Cuando se presentó me dijo, con su denotado acento del Tolima:

<sup>36</sup> Tomado de: M. Landazábal, libreta de apuntes de trabajo de campo, Cayena, 12 de enero de 2014.

—Soy chef, masajista, ex *marine*, y ahora quiero viajar a París, pues tengo que atender médicamente una lesión mal curada. Estuve allá hace cinco años, pero mi visa venció y, antes que ir a mi país, preferí venirme para acá.

Prosiguió su relato comentando que sus hijos y familia estaban en Estados Unidos, pero que él tuvo que salir de allá. Entre anécdotas de guerras, de noches como asistente de un prestigioso restaurante de París donde, una vez terminado el turno laboral, se iba a buscar la suerte de un resguardo mientras aprendía de su maestro chef. Un pequeño incidente que provocó el olvido de renovación de documentos hacen parte de la historia de un clandestino que luego trabajó como *garimpo* o explotador de oro, unos meses en la selva.

—Uno no puede trabajar en nada oficial en principio. Algunos dueños de negocios no pagan sabiendo la situación; sólo dejan que uno haga su trabajo y ya. Otros simplemente contratan gente pa' que llegue a la selva y ayude a algunos garimpos indios o latinos, incluso mucho haitiano, para que saquen oro del río. Es difícil regresar a los mismos lugares de explotación. Uno nunca sabe para quién trabaja, pero es más difícil regresar a Cayena.

Él lo había hecho hace cinco años. Para el 2014, teniendo ya en regla sus documentos, preparaba el regreso a París y, así, siguió aprendiendo cocina con su maestro.<sup>37</sup>

Sin ahondar en detalles, que ellos pidieron mantener en reserva, lo que debo enfatizar con un fragmento de sus relatos es, precisamente, la incapacidad para hablar de frente, para alzar la voz y constituirla en una contrafuerza que se pronuncie. La legislación particularmente se presenta envuelta en procesos diversos que alargan la agonía temporal de la clandestinidad. Quienes solicitan asilo ya no son clandestinos; tienen un tipo de permiso que los protege de tal estatus y les permite acceder a ciertos servicios de salud, pero bajo esa figura no pueden trabajar, como tampoco pueden salir de Francia.

<sup>37</sup> *Ibid.*

## REFLEXIÓN FINAL

La convergencia ultramarina invita a situarse en una imagen de paisaje dispuesta de puntos de fuga que se comportan como profundidades dispersas, entendidas en los múltiples orígenes de su población o la relación centro-periferia, dispuesta en la experiencia pluricultural de cohabitación en un espacio determinado. El paisaje cultural, como coyuntura de las contingencias sociales, políticas y económicas que persisten en una región determinada, prefigura y amolda continuamente su sentido de identidad. A ello se suman las repercusiones ambientales sobre las que, indiscutiblemente, la naturaleza y el entorno vegetal y animal se pronuncian muy poco. Sin duda este punto de fuga se escape más de las posibilidades propias de entenderle.

La convergencia se entiende en la imagen que no puede ser panorámica ni estática, porque se encuentra en continua relación y movimiento constante y actualización de sus procesos culturales, espaciales y políticos. Es experiencia sensible de diálogo y adaptación. Cada horizonte nuevo y visible que coloque en tensión lo estipulado y quiebre el sentido cómodo de la temporalidad y la espacialidad será un punto de convergencia, ahí donde entre extraños nos permitamos escucharnos quizá a través del relato.

## BIBLIOGRAFÍA

- Camacho, L., “Posibilidad, imposibilidad, contingencia y necesidad de la filosofía a la ciencia”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. 50, núm. 127-128, may.-dic., 2011, pp. 9-15.
- Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto*, México, Edit. Akal, 2015.
- Doudou, G., “Hommage à Léon-Gontran Damas”, *Fondation Houphouët-Boigny*, núm. 2, Abidjan, janvier, 1978.

- Dussel, E., “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” [conferencia], México, DF, UAM-Iztapalapa, 2005 [en línea], <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- Guha, R., *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Edit. Crítica, 2002.
- Harley, J. B., *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía* [trad. Leticia García Cortés y Juan Carlos Rodríguez], México, FCE, 2005.
- Landazábal, M., Libreta de apuntes de trabajo de campo, Cayena, 12 de enero de 2104.
- \_\_\_\_\_, *Paisaje cultural en la Guayana Francesa: hacia una cartografía de la aproximación* (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos), México, UNAM / Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, 2015.
- Mam-Lam Fouck, S; Anakesa, A., *Nouvelle histoire de la Guyane*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2013.
- Modonesi, M., *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política* [1ª ed.], Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) - Prometeo Libros, 2010.
- Mudimbe, V. Y., “Entretien avec Léon-Gontran Damas”, 1976 [en línea: 2008], [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/damas\\_mudimbe.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/damas_mudimbe.html)
- O’Gorman, E., *La invención de América* [4ª ed.], México, FCE, 2006.
- Parry, J. H., *The Spanish Seaborne Empire*, London, Hutchinson, 1966.

\_\_\_\_\_, “Old maps are slippery witness”, *Harvard Magazine*, Apr. 1976, pp. 32-41.

Piantoni F., “La question migratoire en Guyane française. Histoire, société et territoires”, *Hommes et migrations*, núm. 1278, 2009, pp. 198-216 [en línea] <http://hommesmigrations.revues.org/259>

Police, G., *Eudorado. Le discours brésilien sur la Guyane française*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2010.

Quijano, A., *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca-Azul Editores, 1969.

Sontag, S., *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Santillana Editores, 2004.

# ESTÉTICA DE LA RESISTENCIA Y AFIRMACIÓN EN LA NOVELÍSTICA DE JACQUES STEPHEN ALEXIS<sup>1</sup>

Edith Aurora Rebolledo Garrido  
*Universidad Nacional Autónoma de México /  
Posgrado en Estudios Latinoamericanos*

“Los genios no hacen el humanismo y la cultura, Caucho, sino que la desprenden de la creación colectiva, genialmente la subliman de la vida vivida del pueblo, único auténtico maestro del pensamiento y el amor.”

*Jacques Stephen Alexis*<sup>2</sup>

Cuando los medios de comunicación hablan de Haití, la mayoría de las veces se concentran en la pobreza, en la susceptibilidad de sufrir desastres naturales y en los altos índices de violencia y de analfabetismo. Poco se dice sobre su riqueza cultural, sus escritores, sus músicos y sus pintores que han sobresalido y que tienen una forma particular de recrear su historia.

<sup>1</sup> El presente capítulo se conforma de fragmentos de mi tesis para obtener el grado de Maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

<sup>2</sup> *L'espace d'un cillement*, traducida como *En un abrir y cerrar de ojos*, por José Zalema. El fragmento que se cita corresponde a la voz del narrador: Jacques Stephen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*, México, Edic. Era, 1969, p. 83.

En 2010, tras el terremoto que sufrió la isla caribeña, la indiferencia y el silencio cesaron por un instante. Los periódicos, las cadenas de radio y de televisión, entre otros medios masivos, voltearon la mirada hacia el país que había colapsado. La intención era presentar la tragedia para conmover a las masas y buscar la solidaridad con el pueblo haitiano. A partir de este suceso se difundió una imagen fragmentada de la realidad cotidiana de Haití.

Después de la tragedia el mutismo volvió, pero la idea sobre Haití ya estaba diseminada por el resto del mundo. En la actualidad es difícil encontrar trabajos que hablen de aspectos positivos del país; por ejemplo, del quehacer artístico de hombres y mujeres que se resisten a aceptar la realidad e imagen impuesta al pueblo haitiano.

Es importante señalar que desde el ámbito académico se ha intentado conocer la realidad de este país caribeño más a fondo, a partir del estudio de su diversidad cultural, su pensamiento filosófico, sus manifestaciones artísticas y sus pensadores, que han sido de gran relevancia en la búsqueda y construcción de lo que podría llamarse *identidad caribeña*.

Jacques Stephen Alexis fue un escritor haitiano que nació en 1922 y que estudió la carrera de medicina con especialidad en neurología. Desde muy joven participó en la política de su país: fue miembro del Partido Comunista, creado por el escritor Jacques Roumain. También se mantuvo activo frente a la represión ejercida durante la dictadura de François Duvalier. Su pensamiento estuvo inspirado en un ideal socialista característico de una generación de escritores haitianos integrada por Cristian Beaulie, Anthony Lespés, Etienne Charlier y René Depestre, entre otros.<sup>3</sup> En abril de 1961 Alexis salió de Haití rumbo a China con la intención de lanzar una convocatoria de unión del Movimiento Comunista Internacional. De regreso al Caribe entró por Cuba, desde donde viajó de forma clandestina a territorio haitiano. Desembarcó en la playa Bombardopolis y fue apresado por el grupo

<sup>3</sup> Gérard Pierre-Charles, *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*, México, FCE, 1985.

paramilitar haitiano los *tonton macoutes*.<sup>4</sup> Existen testimonios de que Alexis y los compañeros con los que viajaba fueron torturados y finalmente asesinados. Aunque murió muy joven —a los 39 años—, en su producción literaria destacan tres novelas,<sup>5</sup> una antología de cuentos,<sup>6</sup> diversos ensayos y textos de corte político y social.

En su ejercicio literario Alexis rescata la vida de los grupos marginados y desprotegidos: el pasado, el presente y el ideal del porvenir, así como el lenguaje y las tradiciones religiosas y populares. Aunque el autor no era parte de este sector al que pertenecía la mayoría de la población haitiana, es visible el interés que tenía por escribir sobre la situación y las problemáticas sociales, históricas y políticas. Habló del país caribeño, pero no de la forma en que lo hubiera hecho un historiador o un periodista, quienes por deber tendrían que apegarse a la realidad histórica, sino por medio de la creación de una realidad literaria. El propio escritor sostiene que “[...] la novela es la reconciliación de lo imaginario y lo real.”<sup>7</sup> Alexis lleva a cabo un trabajo en el que involucra de manera directa al lector, porque lo hace partícipe de un mundo estético y lo incita a la reflexión constante de temas relacionados con hechos históricos y políticos de la época.

En su novela *La estética de la resistencia* (1999), el escritor alemán Peter Weiss pone de manifiesto que el quehacer artístico sirve para la exploración, el reconocimiento histórico, la estructuración de un pensamiento histórico y la vinculación emocional y estética con el pasado

<sup>4</sup> En 1958, tras sobrevivir a un atentado, Duvalier creó un grupo paramilitar en Haití inspirado por el grupo “camisas negras” del fascismo italiano. En un inicio este grupo se denominó Voluntarios de la Seguridad Nacional. Sin embargo, años más tarde fueron conocidos como los *tonton macoutes*, nombre que aludía a un cuento popular haitiano. El macutismo fue responsable de miles de desapariciones, torturas, violaciones, secuestros, asesinatos y en general de violación de los derechos humanos de la población haitiana que se opuso al duvalierismo.

<sup>5</sup> *Compère Général Soleil*, Éditions Gallimard, 1955; *Les Arbres Musiciens*, Éditions Gallimard, 1957; *L'Espace d'un Cillement*, Éditions Gallimard, 1959.

<sup>6</sup> *Romancero aux Etoiles*, Éditions Gallimard, 1960.

<sup>7</sup> “Le roman, c’est la conciliation de l’imaginaire et du réel”. Jacques Stephen Alexis, “Où va le roman?”, 1957 [en línea], [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/boutures/0101/11\\_alexis.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/boutures/0101/11_alexis.html)

y el presente. Este autor además entiende el arte como una expresión de lucha de clases; y al artista, como un testigo activo de su época que evidencia las contradicciones políticas y sociales de su entorno.<sup>8</sup> De acuerdo con lo anterior, propongo el concepto *estética de la resistencia* para referir al quehacer literario de Jacques Alexis, en el que se distinguen los elementos mencionados por Weiss; sin embargo, la propuesta alexiana es todavía más amplia.

Cuando se habla de estética caribeña se tiene que pensar en términos del contexto en el que se gestan las obras. No se trata de estudiar la literatura caribeña desde el excentricismo que, de manera errónea, está vinculado con el Caribe: se trata de entender que los procesos históricos y, por ende, de creación artística tienen sus particularidades. Con base en esto, ¿qué otras categorías o conceptos podrían definir la propuesta literaria de Jacques Stephen Alexis?

El escritor cubano Emilio Jorge Rodríguez, en el libro *El Caribe literario. Trazados de convivencia*, argumenta:

Un camino acertado para indagar en los antecedentes de una axiología estética afroamericana se sitúa en lo que se ha acuñado [...] como cultura de resistencia. No estimo feliz esta denominación, pues preferiría catalogarla —en un rango más amplio y con mentalidad centrada en el africano y el afrodescendiente—, como cultura de afirmación que puede asociarse ciertamente en el ámbito caribeño a expresiones de la tradición oral.<sup>9</sup>

En su narrativa, Alexis retoma los relatos orales presentes en la cultura haitiana. Personajes y lugares míticos confluyen en los escenarios literarios del autor. Es quizá en la compilación de cuentos *Romancero aux étoiles* (1960) donde resuena con mayor fuerza la tradición oral: “Los cuentos son todos narrados alternativamente por uno de dos narradores: el Viejo Viento Caribe y su sobrino. El tipo de cuentos varía,

<sup>8</sup> José Luis Sagües, “La función del arte en *La estética de la resistencia* de Peter Weiss”, *Revista de Filología Alemana*, vol. 8, 2000, p. 205 [en línea], <http://revistas.ucm.es/index.php/RFAL/article/viewFile/RFAL0000110201A/33812>

<sup>9</sup> Emilio Jorge Rodríguez, *El Caribe literario. Trazados de convivencia*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 2011, p. 30.

desde narraciones de corte histórico hasta historias de zombis y encuentros oníricos con el Rey de los Sueños.”<sup>10</sup>

Por su parte, en las novelas el autor alude a las tradiciones orales y costumbres del pueblo haitiano, tradiciones relacionadas casi siempre con el ámbito religioso. En el texto ya mencionado, Emilio Jorge Rodríguez sostiene que las manifestaciones religiosas afroamericanas, gestadas por el sincretismo, están asociadas con elementos de afirmación identitaria. Al reunir todos los elementos identitarios de la cultura haitiana, presentes en la narrativa de J. S. Alexis, me atrevo a pensar en que más que una *estética de la resistencia*, la obra de Alexis es una *estética de la afirmación*.

Los personajes principales de todos los relatos de J. S. Alexis están ligados con la hibridación cultural, la afrodescendencia, el sincretismo religioso y la confluencia de las lenguas del país caribeño. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la novela *L'espace d'un cillement*: “Los campesinos de la llanura de Cul-de sac, al llevar a sus muertos al cementerio, suelen danzar y balanceando rítmicamente el cadáver cantan: M’dis crier pas levé la mort si crier té lever la mort hounsi-canzos yo ta mourir-lever.”<sup>11</sup> En *La isla que se repite*, Antonio Benítez Rojo argumenta que para los caribeños la comunicación oral u oralidad ha tenido un papel fundamental: “La cultura criolla se organizó y se transmitió, principalmente, a través de la palabra y la memoria [...] en

<sup>10</sup> J. Henríquez Fattoni y F. Rossi, “Cuando el Viejo Viento Caribe suena más fuerte que el olvido. Sobre dos libros de Jacques Stephen Alexis. *En un abrir y cerrar de ojos / Romancero de las estrellas*”, *Cuadernos de literatura*, núm. 31, jul.-dic., 2011, p. 416 [en línea], <http://132.248.9.34/hevila/Cuadernosdeliteratura/2011/no30/23.pdf>

<sup>11</sup> Jacques Stephen Alexis, *L'Espace d'un Cillement*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p. 82.

El sociólogo suizo Roland Wingfield en su libro de viaje *Haití: tras las huellas del zombi* describe también parte del ritual en los entierros de las provincias haitianas: “Los haitianos hacen lo imposible por apaciguar a sus muertos. Les hacen hermosos entierros, cuidan las tumbas, llevan luto y los honran de diferentes maneras. Cuando un hombre del pueblo toma un trago de ron, vierte algunas gotas sobre el suelo ‘por lo ancestros de Guinea’, o sea para venerar a los muertos cuya alma, piensa él, regresará un día a África” (Roland Wingfield, *Haití: tras las huellas del zombi*, México, Edamex, 1995, p. 159). J. S. Alexis recrea es tipo de acontecimientos como parte del paisaje místico de su pueblo.

el Caribe existe una poderosa tradición oral, transmitida rítmicamente desde la canción de cuna hasta las oraciones milagreras.<sup>12</sup>

En el presente trabajo hago un breve análisis de la estructura y de los elementos estéticos de la novela *L'espace d'un cillement* (1959)<sup>13</sup> con la finalidad de tener un acercamiento a la obra literaria de Jacques Stephen Alexis. Es una novela que sin duda da cuenta de los elementos identitarios que permean la narrativa de J. S. Alexis. Resulta interesante que dicha novela sea tan distinta y a la vez tan parecida a los otros relatos del autor. La peculiaridad radica en que en este relato lo “real maravilloso”, los personajes míticos y los eventos extraordinarios se dejan de lado: está más cerca del realismo social.<sup>14</sup> Sin embargo, la impronta del estilo literario del autor está presente en todas sus obras.

En esta novela J. S. Alexis parece estar fascinado con las descripciones de los lugares, las acciones y la relatividad del tiempo: algunas escenas se alargan y otras suceden en un abrir y cerrar de ojos. Los estilos narrativos cambian de manera constante. Los personajes se convierten en narradores de sus propios pensamientos. La naturaleza está personificada: el mar, la luna, el sol, el viento, los huracanes, por dar algunos ejemplos, tienen atributos humanos. La música y el ritmo también resuenan en toda su obra. Un texto en el que se habla de los elementos

<sup>12</sup> Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998, p. 349.

<sup>13</sup> Los ejemplos de la novela se tomarán de la traducción al español realizada por José Zalamea, correspondiente a *En un abrir y cerrar de ojos*, *Op. cit.*

<sup>14</sup> En términos generales el realismo social se define como una corriente literaria en la que se exponen las problemáticas de la vida cotidiana, se centra particularmente en la situación de los sectores vulnerables. J. S. Alexis tenía muy claro que el realismo en la novela era la única oportunidad para denunciar la situación que vivían los pueblos negros: “C’est notre conviction que par un réalisme combattant, un réalisme lié à notre sol, à la création populaire de chez nous, comme à tout l’acquis progressiste de l’univers, nous sommes en mesure de produire, dans le roman comme dans plusieurs autres disciplines, quelque chose de vraiment neuf [...] Artistes nous sommes, et en artistes conscients de la difficulté et de la complexité de l’oeuvre d’art, nous devons travailler à dénoncer l’aliénation raciste, colonialiste, impérialiste. Pour ce faire, le réalisme est notre seule chance. Il n’est pas vrai que la réalité quotidienne soit antiartistique.” Jacques Stephen Alexis, “Où va le roman?”, *Op. cit.*

estéticos de la producción literaria de J. S. Alexis es *Lo Barroco en la obra de Jacques Stephen Alexis* de Aura Marina Boadas.<sup>15</sup> La autora lleva a cabo un trabajo preciso sobre los elementos narrativos del autor que corresponden a una estética barroca. La clasificación de Boadas está muy bien argumentada; aunque el estilo barroco surge en la arquitectura, la autora explica que la abundancia de los elementos decorativos en una obra arquitectónica puede ser también observada en la construcción de un texto literario. En la obra de Alexis predominan figuras retóricas para ornamentar la desnudez del texto. Boadas muestra con ejemplos concretos un sinnúmero de figuras y elementos retóricos que desfilan por la obra completa del autor.

#### ESTRUCTURA DE LA NOVELA Y ELEMENTOS ESTÉTICOS EN *L'ESPACE D'UN CILLEMENT*

El argumento de la novela *L'espace d'un cillement* se desarrolla a partir del reencuentro-romance de una prostituta del Sensation-Bar, la Niña Estrellita, y El Caucho, un mecánico cubano que ha sido exiliado de varios lugares por querer “armar revoluciones”. Históricamente, la novela está situada en la década de los cuarenta del siglo xx en Puerto Príncipe, Haití, durante la dictadura de Dumarsais Estimé; el autor rescata el contexto marginal de estos dos personajes para mostrar la corrupción y represión que vivía el pueblo haitiano de aquella época.

Desde el nivel estructural, *L'espace d'un cillement* es una novela dividida en seis capítulos que el autor denomina *moradas*<sup>16</sup> y un último capítulo titulado *coda*. Las moradas corresponden a los sentidos corpóreos: la vista, el olfato, el oído, el gusto, el tacto y el sexto sentido. Por medio de la propia narrativa y recursos literarios, en cada morada el autor hace énfasis en un sentido corpóreo. Los sentidos corpóreos en esta novela son el puente para hablar de los escenarios, las acciones, los pensamientos y sentimientos de los personajes. En *Una historia*

<sup>15</sup> Aura Marina Boadas, *Lo Barroco en la obra de Jacques Stephen Alexis*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1990.

<sup>16</sup> En la versión original se utiliza la palabra “mansión”, que en la de Jorge Zalamea se traduce como “morada”.

*natural de los sentidos*, Diane Ackerman sostiene que “[...] los sentidos nos conectan íntimamente al pasado con una eficacia que no lograrían nuestras ideas más elaboradas [...] Los sentidos [...] desgarran la realidad en tajadas vibrantes y las reacomodan en un nuevo complejo significativo.”<sup>17</sup> Al proponer una escritura basada en lo sensorial, J. S. Alexis logra una conexión más íntima con el lector. Es posible tener un acercamiento más profundo con el sentir de los personajes, con los olores, las texturas, los sonidos, los sabores y los colores del ambiente.

En *L'espace d'un cillement* confluyen recursos estéticos que están presentes de manera reiterativa en la narrativa caribeña: la naturaleza, la música y la danza. Tal como menciona Fernando Ortiz en *El huracán: su mitología y sus símbolos*, en diversas culturas la danza ha tenido un papel predominante; está relacionada con fenómenos meteóricos y rituales religiosos. Ortiz sostiene que “[...] las danzas han sido procedimientos rituales de la religión y de la magia para propiciar y dominar la voluntad de las potencias misteriosas.”<sup>18</sup> El pueblo haitiano, como la mayoría de los pueblos caribeños, se caracteriza por tener un acercamiento profundo con los fenómenos naturales y con la religiosidad; por este motivo es común encontrar en distintas novelas haitianas alusiones a la danza y a manifestaciones religiosas en las que se mezclan distintos sistemas de creencias.

El acercamiento, o más bien la percepción de la naturaleza, es un elemento estético persistente en la novela de J. S. Alexis. En las islas caribeñas existe una peculiar flora y fauna que confluye en territorios geográficos muy pequeños. Por tanto no es de extrañar que Jacques Alexis refiera, de una forma connatural, la aproximación que hay entre los seres humanos y la naturaleza. En el siguiente fragmento se observa

<sup>17</sup> Diane Ackerman, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 14-15.

<sup>18</sup> Fernando Ortiz, *El huracán, su mitología y sus símbolos*, México-Buenos Aires, FCE, 1947, p. 472.

la figura retórica *símil*<sup>19</sup> que el autor utiliza para comparar los sentimientos de la Niña con el sol; además puntualiza en la imagen visual y olfativa de una flor y en la relación que estas imágenes tienen con el sentir de la Niña.

Se inclina de repente y aspira la caléndula amarilla que lleva en el ojal. Y pasa entonces una cosa terrible... Una inmensa pradera cubierta de caléndulas surge ante los ojos de la Niña, una extensión sin límites, toda verde y amarillo oro [...] Desde que la Niña se acercó, El Caucho captó el claro efluvio que emanaba de ella. Sobre su pena serena, silenciosa, controlada y altiva fue como un chisporroteo de sol a través de grises vahos.<sup>20</sup>

Otros de los elementos estéticos presentes en la novela son la musicalidad y el ritmo. Desde el nivel de la diégesis, el narrador refiere de manera constante a diversas canciones de la época, lo que sonoriza, de algún modo, la novela. J. S. Alexis se preocupa de que la música esté presente en este texto literario, y al mismo tiempo evidencia que muchos géneros y ritmos de América Latina convergen en la cultura haitiana de los años cuarenta:

[...] Frente a las chicas, los marines entrelazan los pies en el congo-merengue que cerrea la gran voz roja y negra de Celia Cruz:  
...Guédé-Zaraignée, ¡oye! ¡Oye! ¡Oye!  
...Guédé-Zaraignée, ¡oye! ¡Oye! ¡Oye!  
...Guédé-Zaraignée...<sup>21</sup>

<sup>19</sup> De acuerdo con la definición propuesta por Helena Beristáin, la figura retórica *comparación* o *símil* “[...] consiste en realzar un objeto o fenómeno manifestando, mediante un término comparativo, la relación de homología, que entraña —o no— otras relaciones de analogía o desemejanza que guardan sus cualidades respecto a las de otros objetos.” Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Editorial Porrúa, 2006, p. 96.

<sup>20</sup> Jacques Stephen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*, *Op. cit.*, p. 92.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 54.

\*\*\*

El “Sensation-Bar” está lleno a reventar. Un viejo bolero muy dulce sale del tocadiscos. La voz de Miguelito Valdés enrolla y desenrolla sus meandros:

...Y entonces le dije: Madame,  
¿Quiere usted conmigo bailar?...  
Y aquel cuerpecito lindo y sutil,  
Lo pude estrechar con loca pasión  
Muy cerca de mí...  
Su boca perfumada al champagne  
Se abrió para decir no sé qué...<sup>22</sup>

Desde un nivel compositivo, la musicalidad y el ritmo están presentes en estilo narrativo. La repetición de ciertas palabras da un ritmo al propio texto. Cuando el lector enfrenta la lectura de ciertos fragmentos percibe la sonoridad del relato:

La Niña Estrellita perçoit enfin l’odeur de la sueur humaine [...] et cette dernière essence achève de bouleverser son olfaction [...] Cet inconnu affalé contre le bar a l’odeur même de la vie, l’odeur du chant de marche de l’humanité pour une vie moins désespérée, moins laide, plus digne [...]<sup>23</sup>

\*\*\*

La Niña Estrellita percibe por fin el olor del sudor humano [...] y esta última esencia acaba de transformar su olfato [...] ¡Ese desconocido postrado contra el bar tiene el olor mismo de la vida, el olor de canto de marcha de la humanidad hacia una vida menos desesperada, menos fea, más digna [...]<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>23</sup> Jacques Stephen Alexis, *L’espace d’un cillement*, *Op. cit.*, p. 123.

<sup>24</sup> Jacques Stephen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*, *Op. cit.*, p. 79.

Aunado a lo anterior el reencuentro-romance de la Niña Estrellita y El Caucho tiene lugar en el contexto de las *Raras*, carnaval campesino que se celebra en Haití en la Semana Santa. Los carnavales son un referente simbólico de las islas caribeñas. En *L'espace d'un cillement*, el autor describe de forma insistente las fiestas y la música que envuelven el contexto del carnaval.

Con todo ese zumbiar de continuos petardos, nerviosos resoplidos de motores, súbitos frenazos, rabiosos ladridos de bocinas, tambores exaltados, muy próximos, mezclados al inmenso jadear del mar, no se llega a distinguir gran cosa. [...] En realidad, los tambores de las *Raras* no deben batir muy lejos [...] Pero, ¿qué les pasa a todos? ¡Por un domingo de Ramos!<sup>25</sup>

Por otra parte, los personajes en *L'espace d'un cillement* evocan, en repetidas ocasiones, la religión vudú y el cristianismo, porque para ellos ambos cultos se complementan. Este sincretismo está tan interiorizado, que pueden pedir una plegaria ferviente a la Virgen del Pilar, y luego elevar un canto a los dioses de Guinea.

Pero también a este sincretismo se suman las creencias de los pueblos originarios del Caribe, creencias que casi siempre están relacionadas con la naturaleza: la diosa del río, la señora del agua, la india de piel dorada. Esta unión de lo diverso puede interpretarse como una impronta de la cultura de la afirmación y la resistencia.

El sincretismo religioso es uno de los pilares bajo los que se edifica la narrativa alexiana. Para el autor, así como para la cultura haitiana, la religiosidad va a ser un componente en la historia del país y en la vida cotidiana. Es intrincado entender el pensamiento de los haitianos sin antes detenerse en el misticismo; todas las narraciones de Alexis toman en cuenta este aspecto, que es fundamental para un país que nace con el impulso de un acto religioso.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>26</sup> El 14 de agosto de 1791 se llevó a cabo, en Bois-Cayman, una ceremonia presidida por el sacerdote vudú Boukman. Este episodio es considerado como el punto de partida de la Revolución Haitiana.

## LA EXPERIENCIA DEL LENGUAJE EN LA NARRATIVA ALEXIANA

La experiencia del lenguaje en esta novela se establece desde distintos niveles. Primero me gustaría identificar el uso del lenguaje de manera composicional. En su versión original, la novela *L'espace d'un cillement* fue escrita en francés con frases en criollo haitiano, español e inglés. En los diálogos de cada uno de los personajes aparece un idioma o bien la mezcla de varios. Pueden leerse, por ejemplo, los diálogos de un *marine* estadounidense en inglés, mientras que en algunos diálogos de la Niña Estrellita se mezcla el francés, el español y el inglés. El criollo haitiano, por su parte, casi siempre tiene lugar en los momentos en los que emerge la música popular relacionada con rituales vudú.

Esta novela es una torre de Babel en la que confluyen sonoridades lingüísticas. J. S. Alexis experimenta no sólo con elementos retóricos sino también con el propio lenguaje de sus personajes: hace de estos lenguajes piezas que apuntan hacia la construcción de una *estética de la resistencia* y de la *afirmación*.

Aunque los protagonistas conviven en un contexto de diversidades lingüísticas, de manera muy limitada pueden darse a entender con el *otro*. La convivencia cotidiana los ha orillado a intentar comunicarse y a traducirse todo el tiempo. Lo anterior es una representación de la realidad haitiana: si bien la lengua oficial es el francés, la mayoría de la población se comunica en criollo haitiano. Haití comparte territorio geográfico con República Dominicana, un país hispanohablante; ambos países conforman la isla La Española. El español por tanto resuena en la parte occidental de dicha isla.

Por otra parte, la migración de población cubana a Haití y viceversa es un fenómeno trascendente en el sentido lingüístico; no es fortuito que los protagonistas de *L'espace d'un cillement* sean de origen cubano, y que hayan emigrado con su idioma: ellos piensan, sienten y sueñan en español. En el caso de la lengua inglesa, ésta se sumó a la mezcla de sonidos lingüísticos, sobre todo durante la ocupación estadounidense haitiana desde 1915 hasta 1934.

Aun cuando Alexis incluye otros idiomas, el francés es predominante en la novela. Finalmente esta lengua fue impuesta a los pueblos

originarios y a los esclavos emigrados de África, desde la colonia francesa en 1697. En este sentido, algunos aspectos de la teoría literaria poscolonial proporcionan instrumentos críticos para estudiar las producciones literarias de los autores que utilizan la lengua del colonizador, para hablar desde una perspectiva crítica ideológica diferente. La autora Marta Segarra en el texto “Feminismo y crítica poscolonial”<sup>27</sup> argumenta que los textos periféricos adquieren mayor riqueza cuando logran expresar, en la lengua del colonizador, ideas y emociones discrepantes de las que se observan en la literatura central, la occidental.

Segarra además menciona que algunos autores se apropian de la lengua para reconstruir el lenguaje del *otro* al rechazar el significado tradicional de las palabras o al incorporar vocablos de su lengua materna. Jacques Stephen Alexis va más allá de la utilización de la lengua impuesta, pues mezcla palabras de lo que podría llamarse su lengua materna: el criollo haitiano. Además, como he mencionado, aparecen vocablos de dos lenguas que han tenido resonancia y trascendencia en la población haitiana: el español y el inglés. El sincretismo lingüístico en esta novela funciona como un estilo estético que también refleja la condición plurilingüe del propio autor.

La perspectiva de la teoría poscolonial de Segarra puede contrastarse o —si el análisis del texto lo permite— complementarse con la definición de *literatura menor* propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Dichos autores argumentan que “[...] una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. De cualquier modo, su primera característica es que, en ese caso, el idioma se ve afectado por un coeficiente de desterritorialización.”<sup>28</sup> De acuerdo con esta definición, la literatura de J. S. Alexis está inserta dentro de una lengua mayor, que es el fran-

<sup>27</sup> Marta Segarra, “Feminismo y crítica poscolonial”, en M. Segarra y A. Carabí (eds.), *Feminismo y crítica literaria*, Barcelona, Icaria, 2000, pp. 71-93.

<sup>28</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Edic. Era, 1978, p. 28.

cés, aunque la “lengua de minoría”<sup>29</sup> de los haitianos sea el criollo. El francés en Haití, aun cuando es la lengua oficial, es un idioma desterritorializado que tiene un uso mínimo. Aunado a lo anterior, la literatura de J. S. Alexis también cumple con otra de las características mencionadas por Deleuze y Guattari: en la literatura menor los problemas individuales están relacionados de manera inmediata con la política. En el caso de *L'espace d'un cillement* no se trata, por ejemplo, de retratar la vida de La Niña Estrellita sino de hablar, desde otro enfoque y entre otras cosas, sobre el problema de la prostitución durante la ocupación estadounidense en Haití.

#### EL USO DE TÉRMINOS ESPECÍFICOS EN LA NOVELA

Desde un enfoque compositivo, el autor utiliza términos diversos que, aunque escritos en un mismo idioma, corresponden a hablas distintas. Por un lado, pueden encontrarse términos que refieren a una disciplina médica (esto adquiere mayor sentido si entendemos que el autor conjuntaba su quehacer estético con estudios en medicina):

Cuando [La Niña Estrellita] está en una de esas fases vertiginosas, el nylon, sobre su *epidermis*, es peor que una crin eléctrica, es una quemadura, un cilicio.<sup>30</sup>

\*\*\*

En las *clavículas* y sus *cuencas*, el arranque del brazo, el *vientre* mismo y hasta en el *pubis* persiste algo inocente, juvenil y cándido.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Cuando mencionan “lengua de minoría” los autores no se refieren a una lengua que hable la minoría de una población en un territorio geográfico, sino más bien a una lengua que aunque use la mayoría, está subyugada a la lengua que tiene mayor reconocimiento en dicho territorio geográfico.

<sup>30</sup> Jacques Stephen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 138.

En estos ejemplos, un narrador en tercera persona refiere a partes específicas del cuerpo humano, con términos poco usados en el ámbito literario. El ejemplo más claro es cuando dice “epidermis” y no “piel”, que es una palabra más común. J. S. Alexis tenía claro que sus estudios en medicina y su quehacer literario, podían conjuntarse. Él estaba convencido de que el saber científico, la sensibilidad afectiva y artística al final se unificaban en un solo conocimiento. En palabras del propio autor:

Nunca llegué a establecer una separación entre mi trabajo científico, mi trabajo como médico, en especial y mi descubrimiento como neurólogo y psiquiatra, por un lado, y mi creación de novelista, por el otro. Tengo la sensación de que mi actividad se lleva a cabo en un sólo dominio: el dominio de lo humano.<sup>32</sup>

En la novela también aparecen “frases eruditas”, que suponen el habla de una persona que está en contacto con literaturas especializadas. Dichas frases, de algún modo, reflejan la presencia del autor en el texto:<sup>33</sup>

<sup>32</sup> “Je ne suis jamais arrivé à établir de cloisonnement entre mon activité scientifique, mon travail de médecin, plus particulièrement ma découverte de neurologue et de psychiatre d’une part, et mon labeur, ma création de romancier d’autre part; j’ai le sentiment que mon activité s’exerce en un domaine unique: le domaine de l’humain.”, Traducción propia. Jacques Stephen Alexis, “Où va le roman?”, *Op. cit.*

<sup>33</sup> En el prólogo de la novela *El Compadre General Sol* de la edición de Casa de las Américas, René Depestre menciona que Jacques Stephen Alexis hubiera querido saberlo todo, leído y descifrarlo todo, de manera que para la construcción de sus novelas se apoyaba de muchos textos no sólo literarios, sino de diversos tópicos. “Una vez sobre su mesa de trabajo, vi el manuscrito de *El Compadre General Sol*, que acababa de comenzar, junto a una monografía sobre el algodón en el Valle del Nilo, un estudio sobre el café brasileño, un tratado de ajedrez y ensayos sobre el mito del eterno retorno, sobre economía política, sobre el teatro japonés, sobre la danza en Bali y sobre el arte khmer en Cambodia, sin contar poemas de Apollinaire, escritos de Jaurès y volúmenes de neurología que era la rama de la medicina que estudiaba en la Salpêtrière [...]” René Depestre, “Cuando hablo de Alexis”, en Jacques Stephen Alexis, prólogo a *El Compadre General Sol*, La Habana, Casa de las Américas, 1974, p. xxxviii.

Acaso hay también en lo que exhala de él la presencia de las pequeñas islas que forman la cola del cometa del Caribe y la ligan al continente meridional: Aruba, Guadalupe, Santa Lucía, Trinidad y las otras. Las pequeñas Antillas holandesas, particularmente. Allí en efecto el suelo es desértico y sólo nutre una vegetación escasa: el coco es apreciado.<sup>34</sup>

Por otro lado, en la novela abundan términos y frases que refieren el habla cotidiana de los haitianos: dichos y canciones populares, nombres de prendas de vestir, bebidas, alimentos y expresiones del Caribe y de la región:

Haïti joue aussi au bout de cette escarpapoelette de fumets: Maïs moulu aux pois, acassan, cassave et *mabi*<sup>1</sup> frais...

<sup>1</sup>. Mabi: bière paysanne haïtienne.<sup>35</sup>

\*\*\*

C'est Félicien, un habitué, qui exerce on ne sait trop quelle industrie, se donnant avec ostentation l'allure du parfait *Guajiro*<sup>1</sup> havanais. C'est un *palgo*<sup>2</sup>

<sup>1</sup>. *Guajiro*: Homme à filles des bas quartiers de La Havane.

<sup>2</sup>. *Palgo*: Fêtard généreux avec les filles.<sup>36</sup>

\*\*\*

El Caucho est là, revêtu de sa belle *guayabera*<sup>1</sup> blanche et d'un pantalon léger d'une teinte mauve-rose...

<sup>34</sup> Jacques Stephen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*, *Op. cit.*, p. 77.

<sup>35</sup> Jacques Stephen Alexis, *L'espace d'un cillement*, *Op. cit.*, p. 119 (en los siguientes ejemplos, asimismo, considero pertinente utilizar la versión original de la novela para observar con mayor precisión el estilo de Alexis).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1</sup>. *Guayabera*: chemise-veste plissée en usage dans toute l'Amérique centrale.<sup>37</sup>

En los ejemplos anteriores resulta interesante la utilización de notas a pie<sup>38</sup> para aclarar el significado de algunos términos y frases que están en criollo haitiano, español o inglés. Esto crea la apariencia de que *L'espace d'un cillement* es una suerte de novela-ensayo en la que el autor no sólo presenta un hecho, sino que lo explica. J. S. Alexis se convierte en el traductor de su propia obra.

Un fuerte abrazo<sup>1</sup>, on serre le vieux frère sur son cœur, hondurien ou haïtien... Au revoir!

<sup>1</sup>. Abrazo: Embrassade avec un forte étreinte, l'abrazo est très courante entre hommes en Amérique latine.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 70. En la traducción de Jorge Zalamea son respetadas muchas de las notas a pie de J. S. Alexis. Sin embargo en notas aclaratorias de términos conocidos en el Caribe y la región, como es el caso, las notas fueron suprimidas por el traductor.

<sup>38</sup> Durante el siglo xx algunos escritores latinoamericanos consideraron pertinente la utilización de notas a pie de página en las novelas. Tal es el caso del escritor argentino Manuel Puig en la novela *El beso de la mujer araña* (1976). Sin embargo, en dicha novela la utilización de notas a pie funciona como digresiones. En el caso de la novela de Alexis, se trata en su mayoría de notas aclaratorias.

<sup>39</sup> Jacques Stephen Alexis, *L'espace d'un cillement*, *Op. cit.*, p. 34.

Pero al utilizar este tipo de notas aclaratorias, ¿a quién se dirige el autor? Tal parece que el público receptor principal son los franceses.<sup>40</sup> Lo anterior puede inferirse porque en repetidas ocasiones J. S. Alexis

<sup>40</sup> En la novela *Elizabeth Costello* (2003), el sudafricano J. M. Coetzee nos presenta un argumento interesante sobre la novela africana (una novelística que guarda similitudes con la escrita en Haití). El personaje Elizabeth Costello, una escritora australiana que imparte conferencias sobre diversos temas, sostiene: “La novela inglesa la escribe básicamente gente inglesa para otra gente inglesa. Por eso es novela inglesa. La novela rusa la escriben rusos para otros rusos. Pero la novela africana no la escriben unos africanos para otros africanos. Puede que los novelistas africanos escriban sobre África y sus experiencias africanas, pero a mí me parece que todo el tiempo que escriben están mirando por encima del hombro hacia los extranjeros que los van a leer. Les guste o no, han aceptado el rol de intérpretes e interpretan África para sus lectores. Pero ¿cómo se puede explorar un mundo con plena profundidad si al mismo tiempo se lo tienes que explicar a unos forasteros? Es como si un científico intentara prestar una atención plena y creativa a sus investigaciones y al mismo tiempo tuviera que explicar lo que está haciendo a una clase de alumnos ignorantes. Es demasiado para una sola persona, no se puede hacer, al menos no en profundidad. Ahí me parece que está la raíz de vuestro problema. Tener que representar vuestra africanidad al mismo tiempo que escribís” (J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori, 2004, p. 58). Aunque claramente éste no es el punto de vista directo del autor, me parece que Coetzee propone a través de su personaje un juicio válido para entender y cuestionar uno de los problemas frecuentes que aparecen en lugares donde la novela, por razones diversas, no es consumida por propios sino por extranjeros. Es cierto que los escritores que surgen en estos espacios —el Caribe es un buen ejemplo— se convierten en intérpretes no sólo de las problemáticas sino del paisaje, las imágenes, los sonidos y los colores que evocan en su narrativa. Como lo han expresado muchos escritores insulares, el paisaje del que ellos hablan seguro estará muy lejos del paisaje que construirá un lector continental.

Regresando al argumento de Costello, es necesario detenerse y analizarlo con precisión. ¿Los rusos por el hecho de escribir para los rusos explican las cosas con mayor profundidad? Creo que esta característica o habilidad depende más bien de cada escritor. Por supuesto muchos escritores que escriben para el forastero se enfrentan a un terreno intrincado (expresar sus ideas en la lengua del *otro*, por ejemplo). Por último, sería prudente señalar que la profundización es un objetivo primario de la literatura. Desde mi punto de vista, la profundización es un resultado que deriva del acto estético.

explica algunas expresiones de su idioma original que pierden sentido cuando se traducen literalmente.<sup>41</sup>

#### EL CRÉOLE COMO UNA IMPRONTA DE LA NARRATIVA ANTILLANA

Aunque el criollo haitiano está presente en *L'espace d'un cillement*, no es el idioma que prepondera. El autor lo emplea sobre todo en las canciones populares que aparecen en el texto. La utilización de la lengua materna en este caso tiene una fuerte significación porque para el pueblo haitiano la música está interiorizada: es parte de sus orígenes y es la expresión de sus pensamientos:

Un ritmo de rabordaille se mece muy alto en el espacio:

...Vive Luxa! Vive Luxa!...

Balancez deux bords,

Balancez Mayotte!

Vive Luxa! Vive Luxa!...<sup>42</sup>

\*\*\*

Un merengue saltarán voltea en el tocadiscos:

...Dumarsais Estimé, roulez'm deux bords!...

Roulez'm deux bords!

Roulez'm deux bords!...<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Nadxeli Yrizar llevó a cabo una tesis para obtener el grado de maestría en traducción en El Colegio de México, en la que compara las únicas dos traducciones de la novela *L'espace d'un cillement*; por un lado, la traducción al español por Jorge Zalamea en 1969 y, por el otro, una traducción más reciente al inglés (2009) por Carrol F. Coates y Edwige Danticat. En ese trabajo, la autora nos muestra dos formas distintas de traducción de la novela de J. S. Alexis.

<sup>42</sup> Jacques Stephen Alexis, *En un abrir y cerrar de ojos*, *Op. cit.*, p. 113.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 115.

En otros libros del autor, como en la compilación de cuentos *Romancero aux étoiles*, la lengua criolla aparece de manera más frecuente. La utilización de esta lengua se vuelve parte del estilo alexiano.

La impronta del criollo haitiano o *créole* ha sido una constante en la novelística de escritores originarios de las Antillas en las que surgieron las lenguas *créole*:<sup>44</sup> Haití, Martinica, Guyana y Guadalupe. Sin embargo es hasta 1989 que un grupo de escritores caribeños, integrado por Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, publica *Elogio de la creolidad* en el que argumentan la necesidad de apuntar hacia una literatura *créole* dirigida a una población *créole*:

Declaramos que la creolidad es el cimiento de nuestra cultura y que debe regir los fundamentos de nuestra antillanidad. La creolidad es el agregado internacional y transnacional de los elementos culturales caribes, europeos, africanos, asiáticos y levantinos, que el yugo de la Historia reunió en un mismo suelo.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> En el texto “La creolidad veinte años después” escrito por Jean Bernabé e integrado como epílogo del libro *Elogio de la Creolidad* (J. Bernabé, P. Chamoiseau y R. Confiant, *Elogio de la creolidad*, La Habana, Casa de las Américas, 2013) se identifican diversos tipos de lenguas creoles. En primer lugar estas lenguas se clasifican en creoles endógenos, es decir, aquellos que nacieron en los propios territorios: Haití, Guadalupe, Martinica y Guyana.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 42.

En *Elogio de la creolidad*, los autores sostienen que el movimiento indigenista haitiano,<sup>46</sup> aunque crítico, en el proceso de escritura descartaba la totalidad y las verdades acerca de lo que era la cultura *créole*. En la antología *Histoire de la littérature haïtienne (de l'indépendance à nos jours)* (1960) Ghislain Gouraige ubica a J. S. Alexis como parte del movimiento indigenista haitiano. Sin embargo, considero importante rescatar en la novelística de J. S. Alexis la utilización de frases en *créole* como forma de reivindicación y de afirmación<sup>47</sup> de su lengua natal. Esto en el contexto de despojo que sufrieron los primeros pobladores de Haití, mismo contexto en el que surge la lengua *créole*.

## CONCLUSIONES

Conocer y analizar la novelística de J. S. Alexis es un exhorto a dirigir la mirada hacia Haití. Su ejercicio estético nos muestra las tonalidades, los sonidos, los olores, las texturas y las identidades que coinciden en un mismo espacio.

<sup>46</sup> Glodel Mezilas, en el libro *Haití más allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo* (México, Edit. Práxis, 2011), manifiesta la importancia de este movimiento literario en el terreno lingüístico: “Una de las innovaciones del indigenismo a nivel estético consiste en permitir un uso sincrético entre la lengua haitiana y la lengua francesa. Desde este movimiento, no sólo hay un uso simbiótico entre ambas lenguas, sino que aprenden a utilizar la lengua *créole* con frecuencia” (p. 161). El autor aclara que el indigenismo fue un movimiento que surgió tras la ocupación estadounidense de 1915. Uno de sus precursores fue Jacques Roumain. El indigenismo marcó también el inicio de la literatura moderna haitiana: “El calificativo de moderno no se refiere a la visión occidental de Baudelaire sino a una voluntad de ruptura con la imitación de los autores occidentales y el deseo de construir un universo literario según los códigos de la tradición nacional” (p. 160). Otro de los objetivos del indigenismo era resaltar los elementos etnoculturales de herencia africana.

<sup>47</sup> La utilización del *créole* en la narrativa de Alexis refuerza además el carácter oral en la escritura del autor, así como su ejercicio literario basado en lo sensorial. El *créole* suele estar acompañado de un cargado lenguaje visual y sonoro: “Emotivo por excelencia el criollo refleja la manera haitiana de pensar. A veces dulce, frecuentemente exuberante, esta lengua depende en mucho de los juegos de la fisonomía, gestos en inflexiones de la voz, los ojos giran, los dedos chasquean, la voz se eleva y vuelve a caer”. Roland Wingfield, *Op. cit.*, p. 61.

En sus letras se escuchan diversas voces, entre ellas las de toda una generación de escritores haitianos y caribeños que buscaban hablar desde su horizonte, describir su paisaje con un lenguaje propio aunque las palabras pertenecieran a la lengua del otro; definir también su identidad, trastocada por otras identidades. Voltear hacia sus raíces, de las que surgen semillas de diferentes tamaños, colores y aspectos, que harán florecer toda una cultura.

Si bien muchos autores, sobre todo los del *Movimiento de la negritud*, pretendían enfatizar en sus raíces africanas, autores como Alexis tienen una perspectiva más amplia: la búsqueda de lo que en este artículo he llamado *estética de la afirmación*. No sólo afirmarse mediante la mirada puesta en África, sino por todos los elementos que confluyen en la identidad caribeña, principalmente aquellos que devienen de la cultura amerindia, africana y europea. Por ejemplo, en Haití la diversidad tiene una implicación fundamental en la creación de la lengua *créole*, una lengua que está compuesta de los vocablos y las sintaxis de muchas lenguas que convergieron en suelo haitiano.

La literatura de Alexis bien podría definirse con la metáfora de que en un espacio pequeño, compuesto por páginas, pueden confluír lenguas, nacionalidades y culturas. Y en un aspecto más general, desde mi punto de vista, el Caribe para Alexis es una partitura que contiene múltiples notas que harán sonar una sinfonía única. Y en este sentido la novelística alexiana guarda relación con la música popular haitiana: una fiesta de sonidos y vibraciones de varias voces. Si muchas sonoridades están presentes, la creación artística es perpetuamente un acto colectivo.

Aunado a lo anterior, Alexis nos invita a pensar su ejercicio literario como una *estética de la resistencia* frente a aquellos grupos de poder en Haití que veían en la literatura francesa el ejemplo, el ideal en cuanto a estilos, temáticas y composición de la escritura. Pero, al mismo tiempo, el autor intenta erradicar la idea de una literatura local, porque en su narrativa aborda temas universales y atemporales como los fenómenos de la migración, la represión política, la prostitución, la pobreza, entre otros. Sin duda esto es una oportunidad de que su obra pueda ser leída, interpretada, traducida e interiorizada en otros contextos o en otras latitudes donde predomina lo diverso.

La literatura de J. S. Alexis es un acto catártico, un grito de lucha del propio escritor, quien además habla en nombre de los que han sido invisibilizados, aquellos que forjan la tierra con su sudor y su sangre. Los que viven las consecuencias de las malas decisiones de los gobernantes y los burócratas.

Tal vez en otros contextos la literatura ha servido como un producto mercantil (en países donde existen posibilidades económicas, la literatura es ya una mercancía que sigue tendencias y modas) o como un reconocimiento cultural. En contextos como Haití, la literatura es una resistencia activa, una forma de que el corazón siga latiendo y el oxígeno se contenga en el cuerpo aunque el agua cubra de pies a cabeza. Resistir con la fuerza de las palabras parece ser uno de los propósitos de la novelística alexiana. En un contexto donde en distintas circunstancias han despojado al pueblo de todo, las palabras resultan ser el único instrumento de lucha.

Es un hecho que la literatura no desaparecerá las cicatrices de un pueblo que ha sido lastimado, pero es un bálsamo para las heridas: “La literatura no tiene la vocación de transformar el mundo, en todo caso, ayuda a comprender sus profundidades ocultas, contribuyendo de esa forma, al igual que la música y la pintura, a hacerlo más soportable a conocerlo mejor.”<sup>48</sup>

Quienes nos enfrentamos a la lectura de la narrativa de Alexis después de 60 años —recordemos que su primera novela se publicó en 1955— y quienes vivimos en otro contexto y en otra época, nos sentimos identificados al leer narraciones en las que la violencia, la represión del Estado y las desigualdades económicas y sociales están simbolizadas. La obra de este autor se mantiene vigente porque reflexiona sobre temas que por desgracia son el testimonio de muchos países. Aquí nada resulta lejano. Cuando escribo estas palabras se cumple un año del caso Ayotzinapa. El Estado que reprimió a los obreros y estudiantes haitianos, los paramilitares que torturaron y asesinaron a Alexis, lastimosamente, se perpetúan a pesar del tiempo y el espacio.

<sup>48</sup> J. Bernabé, P. Chamoiseau y R. Confiant, *Op. cit.*, p. 62.

En este cierre me gustaría hablar también sobre la invisibilidad que ha permeado el contexto haitiano. Invisibilidad que de acuerdo con Susan Buck-Morss, en el libro *Hegel y Haití*,<sup>49</sup> inicia en el ámbito histórico. No se ha reconocido del todo los grandes aportes a la historia universal y a los derechos humanos de la revolución haitiana de 1804. Esta invisibilidad se expande hasta la literatura, una literatura que, en el caso de México, se conoce y estudia casi siempre sólo en el ámbito académico. Me parece un buen inicio que en las aulas universitarias se siembre está semilla para que se continúe estudiando a los autores caribeños y a sus novelísticas, con el propósito de que tengan mayor alcance y difusión en ámbitos culturales más amplios.

En síntesis, para Alexis los libros y la literatura eran una puerta al conocimiento: “La fuente de agua maravillosa de la que había que beber”. Tenía tanta fe en el ejercicio literario que René Depestre, en el prólogo de *El Compadre General Sol*, cuenta que Alexis llevaba en el bolsillo una libreta de apuntes en la que tenía los títulos y las sinopsis de más de 40 novelas.

Al final su ejercicio literario no lo salvó de una muerte violenta, pero le fue útil para mantenerse combativo y resistirse a la angustia que se experimenta en la vida misma. Su legado estético podría resumirse en la invitación a que nunca nos invada la indiferencia y el olvido; que nuestra voz no tiemble cuando hablemos del terror y la injusticia.

En su visita a Haití, con el objetivo de armar el rompecabezas sobre el asesinato de Alexis, Éric Sarner recoge una anécdota sombría. Uno de los amigos cercanos de Alexis sostiene que cuando estuvo encarcelado escuchó a un hombre decir: “Soy médico y sé que estoy en un estado deplorable. Tienen el deber de atenderme.”<sup>50</sup> Más tarde este amigo asegura que se trataba de Alexis pronunciando una de sus últimas frases antes de ser asesinado. Hasta el último momento Jacques Stephen Alexis se aferraba a los latidos de su corazón, porque a pesar de todo creía en la transformación y en “[...] el olor de canto de marcha de la humanidad hacia una vida menos desesperada, menos fea, más digna”.

<sup>49</sup> Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005.

<sup>50</sup> Éric Sarner, *El paso del viento. Una historia haitiana*, México, FCE, 1999, p. 90.

## BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Diane, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Alexis, Jacques Stephen, *En un abrir y cerrar de ojos*, México, Edic. Era, 1969.

\_\_\_\_\_, *L'espace d'un cillement*, Paris, Éditions Gallimard, 1959.

Benítez Rojo, Antonio, *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Editorial Porrúa 2006.

Bernabé, J.; Chamoiseau, P., y Confiant, R., *Elogio de la creolidad*, La Habana, Casa de las Américas, 2013.

Boadas, Aura Marina, *Lo Barroco en la obra de Jacques Stephen Alexis*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1990.

Buk-Morss, Susan, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005.

Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka. Por una literatura menor*, México, Edic. Era, 1978.

Depestre, René, "Cuando hablo de Alexis", en Jacques Stephen Alexis, prólogo a *El Compadre General Sol*, La Habana, Casa de las Américas, 1974.

Ortiz, Fernando, *El huracán, su mitología y sus símbolos*, México-Buenos Aires, FCE, 1947.

Pierre-Charles, Gérard, *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*, México, FCE, 1985.

Rodríguez, Emilio Jorge, *El Caribe literario. Trazados de convivencia*, La Habana, Editorial Arte y Literatura, 2011.

Sarner, Éric, *El paso del viento. Una historia haitiana*, México, FCE, 1999.

Segarra, M. y Carabí, A. (eds.), *Feminismo y crítica literaria*, Barcelona, Icaria, 2000.

Wingfield, Roland, *Haití: tras las huellas del zombi*, México, Edamex, 1995.

#### *Tesis consultadas*

Yrizar Carrillo, Nadxeli, *La polifonía en L'Espace d'un Cillement de Jacques Stéphen Alexis. Análisis de dos traducciones*, tesis para obtener el grado de Maestría en Traducción, México, El Colegio de México, 2012.

#### *Consultas en línea*

Alexis, Jacques Stephen, "Où va le roman?", 1957 [en línea], [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/boutures/0101/11\\_alexis.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/boutures/0101/11_alexis.html)

Henríquez Fattoni, J. y Rossi, F., “Cuando el Viejo Viento Caribe suena más fuerte que el olvido. Sobre dos libros de Jacques Stephen Alexis. *En un abrir y cerrar de ojos / Romancero de las estrellas*”, *Cuadernos de literatura*, núm. 31, jul.-dic., 2011, pp. 415-420 [en línea], <http://132.248.9.34/hevila/Cuadernosdeliteratura/2011/no30/23.pdf>

Sagües, José Luis, “La función del arte en *La estética de la resistencia* de Peter Weiss”, *Revista de Filología Alemana*, vol. 8, 2000, pp. 201-215 [en línea], <http://revistas.ucm.es/index.php/RFAL/article/viewFile/RFAL0000110201A/33812>

## HAITÍ: LAS GRIETAS CAPITALES

Margarita Aurora Vargas Canales  
*Universidad Nacional Autónoma de México /  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe*

“La vulnerabilidad es común a toda la condición humana, pero ella se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas; es en este sentido que la exposición a la violencia, el sufrimiento de la pérdida y también las posibilidades de duelo tienen una distribución diferencial a lo largo del globo.”

*Judith Butler*<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Haití, y en general toda la zona del Caribe insular, es precisamente una región de alta vulnerabilidad a los fenómenos naturales destructivos: ciclones, sismos, incendios, deforestación, inundaciones, han sido, a lo largo de la historia local, una constante. Sin embargo, no podemos decir que estas catástrofes fueron del todo “naturales”; algunas, la mayoría, han sido provocadas por la destrucción del medio ambiente, por la modificación del hábitat natural y, sobre todo, por la explotación

<sup>1</sup> *Vida precaria, el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

exacerbada de los recursos naturales: los bosques, los minerales en los ríos —concretamente el oro—, los campos, con la siembra indiscriminada de los productos mal llamados *tropicales*: la caña de azúcar, las frutas y, en las partes altas, el café y el tabaco.

Ha sido la mano del hombre la que ha modificado ese paisaje, la que irrespetuosamente ha forzado la capacidad de la tierra para proveer no sólo alimento y techo, sino también ganancias para enriquecer indiscriminadamente, primero a los “conquistadores”, y luego a las clases políticas que llegaron al poder, a los inversores extranjeros (franceses, alemanes, estadounidenses), así como a los propios haitianos que han abusado de su posición política y militar, no solamente robando dinero de las arcas públicas sino acaparando tierras y propiedades. En otras palabras, Haití es un claro ejemplo de una devastación, en gran parte provocada por las necesidades de un capitalismo irresponsable y depredador, que la mayoría de los haitianos no diseñó.

La naturaleza local ha sido modificada a lo largo del tiempo: se plantaron árboles que no pertenecían al hábitat de esa mitad occidental de la isla Hispaniola. La caña de azúcar llegó de la India; el café, de Arabia; el tabaco, cuya producción correspondía a los indios taínos, habitantes originarios de la isla,<sup>2</sup> fue producido de manera exhaustiva para satisfacer la demanda europea.

Siglos después, y ya siendo Haití un país independiente, el gobierno de los Estados Unidos lo invadió en 1915 y la ocupación terminó en 1934. El acaparamiento de la tierra a manos de las diferentes compañías estadounidenses (notablemente, la Haitian Sugar Company: HASCO) y de algunos particulares fue la característica de ese periodo,<sup>3</sup> con el consecuente desplazamiento, desposesión y pauperización del campesinado haitiano. La capacidad de producción de la tierra disminuyó considerablemente y el grado de erosión que ésta presenta es ya incalculable.

<sup>2</sup> Véase el interesante relato de fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (ed. a cargo de Juan José Arrom, México, Siglo XXI Edit., 1988), donde narra la costumbre de los indios taínos de fumar la cohíba.

<sup>3</sup> Suzy Castor, *L'Occupation américaine d'Haiti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Descahamps, 1988.

El presente trabajo aborda un desastre, el sismo del 12 de enero de 2010, que devastó la ciudad capital, Puerto Príncipe, y algunas otras ciudades del sur del país, tales como Jacmel y Gonaïves, y el tratamiento que se le ha dado a ese acontecimiento en la literatura haitiana posterior, concretamente en *Tout bouge autour de moi*, de Dany Laferrière (n. 1953), y en *Maudite éducation*, de Gary Victor (n. 1958).

Dany Laferrière es un escritor haitiano radicado en Montreal, Canadá, desde hace 35 años, debido al asesinato de su mejor amigo, periodista, a manos de los *tonton macoutes*, esbirros del duvalierismo; Laferrière, recientemente, fue elegido miembro de la Academia Francesa (2013). Él se encontraba en Puerto Príncipe el día del temblor, así que *Tout bouge autour de moi* es, más que una novela, un relato testimonial narrado al estilo de una crónica íntima donde el autor cuenta cómo vivió el temblor y cómo lo vivieron diferentes segmentos de la población haitiana.

El otro relato, donde se retoma el tema del sismo pero como una metáfora del desastre social, político y educativo que vive Haití, es la novela de Gary Victor *Maudite éducation*, publicada en 2012. Victor, a diferencia de Laferrière, es un escritor haitiano que radica en Puerto Príncipe y que ha vivido la doble dictadura de los Duvalier.

Me interesa mostrar cuál es el nexo entre un hecho real y además trágico, el sismo de 2010, y la literatura que se produjo alrededor a través de esas dos obras. Por medio de su análisis, pretendo explicar la existencia de algo que podríamos llamar *estética de la precariedad*, que desde mi punto de vista tiene rasgos comunes en la literatura caribeña insular. Para concluir, trataré el tema de la imaginación como una herramienta que los literatos y artistas haitianos están usando para transfigurar el dolor y la pérdida, aunque éstos nunca desaparezcan.

## LA LARGA HISTORIA DE DESASTRES: LOS SISMOS

A diferencia de los huracanes, cuya historia ha sido ampliamente documentada en el Caribe insular —comenzando por las representaciones en figurillas que hacían los taínos magistralmente analizados por el cubano Fernando Ortiz en su libro *El huracán: su mitología y sus símbo-*

los—,<sup>4</sup> no hay vestigios de que los temblores hayan sido representados por los pueblos originarios de esa región.

Sin embargo, sí hay un registro en la memoria de los habitantes y en las disposiciones jurídicas que se hicieron para tratar de establecer medidas preventivas en caso de que ocurriera un sismo, aquí también se modificó el paisaje, en este caso, el urbano de la capital, Puerto Príncipe. Se tienen registros de que ocurrió un sismo devastador en ese mismo lugar en el año de 1751. El temblor destruyó casi por completo la ciudad; la mayoría de las casas y edificios de gobierno (para la época de la monarquía, ya que para ese tiempo Haití se llamaba *Saint-Domingue* y era colonia de Francia) eran de mampostería.

Las autoridades decretaron entonces la prohibición de construir con ese material y lo sustituyeron por la madera, al menos la estructura, para así limitar los daños en caso de un nuevo sismo.<sup>5</sup> Lo anterior, por un lado, provocó una mayor destrucción de los bosques; y por otro, causó una nueva catástrofe: los incendios, ya que normalmente las casas se alumbraban con lámparas de queroseno y se utilizaba el carbón para cocinar. Diecinueve años después, en 1770, un nuevo temblor volvió a sacudir la ciudad, con menos daños en las viviendas y edificios, pero con más incendios.

Los desastres como los huracanes, los incendios, las inundaciones, e incluso las erupciones volcánicas, han sido narrados por la literatura contemporánea del Caribe insular francófono con cierta regularidad;<sup>6</sup> inclusive, han sido plasmadas por las artes plásticas, concretamente por la pintura y, en décadas pasadas, por la fotografía. Curiosamente, la na-

<sup>4</sup> Fernando Ortiz, *El huracán: su mitología y sus símbolos*, México, FCE, 2005.

<sup>5</sup> Véase André-Marcel D'Ans, *Haití, paisaje y sociedad*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2011, p. 151.

<sup>6</sup> Solamente por citar algunos ejemplos: Raphaël Confiant, *Nuée Ardente*, Paris, Mercure de France, 2002 y Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I, antan d'enfance*, Paris, Gallimard, 1996. En la pintura: Carlos Raquel Rivera (puertorriqueño), "Huracán del Norte" (1955, linóleo), una reproducción del mismo se encuentra en Veerle Poupeye, *Caribbean Art*, New York, Thames & Hudson, 1998; Domingo Batista (dominicano), "Recuerdo del ciclón David" (1979, fotografía gelatina de plata sobre papel), reproducción en Yolanda Wood, *Islas del Caribe: naturaleza-arte-sociedad*, La Habana, Editorial UH-CLACSO, 2012, p. 166.

rrativa caribeña sobre los temblores es muy escasa (lo mismo pasa en las artes plásticas), con excepción del sismo de Haití de 2010 (*Imagen 1*).

## LA ÉPICA DE LA POBREZA FRENTE A LA DEVASTACIÓN

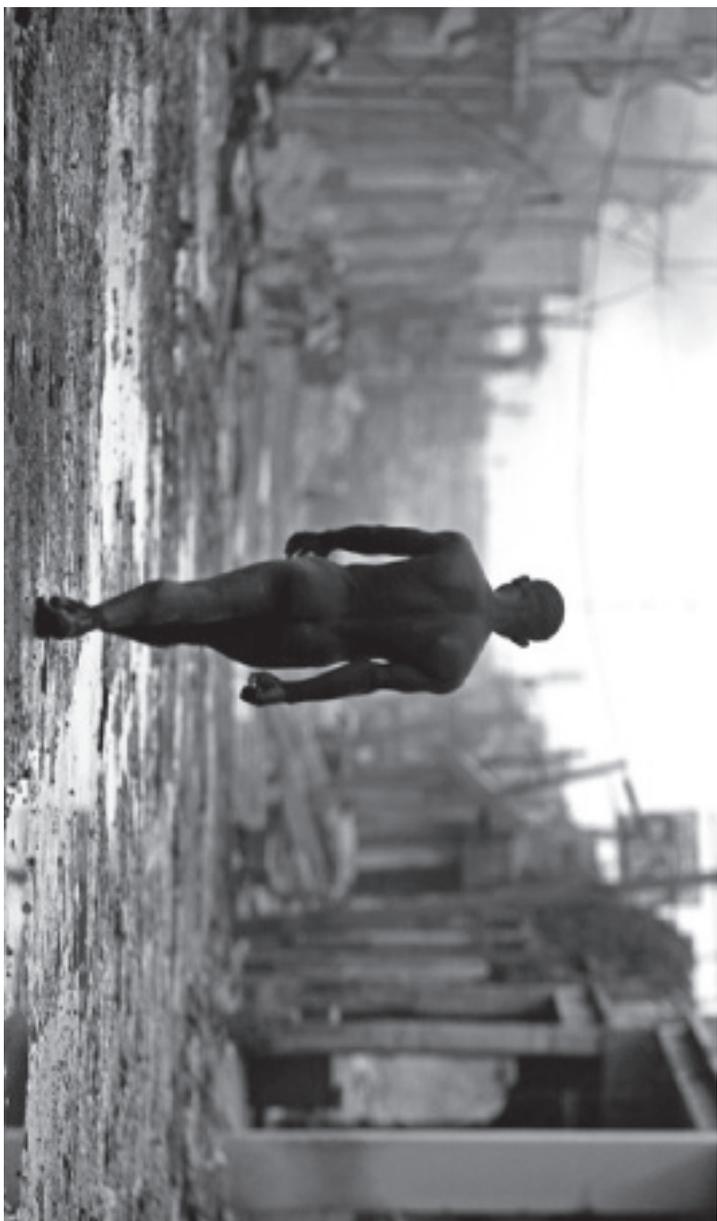
El devastador sismo de 2010 impactó a todo el mundo, fundamentalmente mostrado en imágenes: fotografías, entrevistas y reportajes a través de los *mass media*. Repentinamente, Haití pasó a ser la noticia en el mundo; por desgracia, la visión de la mayoría de esos medios de comunicación fue transmitir imágenes por demás desgarradoras de una tragedia que fue la más de las veces banalizada, comercializada, violentada. Los dos ejemplos literarios que voy a mostrar dieron otra cara.

*Todo se mueve a mi alrededor*, que sería la traducción al castellano del relato de Dany Laferrière, se publicó solamente un año después de la catástrofe. Es, por demás, un título elocuente en referencia al temblor de 2010, pero también por la metáfora que hay detrás. Por un lado, muestra un sentido del humor; por otro, condensa la serie de sentimientos, reacomodos y reflexiones que se “movieron” al interior del escritor y del pueblo haitiano en general.

Narrada en forma de pequeños pasajes, cada uno con un título, la obra se constituye por cerca de 130 relatos. La escritura contrasta profundamente con la mayoría de las imágenes aterradoras que transmitieron los *mass media* en los días posteriores al temblor. Se trata de un recuento que nace de las entrañas mismas de esa tierra, de lo más profundo del escritor, convertido en una cámara que recorre cada uno de los barrios afectados, que va buscando a sus parientes, a sus amigos y que, al igual que las imágenes, plasma todo lo que su pluma puede transformar en un relato; a diferencia de éstas no busca, como la mayoría de ellas, hacer del dolor un festín público.

El temblor sorprendió al autor en el Hotel Karaïbe, donde se hospedaba junto con un grupo de escritores e intelectuales que habían ido a Haití por un evento cultural que organizaba el mismo Laferrière.

Lo primero que llama la atención es la descripción del temblor: el escritor lo define en términos de tiempo, dura un minuto, y señala cómo para mucha gente la diferencia entre la vida y la muerte fue, en



*Imagen 1*

Fotografía tomada el 4 de febrero de 2010. Cristóbal Manuel, *El País*.

efecto, una cuestión de segundos. Lo que más le aterra es un antiguo temor de infancia: “ser tragado por la tierra”: “Mientras estaba pecho tierra, pensaba en las películas catastróficas y me preguntaba si la tierra se abriría y nos tragaría a todos. Era el terror de mi infancia.”<sup>7</sup>

Los huéspedes del hotel salen a refugiarse en las canchas de tenis. Allí el autor observa (los empleados del hotel siempre con su uniforme impecable conservan la sangre fría): “Cuando tenemos hambre, llegan, en fila india, con los bocadillos, que acomodan en una gran mesa.”<sup>8</sup> Hay una imagen dignificante de los trabajadores de Haití; en este caso, los empleados del hotel, que es el título del apartado.

El autor se esfuerza por poner las cosas en claro: no contribuir, con su literatura, a la campaña de desprestigio en contra de Haití, montada desde mucho antes del temblor. Dice, por ejemplo: “Cerca del estrecho pasillo que permite la entrada a la cancha de tenis donde nos hemos refugiado desde hace un momento, están los guardias de seguridad. Ellos se esfuerzan por tranquilizar a los clientes. Digo clientes más que turistas, ya que estos últimos son raros en Haití.”<sup>9</sup>

Las pérdidas a las que hace referencia la filósofa Judith Butler, que colocan al ser humano en una situación de vulnerabilidad, en la obra se indica hasta qué punto esa condición no es igual para todos: “Los daños no son únicamente materiales. Algunos ven evaporarse, en un minuto, el trabajo de toda una vida. Esa nube en el cielo de ahora era la polvareda de sus sueños.”<sup>10</sup> Obsérvese la belleza de la metáfora final,

<sup>7</sup> Dany Laferrière, *Tout bouge autour de moi*, Bussière à Saint-Amand-Montrond, Cher [Francia], Grasset, 2014. En el original: “Alors que j’étais par terre, je pensais aux films catastrophes, me demandant si la terre allait s’ouvrir et nous engloutir tous”, p. 14. A partir de esta cita, todas las traducciones al castellano son mías.

<sup>8</sup> “Dès qu’on a faim, ils arrivent, en file indienne, avec les petits-fours qu’ils allignent sur une grande table”, *Ibid.*, p. 18.

<sup>9</sup> “Près de la étroite barrière qui permet d’entrer sur le terrain de tennis où nous nous sommes réfugiés depuis un moment se tiennent les gardiens de sécurité. Ils s’efforcent de rassurer les clients. Je dis clients plutôt que touristes, car ces derniers sont rares en Haïti”, *Ibid.*, p. 18.

<sup>10</sup> “Les dégâts ne sont pas uniquement matériels. Certains voient s’envoler, en une minute, le travail d’une vie. Ce nuage dans le ciel toute à l’heure c’était la poussière de leurs rêves”, *Idem*.

profundamente engarzada a la naturaleza: *polvareda, nube y cielo* en contraste con *sueños*.

A nivel de recursos literarios, además de las metáforas señaladas, destaca la brevedad en las frases para significar lo relativo de lo material. Hay un apartado que tiene solamente seis renglones; se titula “las cosas” y dice: “Encontraríamos los cuerpos cerca de la puerta. Una maleta a su lado.”<sup>11</sup> Hay una personificación del temblor; la gente lo llamó, precisamente, “la cosa”. Otros le dieron nombre, Goudougoudou, por el sonido que hacía.

Me da la impresión de que a lo largo de la narración hay una especie de épica de la pobreza y del trabajo, en sentido inverso a la devaluada imagen que de Haití, como país, aún presentan los medios:

La gente está en las calles. Cantan para calmar su dolor. Un bosque de personas que avanzan lentamente en la tierra aún temblorosa. Uno ve sombras deslizarse por las montañas para unírseles. ¿Cómo hacen para fundirse tan rápido con la multitud? Es ese canto que ellos dirigen al cielo, en la luz blanquecina de esta alba naciente, que les une.<sup>12</sup>

¿Dónde está para Dany Laferrière la fortaleza del pueblo haitiano, que por medio de su literatura va narrando como un canto (oralidad), como una épica? A mi juicio, en su impulso vital; es decir, ante su vulnerabilidad, la gente tiene un enorme deseo de vivir, y el autor lo plasma a través del ritmo de la escritura, que es un elemento de esa estética caribeña y que se refuerza con la frase: “Ni siquiera la desgracia logra detener la incesante actividad cotidiana en estas regiones pobres del mundo.”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> “On retrouvera des corps près de la porte. Une valise à côté d’eux”, Ídem.

<sup>12</sup> “Les gens sont dans les rues. Ils chantent pour calmer leur douleur. Une forêt des gens qui s’avancent lentement sur la terre encore frémissante. On voit des ombres glisser des montagnes pour les rejoindre. Comment font-ils pour se fondre si vite dans la foule? C’est ce chant qu’ils s’adressent au ciel, dans la lumière blafarde de cette aube naissante, qui les unit”, *Ibid.*, p. 27.

<sup>13</sup> “Même le malheur ne parvient pas à ralentir l’incessante activité quotidienne dans ces régions pauvres du monde”, *Ibid.*, p. 33.

Para cerrar con este relato de Laferrière, es importante mencionar que algunos autores del Caribe insular francófono han señalado la existencia de una ruptura entre esta naturaleza, transformada, vejada, y la cultura que la narra, que la recoge o la transforma; en otras palabras, la cultura no corresponde a esa naturaleza, y viceversa. El poeta y filósofo martiniquense Édouard Glissant<sup>14</sup> apuntaba ya la necesidad de conciliación entre naturaleza y cultura antillanas; en todo caso, Dany Laferrière apuesta por vitalidad del pueblo haitiano para enfrentar precisamente su vulnerabilidad (*Imagen 2*).

Esa gente, el pueblo haitiano, que vive en los cerros poblados en casuchas de techo de zinc, de cartón, aun en casas de campaña, en las favelas o *bidonvilles* de lugares como Martissant, Tapion o Calvaire, considera a la dictadura de los Duvalier (1958-1986), también, como un fenómeno natural, tal como lo concibe la madre de Laferrière: “Mi madre, emocionada, me abrazó. Me susurró al oído esta letanía: ‘he visto todo en este país: golpes militares, ciclones hasta el cansancio, inundaciones devastadoras, dictaduras hereditarias y ahora un temblor.’”<sup>15</sup>

La conciliación posible entre naturaleza y cultura, para Laferrière y para algunos otros artistas haitianos (desafortunadamente no tantos como hacen falta), está en la transformación de estos barrios en espacios con un poco de belleza: escultores como Gouyodo han puesto sus obras en favelas como Jalousie, los pintores de las calles han pintado el temblor con una fuerza de colores, los actores han salido a las calles a hacer teatro, a representar el temblor.

<sup>14</sup> Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, pp. 227-228. Traducción en *Literatura Francófona II: América*, compilación, notas y traducción de Laura López Morales, México, FCE, 1996. “Porque el tiempo histórico fue estabilizado en la nada, el escritor debe contribuir a reestablecer su cronología, atormentada, es decir a develar la vivacidad fecunda de una dialéctica entre naturaleza y cultura antillanas, que comienza de nueva cuenta”.

<sup>15</sup> “Ma mère, tout excitée, me prend dans ses bras. Elle me chuchote à l’oreille cette litanie: ‘J’aurai vu tout dans ce pays: de coups d’Etat militaires, des cyclones à répétition, des inondations dévastatrices, des dictatures héréditaires, et maintenant un tremblement de terre’”, Dany Laferrière, *Op. cit.*, p. 49.

*Imagen 2*  
Dos jóvenes observan la vista de Puerto Príncipe, desde su departamento en ruinas



Reuters/Allison Shelley

## LA ESTÉTICA DE LA PRECARIEDAD

A diferencia de Laferrière, Gary Victor no ha salido de Haití; allí se quedó. Son contemporáneos. *Maudite éducation* es una novela publicada en 2012. También de manera autobiográfica, el autor habla de la educación de un niño, Carl Vausier, que quería ser escritor, y su inserción, como cliente, en el mundo de la prostitución de los bajos fondos de Puerto Príncipe, así como el trasfondo de la dictadura de François Duvalier y el tema de “Coeur qui saigne”, pseudónimo del imposible amor del adolescente y su fecunda relación epistolar.

La obra, cuyo título traducido podría ser *Maldita educación*, es narrada, ahora sí, como una novela con una estructura tradicional en términos de historia y desarrollo; nace de las entrañas de Haití, como un temblor precisamente, cuyo epicentro es lo más pobre, lo más sucio y, algunas veces, lo que se ha querido ocultar de la sociedad haitiana: las favelas, la prostitución, la violencia y la pobreza sin límites.

En la narración, el temblor pone al descubierto la corrupción de la dictadura de los dos Duvalier: François (1958-1971) y Jean-Claude (1971-1986): “Cuatro decenios más tarde, un temblor puso al descubierto los muros que lo sostenían, no se sabe cómo, por así decirlo, sin cimientos ni armazón.”<sup>16</sup> Saca a la luz las historias “olvidadas” de las víctimas de estas dictaduras, no los intelectuales, sino los habitantes de los tugurios de Nan Palmis, que con engaños fueron despojados, por el gobierno de *Baby Doc*, de sus escasísimas pertenencias, para ser trasladados a una isla, la Gonâve, con el supuesto fin de ponerse a trabajar: fueron tirados al mar, ametrallados, ahogados, devorados por los tiburones; el propósito real era construir un estadio de fútbol para la visita del Papa Juan Pablo II a la isla, en 1983.

El gobierno de entonces, que se jactaba de ser un poder de Negros, un poder del pueblo, temiendo ser desbordado por la izquierda, prefirió des-

<sup>16</sup> “Quatre décennies plus tard, un tremblement de terre mit à nu des murs qui tenaient, on ne sait comment, pour ainsi dire sans ciments ni armature”, Gary Victor, *Maudite éducation*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2012, p. 35. Las traducciones al castellano, asimismo, son mías.

hacerse de nosotros dulcemente. Hizo venir a Nan Palmis emisarios que hacían creer que se daba trabajo en la isla de la Gonâve, al otro lado de la bahía. Dos barcos se pusieron a disposición de aquellos que desearan partir para trabajar allá. Se prometían salarios, para nosotros elevadísimos, y alojamiento gratuito. Habría hasta cantinas, donde por casi nada, los trabajadores podrían comer hasta saciarse. Inútil decirte, pequeño, que las personas se peleaban por encontrar un lugar en esos barcos. En el transcurso de una semana, numerosas chozas se vaciaron, quedando abandonadas a los perros errantes y a las ratas.<sup>17</sup>

Llama la atención la forma en la que el autor transforma este episodio real, a través de su literatura, en un relato admirablemente bello por el uso de las metáforas, de los elementos marinos y del pensamiento mágico; elementos todos, a mi juicio, de una estética caribeña, en este caso, transfigurando la precariedad. No es la voz en tercera persona, ni un narrador omnisciente quien narra esta historia, es el propio niño Carl Vausier quien presenta la historia que le contó una prostituta, nieta de una de las víctimas de Nan Palmis: Madelaine.

Su abuela no murió en la tragedia del Savannah y el Sans-souci, los dos barcos que llevaron a los habitantes de Nan Palmis a la muerte; Madelaine se salvó gracias a la piedad del dios del mar Agwé:

La memoria difícilmente guarda las cosas y los dichos que no son modelados con la materia de nuestro mundo. Se pretendía que Agwé, el dios del mar, tuvo piedad de las lágrimas de Madelaine; él se conmovió con la

<sup>17</sup> “Le gouvernement d’alors qui tenait à passer pour un pouvoir de Noirs, un pouvoir du peuple, craignant d’être débordé sur sa gauche, préféra se débarrasser de nous en douce. Il fit venir à Nan Palmis des émissaires qui firent croire qu’on donnait du travail dans l’île de la Gonâve, de l’autre côté de la baie. Deux bateaux étaient mis à la disposition de ceux qui désiraient partir travailler là-bas. On promettait des salaires, pour nous mirobolants, et des logements gratuits. Il aurait même des cantines où, pour presque rien, les travailleurs pourraient manger à leur faim. Inutile de te dire, petit, que les gens se battaient pour trouver une place sur ces bateaux. En l’espace d’une semaine, de nombreuses cases furent vidées de leurs occupants, livrées aux chiens errants et aux rats”, *Ibid.*, p. 31.

pureza del amor que ella le profesaba a Alexandre. El dios la salvó de las balas de los militares para enseguida ofrecerle la hospitalidad de su reino. Agwé ya que era conocido por su afición a las mujeres bellas, Madelaine seguramente conoció los celos de Ayida, la amante del dios, cuyas crisis se manifestaban en las impías sequías sobre las costas.<sup>18</sup>

El sentido del humor sigue presente; el dios Agwé era amante de las mujeres bellas. Por otro lado, el pensamiento mágico no sólo transfigura la tragedia de los haitianos de Nan Palmis no en un acontecimiento otro feliz, sino en la posibilidad de que alguien cuente lo que realmente sucedió allí. Asimismo, estos dos elementos, humor y pensamiento mágico, sirven para explicar por qué hay sequías, otro desastre.

Los dos relatos hablan del sismo de 2010, pero de una manera diferente en su tratamiento literario: mientras que Dany Laferrière se acerca al sismo de forma testimonial, Gary Victor lo usa para construir una historia en la cual el temblor aparece sólo de forma colateral y el gran tema es la larga dictadura de los Duvalier y sus efectos en las entrañas de la sociedad haitiana; cómo ésta la devastó, la partió en dos, tal como para el autor del primer relato lo hizo el temblor.

Hay un antes y un después del sismo, también un antes y un después del Duvalierismo. Ambos apuntan a la sensibilidad de una época, incluso hablando generacionalmente, la de Laferrière y la de Victor es la del Duvalierismo, la de los jóvenes escritores haitianos nacidos post-dictadura es la del temblor. En la novela de Gary Victor, el duvalierismo transformó a los haitianos; su personaje “Coeur qui saigne”, pseudónimo de Chantal, una adolescente con la que el protagonista, Carl Vausier, inicia una relación epistolar gracias a un concurso de redac-

<sup>18</sup> “La mémoire garde difficilement les choses et les dits qui ne sont pas modelés dans la matière de notre monde. On prétendait que Agwé, le dieu de la mer, avait eu pitié des larmes de Madelaine, qu’il avait été ému par la pureté de l’amour qu’elle vouait à Alexandre. Le dieu l’avait sauvée des balles des militaires pour lui donner ensuite l’hospitalité de son royaume. Agwé étant réputé pour son amour de belles femmes, Madelaine avait certainement connu la jalousie d’Ayida, la maîtresse de dieu, dont les crises se manifestaient par des sécheresse impitoyables sur les côtes”, *Ibid.*, p. 38.

ción en su escuela, es quien personifica esta transformación atravesada por la violencia y sus trágicos desenlaces: suicidio, crimen y violación.

Aun con todo este panorama, el amor entre Chantal y Carl es posible: hay un punto de encuentro. La novela termina con Vausier en una iglesia católica pidiendo perdón por estar aún con vida. Él eleva una plegaria para pedir perdón por no haber comprendido nunca que “Corazón que sangra” iría precisamente a su objetivo por amor a su hermana, quien se había suicidado, víctima del engaño de su novio, un militar del régimen. “Una plegaria para pedir fuerza para poder continuar con mi camino de cruz en esta fosa de donde mi padre, que comprendió muy tarde, me debía de haber sacado.”<sup>19</sup>

Lo que encontramos aquí es una épica del sacrificio en la cual Chantal mata a un oficial del ejército de Duvalier, el que provocó el suicidio de su hermana debido a una decepción amorosa. “Corazón que sangra” odió a este oficial siendo adolescente; luego lo sedujo, convencida de que éste era el deseo póstumo de su hermana para finalmente matarlo y suicidarse ella misma. Ese perdón que pide Vausier por estar vivo es, en realidad, un perdón a todas las víctimas de la dictadura, a todos esos haitianos que no pudieron salir y a los que, como él, se quedaron y necesitan exorcizar sus miedos, sus angustias; Vausier, como Victor, lo hace a través de la escritura.

Lo que he llamado épica del sacrificio también se manifiesta en todos los sacrificados por el régimen, no como víctimas directamente de la represión, sino del sistema mismo con pésimos servicios, por ejemplo los de salud, que fueron la causa de la muerte del padre de Vausier quien, paradójicamente, muere de un infarto al corazón al no ser atendido en un hospital ya que, de los existentes, ninguno contaba con servicios médicos de urgencias; y esto sucede sólo a trescientos treinta y tres metros del Palacio de Gobierno, cúpula del poder presidencial haitiano.

<sup>19</sup> “Une prière pour demander la force de pouvoir continuer mon chemin de croix dans cette fosse d’où mon père –il l’avait compris trop tard- aura dû m’extraire”, *Ibid.*, p. 286.

Esos trescientos treinta y tres metros fueron la tinta en la que mojé la pluma, receptáculo de mis pulsiones de escritor alcohólico, perverso, drogado, anarquista. Esos trescientos treinta y tres metros fueron ese mar que yo hurgué noche y día en busca de otras orillas, de otras tierras. Con frecuencia me ahogué. Un mar abandonado por su dios. Un mar abandonado por sus fantasmas. Un mar con una permanencia de fin de mundo.<sup>20</sup>

Literariamente, las referencias al mar y el sentido del humor continúan. Lo sensorial está presente a lo largo de toda la novela: Vausier recuerda a Chantal por el olor de su perfume de *lyang-lyang*, y él mismo acude a una ceremonia *chanpwèl*, es decir vudú, donde a propósito se reunía la alta oficialidad del ejército duvalierista; allí descubre bailando alrededor del fuego a Chantal, y la visión que tiene de ella es profética, sacrificial.

Madelaine, una de las víctimas de Nan Palmis, y Chantal no pueden permanecer al lado de quienes están enamoradas. La primera porque su historia de amor es truncada por el asesinato de Alexandre a manos del ejército duvalierista en la Gonâve; la segunda porque ella misma mata a un oficial de ese mismo ejército para luego suicidarse, anulando la posibilidad de quedarse junto a Vausier. La épica del sacrificio, parece decir el autor, no impide que haya un punto de encuentro para lo bueno, para lo bello.

¿Cuál es la salida para Haití? Quizá ninguno de los dos escritores tiene una respuesta, como no la tiene nadie en realidad. Lo que sí saben ambos es que existe un gran potencial en el pueblo haitiano y que aquél no debe ser abandonado. Ambos autores dejan ver la idea de una reconstrucción física y social de Haití, hablando, exorcizando su pasado: el duvalierismo, como lo hace Gary Victor, o buscando la solidaridad comunitaria, como propone Laferrière.

<sup>20</sup> “Ces trois cent trente-trois mètres ont été l’ancre dans laquelle j’ai trempé la plume réceptacle de mes pulsions d’écrivain alcoolique, pervers, drogué, anarchiste. Ces trois cent trente-trois mètres ont été cette mer que j’ai écumée jour et nuit à la recherche d’autres rivages, d’autres terres. Je m’y suis souvent noyé. Une mer abandonnée de son dieu. Une mer abandonnée de ses fantômes. Une mer en permanence de fin du monde”, *Ibid.*, pp. 74-75.

En todo caso el temblor sacudió, movió, provocó fisuras profundas en la sociedad haitiana; la escritura recupera esos movimientos y, a la manera del desastre natural, nos mueve a repensar cómo la memoria y la imaginación pueden transfigurar una realidad donde los seres humanos son altamente vulnerables.

Por otra parte, mucho se ha hablado de la oralidad como parte de la estética caribeña,<sup>21</sup> por lo cual cabe preguntarse ¿cómo opera la misma en estos dos relatos literarios? En el caso de *Todo se mueve a mi alrededor*, no es la intención del autor recuperar esa parte fundamental de la cultura haitiana; pienso que deliberadamente no hay ese propósito; por tal motivo, no es enfático al respecto.

La oralidad simplemente se desliza a través de todo el relato; está presente en el ritmo breve, casi fotográfico, de cada uno de los pequeños relatos que conforman el conjunto. Es notable en el sonido “Goudougougou”, el nombre que el pueblo haitiano le dio al sismo; en los cantos que la gente elevaba al cielo durante y después del magno movimiento de la tierra; en sus plegarias y en la letanía que la madre del narrador le susurraba al oído cuando enumeraba las desgracias naturales de Haití.

En *Maldita educación*, a propósito, creo que el título no corresponde precisamente al contenido de la novela; sería mejor algo así como *Mareas de olvido* o *Mareas silenciosas*, porque hay un empleo del lenguaje referente al mar, el uso de metáforas y de un ritmo en la narración que semeja ese movimiento: el de la marea.

Desde mi punto de vista, los dos escritores haitianos muestran distintos recursos literarios para significar un fenómeno natural. La oralidad no desaparece; por el contrario, está siempre presente, pero como algo inherente a su propia escritura, y no se manifiesta de manera reiterada. Por otra parte, me parece que lo que traducen ambos relatos es el movimiento, su sonoridad y su desplazamiento.

En el caso de Dany Laferrière, se trata de algo similar a una cámara fotográfica; él se convierte en un fotógrafo que se desplaza a los hoteles

<sup>21</sup> Emilio Jorge Rodríguez, *El Caribe literario. Trazados de convivencia*, La Habana, Arte y Literatura, 2012.

buscando a sus amigos, a su familia, a los barrios de Puerto Príncipe, a las estaciones de radio, a las iglesias. El relato traduce ese desplazamiento en términos espacio-temporales.

Gary Victor, en cambio, utiliza a sus personajes para representar el movimiento, como si se tratara de un *performance*, no de una obra de teatro. El lector puede imaginar el desplazamiento de los dos barcos cargados de habitantes de Nan Palmis, rumbo a la muerte, sin saberlo. Imagina su desesperación al comprender para qué fueron embarcados, justo antes de su fin.

El *performance* sigue su curso en la narración al presentar la ceremonia *chanpwèl* o vudú, Chantal danza en trance alrededor de las brasas, Vausier la contempla hipnotizado, a su alrededor se mueven, desfilan los altos oficiales del duvalierismo. Una actuación de esa larga pesadilla que para muchos haitianos significó el fin.

Por último, Vausier mismo, el personaje central, hace repetidamente su *performance*: camina compulsivamente del hospital donde murió su padre al palacio de gobierno, contando una y otra vez los trescientos treinta y tres metros que los separan.

## LA IMAGINACIÓN CONTRA EL DOLOR Y LA PÉRDIDA

La historia de Haití ha sido, sobre todo, una historia de luchas, y como en todas ellas, ha habido victorias y también dolorosas derrotas. Es cierto que a las numerosas calamidades políticas y económicas, producto de los intereses encontrados tanto de las élites locales como de los poderes hegemónicos externos, se ha unido una serie de sucesivos fenómenos naturales que han devastado esta parte de la isla Hispaniola (*Imagen 3*).

Pareciera que una naturaleza indómita y la pobreza endémica han sido las compañeras perennes del pueblo haitiano. Sin embargo, en realidad, no ha sido precisamente así. Los desastres provocados por fenómenos llamados *naturales* (sismos, incendios, inundaciones, deforestación, ciclones y sequías, en el caso de Haití) han sido ocasionados, en buena medida, por una actitud irresponsable frente a esa misma naturaleza, generando círculos de explotación intensiva-agotamiento-

erosión. El sistema colonial, con su dosis de capitalismo de diferente tipo de acuerdo a las épocas históricas de que se trate, contribuyó enormemente a esa debacle.

Comenzar desde la negación implica quitarle al sujeto, precisamente, la posibilidad de ser. Los esclavizados, a pesar de estar sometidos a un constante y cotidiano proceso de anulación, encontraron un camino para construirse, para inventarse, para existir, para ser y hacer. La historia y el triunfo de la revolución de 1804 aún están presentes en los modernos desposeídos, pueden no tener nada, ni casa, ni comida, ni ropa, pero buscan una alternativa para ser.

La imaginación es esa herramienta que los haitianos tienen para enfrentar la pérdida y el dolor. Imaginación que también se plasma en la creatividad para inventarse medios de sobrevivencia económica. Los índices de pobreza probablemente no disminuyan de manera drástica; Haití seguirá ocupando esa imagen de desastre total, debido a que los medios de comunicación se empeñan en mostrar únicamente este aspecto, pero el impulso de contar historias, de cantar para alejar el temblor o los malos espíritus, seguirá presente en aquellos que buscan de entre los escombros materiales útiles para volver a construir... (*Imagen 4*).

¿Puede la imaginación curar el dolor, puede cicatrizar las heridas? Yo creo que no. Lo que sí puede hacer es ayudar a apaciguar el dolor, a hacer menos latentes las heridas. La escritura es una forma de luchar contra los miedos, las angustias y las pérdidas. Es un asidero de la memoria. Un reservorio infinito para ser. No resuelve lo irresoluble, pero sí abre la posibilidad de inventar otra realidad; en ese sentido, la vulnerabilidad de los seres humanos, de los haitianos en este caso, disminuye con todo y el capitalismo depredador, la corrupción, los poderes hegemónicos y todo lo demás (*Imagen 5*).

*Imagen 3*



Pintor desconocido. Extraído de: <http://www.viajeslibres.com/haiti-el-terremoto-en-el-arte/>

*Imagen 4*  
Un joven muestra fierros retorcidos y cables en medio de edificios destruidos



Imagen 5



Pintor desconocido. Extraído de: <http://www.viajeslibres.com/haiti-el-terremoto-en-el-arte/>

BIBLIOGRAFÍA

Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

\_\_\_\_\_, “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, sep.-dic., 2009, pp. 321-336.

Confiant, Raphaël, *Nuée Ardente*, Paris, Mercure de France, 2002.

Castor, Suzy, *L'Occupation américaine d'Haiti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Descahamps, 1988.

Chamoiseau, Patrick, *Une enfance créole I, antan d'enfance*, Paris, Gallimard, 1996.

D'Ans, Marcel-André, *Haití, paisaje y sociedad* [trad. del francés de Raysa Morlá Cardero, José Antonio Correoso Céspedes y Juan José García Vinardell], Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2011.

Farmer, Paul, *Haiti After the Earthquake* [edit. by Abbey Gardner and Cassia Vander], New York, Public Affairs, 2011.

Farmer, Paul, *¿Haití para qué? Usos y abusos de Haití* [traducción del inglés de Toni Strubbel y Beatriz Morales], Guipúzcoa, Editorial Hiru-Hondarrabia, 2002.

Glissant, Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

Laferrière, Dany, *Tout bouge autour de moi* [2ª ed.; 1ª, 2010], Bussière à Saint-Amand-Montrond, Cher [Francia], Grasset, 2014.

Ortiz, Fernando, *El huracán: su mitología y sus símbolos* [2ª ed.], México, FCE, 2005.

Pané, Ramón Fray, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* [ed. a cargo de Juan José Arrom], México, Siglo XXI Edit., 1988.

Poupeye, Veerle, *Caribbean Art*, New York, Thames & Hudson, 1998.

Rodríguez, Emilio Jorge, *El Caribe literario. Trazados de convivencia*, La Habana, Arte y Literatura, 2012.

*Tectonic Shifts* [edit. by Marc Schuller and Pablo Morales], Sterling, Virginia, Stylus Publishing, 2012.

Victor, Gary, *Maudite éducation*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2012.

Wood, Yolanda, *Islas del Caribe: naturaleza-arte-sociedad*, La Habana, Editorial UH - CLACSO, 2012.

EL ORIGEN DEL PENSAMIENTO  
ANTICOLONIAL EN TRINIDAD Y TOBAGO.  
A. A. CIPRIANI

Juan M. de la Serna H.  
*Universidad Nacional Autónoma de México /  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe*

INTRODUCCIÓN

La formación de las ideas anticoloniales en el pensamiento político en Trinidad y Tobago tiene antecedentes que se remontan a sus vínculos con la Corona Británica a principios del siglo XIX, los cuales dejaron atrás su pasado político administrativo con España. Junto con ello, cabe mencionar la renovación del proceso demográfico ocasionado, primero, por la expansión de la economía agrícola del azúcar y la apertura del mercado esclavista, y posteriormente, por la liberación de los esclavos y la inmigración de trabajadores de la India, ya bajo formas de contratación liberales. En este contexto no se puede pasar por alto el fértil ámbito internacional favorable al debate de ideas propio de la segunda mitad del siglo XIX. En este breve ensayo se señalan las etapas por las que pasaron los hombres y las organizaciones sindicales en su relación con Londres, donde nacieron las raíces del pensamiento anti-

colonial de las clases medias de su sociedad y, en particular, de uno de sus líderes e ideólogos.

#### ORGANIZACIÓN JURÍDICO-CONSTITUCIONAL, DESDE 1797

Trinidad estuvo bajo el dominio español desde la llegada de Colón en 1498 y hasta cuando los ingleses la ocuparon en 1798, aunque en el intermedio fue ocupada de manera intermitente por diversas naciones. En 1797 el general Ralph Abercomby, al frente de una flota, ancló en las costas de Chaguaramas en Trinidad, fuerza a la que el gobernador español no pudo oponerse, por lo que no le quedó mejor decisión que rendir la plaza sin luchar. A partir de entonces Trinidad se convirtió en una colonia de la Corona británica, con población francófona y leyes españolas.

La conquista y formal cesión a los ingleses por parte de la Corona española, en 1802, atrajo hacia la despoblada isla a un número importante de inmigrantes de otras posesiones británicas en el Caribe. Ello se debió, en parte, a la débil estructura económica desarrollada por los españoles, por lo que, en cambio y ya bajo dominio británico, se crearon nuevas plantaciones azucareras y se incrementó la importación de esclavos sin llegar a ser masiva, como ocurrió antaño en otras posesiones.

Así pues, los británicos heredaron en Trinidad formas jurídicas de relación metrópoli-colonia e instituciones de gobierno local de rasgos hispanos que contenían una considerable suma de poder. Ello había permitido a sus anteriores poseedores proteger sus intereses frente a las decisiones metropolitanas y, al mismo tiempo, les dio la oportunidad de establecerse como casta privilegiada entre los europeos no hispanos, con los recién llegados y también con los indígenas subyugados. Sin embargo, no pasó mucho tiempo para que tales estructuras, formas ideológicas e instituciones entraran en conflicto con las que los ingleses pretendían instalar como parte de una obvia y necesaria forma de colonización.

Dadas las características de la población, el gobierno británico enfrentó varios problemas cuando intentó aplicar el principio de represen-

tación y de autogobierno,<sup>1</sup> como estaban organizados en otras islas, ya que ello significaba dejar el control de la legislatura local en manos de ciudadanos no británicos, pues la mayoría de los propietarios eran españoles y, sobre todo, franceses (con cuyo gobierno Inglaterra se encontraba en guerra en ese momento). Por otra parte, si se limitaba el voto a los ciudadanos británicos no se cumplía el principio de representatividad, dejando en manos de una pequeña minoría la toma de decisiones sobre la vida y los bienes de una gran mayoría.<sup>2</sup> Sobre este aspecto, el problema resultó más complicado, pues como se debe recordar, según la tradición colonial británica aplicada sobre otras islas, el poder y las instituciones eran ejercidos y manejados por los ingleses de nacimiento, requisito que en ese momento no podía satisfacerse en Trinidad.

Otro de los problemas que encararon las autoridades de la Oficina Colonial y que en aquel momento resultaba una novedad<sup>3</sup> fue el de incorporar al sistema a los hombres libres de color. Esto últimos cumplían con los requisitos necesarios, pues además de ser libres detentaban propiedad de tierras y, por lo tanto, eran sujetos de derechos y obligaciones. Hacerlos de lado o negarles rotundamente este derecho, sería considerado como un agravio a un grupo numéricamente superior y étnicamente muy cercano a la “masa” esclava, que en ese momento libraba una feroz batalla contra la odiada institución de la esclavitud.<sup>4</sup>

A los problemas político-administrativos señalados se tiene que sumar el económico<sup>5</sup> pues para lograr una suficiencia Inglaterra tenía que abrir nuevas fronteras agrícolas; para ello era necesario poblar la isla y aumen-

<sup>1</sup> A. Bridget Brereton, *A History of Modern Trinidad 1783-1962*, London, Heinemann, 1981.

<sup>2</sup> Scott B. MacDonald, *Trinidad and Tobago. Democracy and Development in the Caribbean*, New York, Praeger Publishers, 1986.

<sup>3</sup> El otro caso de las Antillas británicas donde había grupos de gente libre de color fue en Dominica, adquirida por los británicos en 1783, como resultado de la guerra con Francia.

<sup>4</sup> A. Bridget Brereton, *Op. cit.*

<sup>5</sup> Raphael Sebastian, *The Development of Capitalism in Trinidad 1845-1917*, These Ph. D., Washington, Howard University, 1978.

tar la fuerza de trabajo, lo que condujo a severos debates en el Parlamento Británico cuyas discusiones ya se teñían de ideas antiesclavistas.<sup>6</sup>

Por lo antes dicho, el gobierno británico decidió que Trinidad no tendría una constitución con autogobierno como en sus otras colonias antillanas, sino que experimentaría con una nueva forma de organización denominada “Colonia de la Corona”. Este nuevo experimento permitiría al gobierno británico reservar todo el poder y ejercerlo a través de un gobernador. Asimismo, haría posible crear un modelo sustitutivo del autogobierno. El nuevo modelo fue utilizado años después de manera efectiva, de acuerdo con Eric Williams y James Millette;<sup>7</sup> se puede afirmar que tal decisión se tomó como una medida para negar el voto a la gente libre de color. Estas prácticas discriminatorias se evidencian también en los impuestos, castigos y aun en la prestación de servicios. Puede decirse, entonces, que en la colonia donde se practicaba el principio de autogobierno y representación, éste pudo constituirse sobre la base de una población blanca libre mayoritaria. En 1810, conjuntamente con la formalización del “sistema de Colonia de la Corona”, la gente libre de color inició una larga lucha por obtener los derechos civiles.

Una vez determinada la estructura jurídico-política esencial sobre la que se desarrollarían las relaciones metrópoli-colonia, era necesario sustituir la estructura político-administrativa previamente establecida. Siguiendo el modelo británico, el primer paso fue dividir la isla en condados (*parishes*) que sirvieron como unidades civiles y eclesiásticas que reemplazarían al cabildo. En este proceso se fueron los veinticinco años que van de 1810 a 1835, fecha en que el sistema municipal fue relevado, por el Parlamento Británico, creando lo que se conoció como “gobierno local” o “del pueblo”, que incorporó una cierta dosis de democracia y de independencia del gobierno: el cuerpo municipal

<sup>6</sup> En 1807 Inglaterra inició una intensa política para dar fin al comercio de esclavos, y finalmente a la esclavitud en 1836.

<sup>7</sup> Eric Williams, *History of the People of Trinidad and Tobago*, New York, Frederick A. Praeger Publisher, 1964; y James Millette, *The Genesis of the Crown Colony Government*, Trinidad, Moko Enterprises, 1970 (hay versión en español publicada por Casa de las Américas bajo el título *El sistema colonial inglés en Trinidad 1783-1810*).

se transformó en la personificación de la comunidad local, es decir, en un consejo electo, cuya actuación era vigilada por los habitantes locales a los que no se les condicionaba su participación con el prerequisite de la propiedad. Esto, en teoría, haría la institución un poco más democrática y sin más antecedente que su aprobación por el Parlamento, fue aplicado en Trinidad el mismo año de su aprobación en Londres, en 1835.

Empero, en 1877 el gobierno británico determinó convertir a Trinidad en una “Colonia británica, tanto en lo sentimental como en el hecho”,<sup>8</sup> según lo declaraba el gobernador Mac Leod, y con ello se desechaban los vicios que se habían trasplantado junto con el sistema de condados; pues los “[...] consejos parroquiales (*vestries*)”<sup>9</sup> se comportaban como una oligarquía legislativa cuyas autorizaciones se limitaban a trámites y permisos [...], y según Paul G. Singh “[...] se habían vuelto irresponsables y difícilmente cumplían con sus obligaciones.”<sup>10</sup> El prejuicio racial estaba incluido e inevitable, pero sobre todo notorio en lo que se refiere a la educación y en cuanto a las diferencias que se hacían entre los blancos pobres y la gente de color pobre. Los primeros recibían mayor apoyo que los segundos, lo que permitía a los blancos ser superiores a los de color. También se llegó a acusar a los “concejales” de olvidar sus obligaciones eclesiásticas en favor de lujos y exageraciones.

La forma como se organizó el gobierno local y las características de éste permiten afirmar que el sistema establecido de “Colonia de la Corona” fue impuesto con el propósito deliberado de la Corona de gobernar sin el obstáculo de las asambleas locales antes mencionadas.

Los problemas sociopolíticos que se presentaron en Jamaica en 1865 fueron solucionados gracias a las modificaciones que se hicieron en el sistema representativo de esa isla. Ello sirvió de base para que los trinitarios, de igual forma, reclamaran reformas a sus órganos colegiados de gobierno. De hecho, a partir de 1888 se inició la modificación

<sup>8</sup> Citado por Paul G. Singh, *Local Democracy in the Commonwealth Caribbean. A Study of Adaptation and Growth*, London, Longman-Caribbean, 1972, p. 18.

<sup>9</sup> En las iglesias protestante, episcopal y en otras anglicanas, es el grupo de personas que se hace cargo de los negocios del condado (*parish*).

<sup>10</sup> Paul G. Singh, *Op. cit.*, p. 9.

del sistema mediante simplificaciones administrativas acordes con las necesidades de la nueva era. Tanto en esta ocasión como en la que se presentaría pocos años después (1903), los demandantes eran plantadores y comerciantes (blancos y de color), liberales que exigían el derecho de votos para los hindúes.<sup>11</sup> Visto en perspectiva y dentro de las limitaciones del sistema de “Colonia de la Corona”, este movimiento se puede considerar como una muestra de anticolonialismo. Pensamiento generalizado e indiferenciado por las etnias mayoritarias, las que, por el contrario, apoyaron las reformas. Las diferencias quedaron zanjadas con las declaraciones de Joseph Chamberlain —Secretario de Estado para las colonias—, en el sentido de que el sistema imperante (Colonia de la Corona) era el mejor para Trinidad.

#### EL PETRÓLEO Y LAS ORGANIZACIONES SINDICALES

Durante la segunda década del siglo xx, el descubrimiento del petróleo, la abolición del sistema de contratación de mano de obra y la aparición en escena de organizaciones de trabajadores, intensificaron las demandas de los trinitarios por reformas constitucionales. El gobierno británico respondió enviando un representante para que analizara las demandas: el Mayor E. F. L. Wood, quien recorrería la zona y a quien los representantes locales podrían exponer sus problemas y preocupaciones. A su vez, sería en base a las opiniones de Wood que el gobierno británico haría las modificaciones que considerara pertinentes.

Lo que el enviado encontró fue una situación totalmente contradictoria, pues los representantes de la oligarquía local, la Cámara de Comercio de la Trinidad y la Sociedad Agrícola estaban en contra de cualquier cambio en las formas de gobierno vigente. Sobre todo en-

<sup>11</sup> Entre 1838 y 1924, llegaron a Trinidad aproximadamente 142, 000 trabajadores contratados, procedentes de la India e Indonesia, con el propósito de hacerse cargo del trabajo que habían dejado vacante los recién liberados esclavos. Una gran mayoría de ellos fincaron su residencia en Trinidad, convirtiéndose en un alto porcentaje de la sociedad trinitaria. K. O Lawrence, *Immigration into the West Indies in the 19th Century*, London, Caribbean Universities Press, 1979.

contró que los negros diferían en opinión de los hindúes, y a su vez, estos últimos habían dividido a quienes los representaban.<sup>12</sup>

Por un lado, el East Indian National Congress (Congreso Nacional Hindú), que demandaba una representación comunal alegando que las diferencias religiosas no eran motivo de diferencias políticas, por lo que se requería de un solo cuerpo representativo; y por otro, había un grupo de hindúes que: “[...] se oponían a cualquier cambio en el sistema ‘Colonia de la Corona’ alegando que el sistema de nominaciones era bueno por que permitía la representación amplia de todas las nacionalidades que componían toda la colonia.”<sup>13</sup> Como resultado del viaje y de las experiencias acumuladas, Wood recomendó que se accediera al método de elección para incorporar representantes del Consejo Legislativo, pero exigiendo como requisito la comprobación de valores en bienes raíces o una declaración anual de impuestos con cantidades preestablecidas. Se exigía además que los candidatos fueran de sexo masculino y que supieran leer y escribir en inglés. Con estas condicionantes Trinidad se enfiló a su primera elección en febrero de 1925, contando con un electorado de aproximadamente 25,000 votantes sobre una población de 400,000 habitantes.

Las condicionantes que limitaron el cambio y el hecho de que no fuera la plantocracia ni los grupos mercantiles, sino la clase obrera colonial la que buscara el autogobierno, son síntomas de la debilidad de un sentimiento “triniatario”, lo cual apunta más hacia una conceptualización de nacionalismo étnico, que es el que a fin de cuentas se impuso. Este nacionalismo surgió y se delató (como se verá más adelante) entre los descendientes de africanos de la sociedad trinitaria. Ejemplo de este nacionalismo étnico es la subsistencia, hasta 1917, del régimen de contratación que fomentaba el separatismo racial y el divorcio del proletariado, ya que el trabajo hindú en las labores agrícolas subsidiado, y

<sup>12</sup> Richard W. Jacobs, *The History and Philosophy of the Trade Union Movement. A Caribbean Perspective*, Trinidad & Tobago, Oilfield Workers Trade Union Leadership Seminar; 12th-19th October 1975.

<sup>13</sup> Eric Williams, *Op. cit.*, p. 217; Carl Stone, *Stratification and Political Change in Trinidad and Jamaica*, Beverly Hills, Sage Publications, 1972.

por lo tanto de menor costo, condujo al trabajador afrodescendiente a las áreas urbanas de Puerto España y al petróleo de San Fernando.

En suma, Wood encontró no sólo una aguda división étnica entre hindúes y descendientes de africanos sino, además, una división de castas e ideología entre los hindúes que se trasluce en preferencias políticas como las antes señaladas.<sup>14</sup>

## EL DESARROLLO INTELECTUAL Y POLÍTICO EN EL SIGLO XX

La década previa al siglo xx atestiguó el nacimiento de quienes serían los primeros beneficiados del sistema educativo local. Ejemplo brillante de esta generación son C. R. L. James y Malcolm Nurse, ambos reconocidos ampliamente como profesionistas e intelectuales progresistas. A la experiencia educativa de su niñez y juventud, hay que sumar el aporte que hiciera a su educación,<sup>15</sup> la que bien puede llamarse la escuela de la “Primera Guerra Mundial”. Escuela de todos aquellos que sirviendo en el Regimiento Colonial del ejército británico bebieron de la práctica sindical en Gran Bretaña y, más tarde, nutrirían a las nuevas generaciones con su práctica política.

La historia de esta época de “afirmación nacional” data del periodo de entre guerras (1918-1939) y es, asimismo, la historia del capitán Cipriani.<sup>16</sup> Descendiente de inmigrantes corsos con antecedentes de clase media, bien puede identificarse a este personaje con los valores de los propietarios de pequeñas plantaciones de cacao. Durante este periodo, el joven Arthur Andrew causó una honda impresión política y emocional entre la juventud trinitaria. A pesar de su reconocida ascendencia social y posición económica, sus vivencias en el ejército y en la guerra mundial al lado del ejército británico le permitieron identificarse fácilmente con la población negra. Actitud que al mismo tiempo le cerró

<sup>14</sup> Gordon K. Lewis, *The Growth of the Modern West Indies*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2004, pp. 198-202.

<sup>15</sup> Gordon K. Lewis, *Main Currents in Caribbean Thought (The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects: 1492-1900)*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.

<sup>16</sup> Arthur Andrew Cipriani nació en 1875.

las puertas de algunos círculos considerados tradicionalmente como “europeos y blancos” y en los cuales había sido aceptado anteriormente. Otra vivencia política que lo pondría al frente de todo movimiento sindical fue su capacidad para entender a la clase obrera. Gracias a su experiencia política europea volvió a Trinidad, emancipado de viejos prejuicios y supersticiones, y que, en adelante, dejarían de ser pesadas cargas y se convertirían en motivos de su acción social y política.<sup>17</sup>

Durante el periodo de posguerra mundial (1918-1939) el Partido Laborista Británico y el Trade Union Congress (TUC) comenzaron a mostrar gran interés en los problemas de los trabajadores de las colonias. Un reflejo de ello fue la aparición de un comité encargado de asuntos coloniales, así como la incorporación de temas relativos a los trabajadores de las Antillas en su convención anual de 1920. Empero, una cosa es el planteamiento de los problemas y otra las acciones resolutorias de los problemas analizados. Esta actitud de “interés-apatía” del laborismo británico por los trabajadores de las colonias se deriva de una interpretación teórica del cambio; cabe mencionar un ejemplo de tal situación: en la conferencia de Margata, por razones técnicas, no se puso a votación cierta resolución por la cual el partido se veía comprometido a apoyar la demanda del obrero de color por su autodefinición por la cual podía llegar hasta el punto de separarlo del Imperio.<sup>18</sup> Estos indicios de prudencia del partido en cuyo programa se pueden hallar puntos coincidentes pueden interpretarse de diversas maneras; la más común es leerlos como precursores de un criterio tradicional nacionalista y aun “imperialista” que satisface las demandas de libertad, aunque no por ello surgiría la completa independencia. Punto de vista que es axioma de las filas del laborismo y producto del fabianismo que es su doctrina del cambio. Es decir, que no es un producto de una experiencia definida sino parte de su estructura espiritual y material.

<sup>17</sup> UNESCO, *Race and Class in the postcolonial Society (A Study of Ethnic Group Relations in the English Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico)*, Paris, UNESCO, 1977.

<sup>18</sup> Egon Wertheimer, *El Laborismo Británico, sus organizaciones, sus tendencias, sus hombres*, Madrid, Editorial España, 1946, p. 119.

Antes que nada, en la práctica, representaba lo que muchos franceses predicaban y apoyaban como idea romántica, diferenciándose del sector inglés de la élite blanca: un profundo arraigo a la sociedad nativa y una fraternal manera de interactuar con los miembros más desvalidos de la sociedad. Vistos estos años en retrospectiva, las acciones de Cipriani parecen duplicarse “[...] primero precipitaron el crecimiento de los sindicatos, que en breve se volvieron fuerzas independientes y segundo, instituyeron el acceso directo de la clase obrera de la política colonial.”<sup>19</sup> A esta actividad política desarrollada habría que sumarle el marco teórico que le diera principios y objetivos.

A este respecto, Cipriani también contribuyó haciendo explícitas sus ideas “socialistas” y apoyando toda clase de medidas y reformas en una época en la que las reformas sociales eran consideradas subversivas. Del mismo modo, los valores del sistema de comercio en funciones consideraban más importante lo superfluo como prioridad de los blancos, que lo necesario en beneficio de la mayoría negra y de color. Como católico defendió el carácter religioso del pueblo trinitario en contra del protestantismo imperante en la Oficina Colonial. También apoyó audazmente las ideas de hacer efectivas la educación elemental obligatoria y el sufragio universal. A pesar de considerarse a sí mismo y ser conocido como un socialista radical, nunca fue un marxista. No creía en la inevitabilidad de la lucha de clases ni en la segura destrucción del sistema capitalista. Nunca fue considerado como un político con una visión apocalíptica; según testimonios y evidencia escrita,<sup>20</sup> no se puede discernir que sus principios políticos descansaran en una base interpretativa de origen económico. Eso sí, estaba en contra de los comités y organizaciones que representaban los intereses ausentistas (West Indies Comitee) y los de los propietarios locales (Chamber of Commerce, British Council, etcétera), organizaciones que actuaban con una mentalidad victoriana.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>20</sup> Además de sus escritos, es referencia obligada el libro testimonial escrito por C. R. L. James, *The Life of Captain Cipriani. An Account of British Government in the West Indies*, London, Cartuned and C., 1932.

Si se tratara de identificar su filiación política con alguna de las tendencias socialistas imperantes de la época, habría que hacer referencia a sus contactos con los socialistas fabianos, quienes ganaban influencia y posiciones política durante su época en Inglaterra y, como lo deja ver Cipriani, también en las colonias.<sup>21</sup> Una muestra clara de este vínculo es la “imitación-adaptación” de actitudes e interpretaciones que se traslucen en lemas de campaña y que a su vez apuntan a una conceptualización ideológica tales como “educar, agitar, organizar” como medio para lograr el socialismo,<sup>22</sup> el lema usado durante la campaña Fabiana de 1885 en Inglaterra. Por su lado Cipriani utilizó como lema “agitar, educar, confederar”, que incluye y apunta en la dirección del “problema colonial” proponiendo la federación como solución posible para las pequeñas islas antillanas (experimento que se ensayó y fracasó entre 1958 y 1962).

En cuanto al análisis que hace Cipriani de la situación colonial, hay que referirse, primero, a su participación y posteriores ligas con el movimiento laborista británico, así como a su presencia y abierto apoyo a los trabajos realizados durante el tercer congreso de la Internacional Socialista celebrado en Bruselas entre el 5 y el 11 de agosto de 1928. Según Amaro del Rosal, el nuevo lenguaje que les exigía la solemnidad ginebrina les impedía siquiera mencionar a Marx, Engels o Bebel. Para ellos, la sociedad ya no se dividía en clases antagónicas; no existían explotados y explotadores; la explotación del hombre por el hombre estaba superada, la Sociedad de Naciones y la democracia, con la Ofici-

<sup>21</sup> En 1900, la Sociedad publicó un libro que lleva por título *Fabianism and the Empire* [*Fabianismo e Imperio*], London, Cheswick Press, 1900 [en línea], <https://archive.org/details/fabianismempirem00shawuoft>; la primera declaración de sus puntos de vista con respecto a sus ideas de los asuntos exteriores delineado por George Bernard Shaw y al que se incorporaron las opiniones de los ciento cincuenta miembros de la Sociedad. Estaba pensado en contrarrestar las ideas del liberalismo individualista de autores como John Morley y Sir William Harcourt argumentando que la economía política clásica había sido superada y que el imperialismo se encontraba en una nueva fase de política internacional. En el fondo se discutía si Inglaterra podría ser el centro de un imperio global, o si perdería sus colonias y culminaría como una isla en el Mar Atlántico.

<sup>22</sup> George Bernard Shaw, *Essays in Fabian Socialism*, The Fabian Society, London, 1889, p. 127 [en línea], <https://archive.org/details/fabianessaysins00fabirich>

na Internacional del Trabajo y su legislación, edificaban el “socialismo” en una era social en la que la compensación de clase presidía todo. En lo que se refiere al problema colonial enfrentaba con serias dificultades para ser abordado por la Tercera Internacional:

[...] pues los representantes de los países coloniales como Francia, Inglaterra, Bélgica y Holanda se oponían a una política que pusiera en peligro la estructura económica de la metrópoli [aunque] para todos estos problemas difíciles había una salida fácil: en última instancia dejarlos para que los solucionara la Sociedad de Naciones.<sup>23</sup>

Los fabianos al respecto marcaron su diferencia dentro del Partido Laborista declarándose en contra del individualismo republicano,<sup>24</sup> pero en favor del colonialismo:

El imperio británico sabiamente gobernado es invencible. El imperio británico manejado como manejamos Irlanda y las colonias americanas y cómo podríamos manejar Sudáfrica, de no ser cuidadosos, caerá en pedazos sin que los extranjeros disparen un solo tiro. Las condiciones esenciales para mantener la estabilidad no son las mismas en el imperio. Las instituciones democráticas que representan la libertad en Australia o en Canadá podrían significar la esclavitud en la India o en Sudán. Ya no somos una comunidad de cristianos blancos bautizados: la gran mayoría de los súbditos son negros, cafés o amarillos; y sus creencias son budistas, mahometanas o hindi.<sup>25</sup>

Aunque estaban también conscientes de que si se sustituyera a la burocracia local por un autogobierno de comerciantes blancos, se tendría de regreso la esclavitud y en algunos sitios se llegaría aun al exterminio de los negros, como había sucedido en Australia. Es por ello que los fabianos consideraban que:

<sup>23</sup> Amaro del Rosal, *Los congresos obreros internacionales en el siglo xx*, México, Grijalbo, 1963, pp. 169-170.

<sup>24</sup> *Fabianism and the Empire*, *Op. cit.*, p. 3.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 15.

Tenemos dos políticas imperiales: una política democrática para las provincias en donde los colonos son una gran mayoría y una política burocrática en donde la mayoría está compuesta de nativos de color. Consecuentemente el Imperio no puede ser gobernado ni por principios democráticos liberales o conservadores ni exclusivamente por principios aristocráticos y no puede ser gobernado por la Iglesia de Inglaterra o por principios no conformistas. Cualquier asunto sobre el Imperio entre estos partidos o credos, por necesidad es un asunto falso.<sup>26</sup>

A pesar de su filiación pro-británica, el pensamiento de Cipriani, coincidente con lo sugerido por los fabianos, fue claramente independentista y anticolonial, como lo denota el discurso pronunciado en 1933 en la conferencia de las Indias Occidentales:

No seremos vendidos a los Estados Unidos de Norteamérica. No nos convertiremos en una provincia de Canadá, no continuaremos bajo el dominio de la Corona. Gozaremos de plenos derechos ciudadanos, tal como cualquier otra parte de Europa; lo reclamamos sobre la base de que la escala con que seremos juzgados será la escala del mérito y, sobre ello, reclamamos el derecho de administrar el gobierno de nuestro país.<sup>27</sup>

La cita refleja una clara percepción de la soberanía a la que habría que añadirle el sujeto del mensaje: el obrero y las clases medias. Cipriani consideraba que el logro de la independencia era definitivamente una cuestión netamente obrera. Lo cual no quiere decir que apoyara el proceso de formación y organización sindical en su país; por el contrario, creía firmemente en la colaboración del obrero con el capital, aun cuando también respetaba el sentido de organización de la clase obrera.

Socialista confeso, estaba a favor del control democrático de los recursos naturales nacionales, según lo apunta en la intervención en la compra de la compañía de electricidad que era propiedad de accionis-

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>27</sup> Citado en Ryan Selwyn, *Race and Nationalism in Trinidad and Tobago; a Study of Colonization in a Multiracial Society*, Toronto, ISER-UWI-University of Toronto Press, 1974, p. 42.

tas foráneos ausentistas, así como su postura ante las compañías petroleras transnacionales a las que siempre demandó más impuestos. En esta lucha, su arma revolucionaria fue la Reforma Constitucional, con la que esperaba derrotar al gobierno: constitucionalismo y moderación, siempre basando las reformas.

La actividad política de Cipriani fue madurando y lo llevó, en 1925, a convertirlo en el candidato del Trinidad Workingmen Association a la alcaldía de la ciudad de Puerto España. En su campaña fue presentado como un verdadero candidato socialista. Su plataforma contemplaba toda una gama de demandas de carácter obrero industrial (como las antes mencionadas). Incluía, además, a la educación como requisito obligatorio y que debía ser proporcionada por el Estado. Asimismo, demandaba la aplicación de exámenes obligatorios para ingresar al servicio civil. Tal vez el aporte más significativo emanado de esta campaña fue la creación de una comisión que investigara las condiciones de la industria de la caña de azúcar. Esta misma plataforma le permitió lanzar su candidatura para su primer puesto de elección, el cual logró al ser electo miembro del Consejo legislativo. El apoyo más fuerte provenía de la TWA, que más tarde se convertiría en el Partido Laborista de Trinidad, el cual contaba con treinta y dos secciones afiliadas en Trinidad y trece en Tobago, y tenía una membresía de aproximadamente 125,000 entre obreros, campesinos y pequeños comerciantes. No obstante lo anterior y como su nombre lo sugiere, el PLT fue rigurosamente afiliado al Partido Laborista Británico, dando a sus miembros, según predicaba Cipriani, “[...] obligaciones y privilegios como miembros de la comunidad internacional.”

Vista en perspectiva, la vida de Cipriani muestra dos logros básicos: por un lado la creación de oportunidades para la creación de sindicatos que más tarde se convirtieron en fuerzas independientes y, por otro, el que estas mismas organizaciones serían las que prepararían a la clase obrera en su lucha contra la política colonial. Pero su debilidad fue creer en el deber moral del Imperio Británico y en la caballerosidad de la clase gobernante inglesa, con quienes se batió con armas iguales sin considerar las armas del colonizado como propias.

## REFLEXIONES

Aun y a pesar de ser el de Cipriani un pensamiento cercano al del imperialismo británico de fines de la era victoriana, también refleja las modalidades del cambio propias del advenimiento del industrialismo y las necesidades metropolitanas de no cargar más con los gastos de colonias, que por la naturaleza del mercado habían perdido interés de los inversionistas. Así lo interpretaron también los súbditos de diversas localidades del orbe, incluidas las caribeñas, que buscaron su independencia, aunque esta intención fue detenida por la Segunda Guerra Mundial, y no volvería sino hasta después de 1945. Este lapso fue particularmente importante para los trinitarios y la naciente clase obrera de la isla frente a la cual Cipriani se puso al frente enarbolando la bandera de la independencia que al fin llegaría en 1962, aunque su jefe de Estado seguiría siendo el monarca británico.

## BIBLIOGRAFÍA

Brereton, Bridget, A., *A History of Modern Trinidad: 1783-1962*, London, Heineman, 1981.

James, C. R. L., *The Life of Captain Cipriani. An Account of British Government in the West Indies*, London, Cartuned and C., 1932 [reeditado en 2014, con presentación de Bridget Brereton].

Jacobs, W. Richard, *The History and Philosophy of the Trade Union Movement. A Caribbean Perspective*, Trinidad & Tobago, Oilfield Workers Trade Union Leadership seminar; 12th-19th October, 1975 (Lectures and Discussion Papers, No. 7).

Lawrence, K. O. *Immigration into the West Indies in the 19th Century*, London, Caribbean Universities Press, 1979.

Lewis, K. Gordon, *The Growth of the Modern West Indies*, New York, Monthly Review, 1968.

- \_\_\_\_\_, *Main Currents in Caribbean Thought (The historical evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects: 1492-1900)*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.
- MacDonald, Scott B., *Trinidad and Tobago. Democracy and Development in the Caribbean*, New York, Praeger Publishers, 1986.
- Milllete, James, *The Genesis of the Crown Government. Trinidad 1783-1810*, Trinidad, Moko, 1970.
- Rosal del, Amaro, *Los congresos obreros internacionales en el siglo XX*, México, Grijalbo, 1963.
- Sebastien, Raphael, *The Development of Capitalism in Trinidad 1845-1917*, These Ph. D., Washington, Howard University, 1978.
- Selwyn, Ryan D., *Race and Nationalism in Trinidad and Tobago; a Study of Colonization in a Multiracial Society*, Toronto, ISER-UWI-University of Toronto Press, 1974.
- Sing, G. Paul, *Local Democracy in the Commonwealth Caribbean. A Study of Adaptation and Growth*, London, Longman-Caribbean, 1972.
- Shaw, Bernard, George, *Essays in Fabian Socialism*, The Fabian Society, London, 1889 [en línea], <https://archive.org/details/fabianessaysin-so00fabirich>
- \_\_\_\_\_, *Fabianism and the Empire*, London, Cheswick Press, 1900 [en línea], <https://archive.org/details/fabianismempirem00shawuoft>
- Stone, Carl, *Stratification and Political Change in Trinidad and Jamaica*, Beverly Hills, Sage Publications, 1972.

UNESCO, *Race and Class in the Postcolonial Society (A Study of Ethnic Group Relations in the English Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico)* Paris, UNESCO (Race and Society), 1977.

West Indies Royal Commission 1938-1939, *Recommendations Presented by the Secretary of the State for the Colonies to Parliament.* By Comand of H.M. February, 1940.

Wertheimer, Egon, *El Laborismo Británico, sus organizaciones, sus tendencias, sus hombres*, Madrid, Editorial España, 1946.

Williams, Eric, *De Colón a Castro, la Historia del Caribe: 1492-1962* (trad. de Sergio A Fernández Bravo), México, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 2009.

# DANIEL CHAVARRÍA Y SU ESTRATEGIA VITAL E INTERTEXTUAL

Claudia Araceli González Pérez  
*Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal*

## INTRODUCCIÓN

El trabajo que presento a continuación es producto de mi investigación doctoral, en la que analicé la poética novelesca de Daniel Chavarría Bastélica, basándome en tres de sus novelas escritas en las décadas de 1980 y 1990. Abordaré algunos aspectos de aquella propuesta interpretativa, los que me parecen centrales y lo distinguen de las pautas que imperaron en el campo literario cubano y la manera como llevaron a cabo la exigencia de una narrativa de compromiso; al mismo tiempo, trato de demostrar cómo la estrategia de Chavarría logra ser comprometida y a la vez seguir las pautas creativas que para sí invoca la literatura canónica, universal, rasgo que en su momento lograron pocos escritores. Pongo de manifiesto los afluentes básicos de su poética, así como las perspectivas filosóficas que, pienso, nutren esta propuesta literaria.

## UN ESCRITOR EN PROCESO

Para entrar en materia, debo aclarar que la singularidad de Daniel Chavarría no radica únicamente en los productos artísticos que logró, sino que también se relaciona con su biografía. Escritores como él, cuya vida abarca buena parte del convulso siglo xx en nuestro continente, tienen una experiencia susceptible de ser narrada como una novela de aventuras, con mucho de picaresca y de intriga policial, de ahí que el “baño social” —especie de bautismo renovador—<sup>1</sup> indispensable para que el escritor latinoamericano de mediados de siglo se transformara en revolucionario y generara una literatura acorde con la circunstancia de su pueblo,<sup>2</sup> fue un requisito que nuestro autor cumplió, a su modo. Su periplo latinoamericano le proveyó de vivencias multicolores y le permitió desarrollar sus habilidades de pillito, traficante, estafador e incluso seductor, a la vez que de incipiente luchador social y políglota autodidacta.

Otro detalle distintivo estriba en que llegó en un autoexilio a territorio cubano, cuando otros escritores se iban de la isla, así que no le tocó vivir personalmente ni la “luna de miel” de Cuba con los intelectuales de Latinoamérica y del mundo ni los paulatinos desencuentros. Si bien ya estaba en la isla cuando tuvo lugar el Caso Padilla, no tenía muchos vínculos con esa franja del campo intelectual o literario que, públicamente, se posicionó a favor o en contra de aquel asunto, sino que en ese entonces se desempeñaba como traductor en el Ministerio de Agricultura e ingresaba a la Universidad de La Habana a cursar la carrera de Letras Clásicas. Al mismo tiempo, Chavarría se asemeja a otros escritores latinoamericanos, caribeños, universales, en sus desplazamientos geográficos, en esa urgencia de horizontes y de saberes.

<sup>1</sup> Roque Dalton, *El intelectual y la sociedad*, México, Siglo XXI Edit., 1969.

<sup>2</sup> “‘Baño social’ implica abandonar la esfera de las reflexiones literarias, artísticas o filosóficas como algo separado de la vida cotidiana; implica sobre todo que el intelectual participe, como un ciudadano más, de la vida productiva de la sociedad en los talleres, en las fábricas, en las cooperativas agrícolas, y si por añadidura escribe, pinta o compone música, enhorabuena.” Armando Pereira, *Novela de la Revolución cubana (1960-1995)*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995, p. 13.

No obstante su declarada adhesión al sistema político del país en donde vive desde hace décadas, desde su llegada a Cuba el autor ha ido matizando sus posturas políticas a la luz de eventos como la Revolución Sandinista o el Periodo Especial, lo cual ha tenido consecuencias en su obra. Su condición de migrante lo proveyó de una perspectiva también peculiar, en el sentido que menciona Antonio Cornejo Polar, “[...] el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado”.<sup>3</sup>

Daniel Edmundo Chavarría Bastélica, quien prefiere ser llamado escritor cubano y ciudadano uruguayo, nació en San José de Mayo, Uruguay, en 1933, y vive en Cuba desde 1969. Este contemporáneo del Che Guevara aborda en casi todas sus novelas el enfrentamiento político e ideológico entre la izquierda y la derecha en el mundo, en particular la experiencia cubana y la problemática que ha tenido que enfrentar la Revolución por las acciones de la CIA en contra de ese cuestionado (incluso desde la propia izquierda) proyecto político.

Pese a que se le suele contar entre los escritores del género neopolicial latinoamericano, haber fundado la Asociación Internacional de Escritores Policiacos junto con Paco Ignacio Taibo II, y ganado el Premio Edgar Allan Poe 2002 y el Dashiell Hammet, ambos para novela policiaca, Chavarría ha afirmado en repetidas ocasiones no ser un escritor del género policial, sino un escritor de “novelas políticas de aventuras”.

Desde esas coordenadas literarias —que perfilan una voluntad de diferenciación— el autor echa mano de todos los recursos que permite el género de espionaje, el policial (de los que se desmarcó) y, sobre todo, hace gala de un conocimiento profundo de la literatura clásica grecorromana, a la vez que de la literatura del siglo XIX y sus respectivas herencias filosóficas.

<sup>3</sup> Antonio Cornejo Polar, “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana*, vol. XII, núm. 176-177, jul.-dic., 1996, p. 7 [versión PDF, en línea], <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/corn.pdf>

## LA HUELLA INTERTEXTUAL, ACIERTO DE ESTILO

Buena parte de sus ficciones están basadas en la historia reciente de América Latina, donde enarbola un discurso abiertamente antiimperialista,<sup>4</sup> en el que la historia de los pueblos y personajes latinoamericanos se enhebra con el gozo erótico, la acción y el desplazamiento incesantes. Su primera novela, *Joy*, publicada en 1978,<sup>5</sup> está considerada como la obra inaugural del género de contraespionaje en América Latina y ha merecido diversos premios tanto en Cuba como en otros países.<sup>6</sup>

El diálogo vivo y reactivo con el contexto histórico, empero, no es el único ángulo de acceso a la obra de Chavarría que hemos detectado y consideramos clave a la hora de conocer los recursos que constituyen su poética.

Las cualidades de Chavarría como escritor incluyen una habilidad notable para detectar y poner en práctica ciertas reglas o estrategias peculiares de cada género, evocar obras canónicas, poner en marcha teorías filosóficas europeas en sus ficciones, siempre en un tono crítico, cuestionador, en una especie de intertextualidad que no se somete, sino que pretende desestabilizar los mensajes hegemónicos que subyacen en esas obras cumbres de la literatura, parodiándolos desde una

<sup>4</sup> El imperialismo es la intención de un Estado (metrópoli) de poseer y controlar territorios distantes, ajenos, habitados por otros, para lo cual se recurre a la implantación de cierta forma de colonialismo. Este deseo es considerado por la metrópoli como un derecho supraterráneo a la vez que natural de dominación, lo que les permite acudir a toda clase de estrategias de vigilancia, control y explotación para consumir su cometido. El colonialismo directo, dice Said, va siendo obsoleto; sigue vigente, empero, una forma de control que pasa por las esferas social, política, económica y por supuesto cultural. Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Edit. Anagrama, 2012, pp. 40-52.

<sup>5</sup> Arturo Arango, "Chavarría o el placer de transgredir", *La jiribilla. Revista de Cultura Cubana*, La Habana, núm. 510, año IX, febrero, 2011 [en línea] [http://www.lajiribilla.cu/2011/n510\\_02/510\\_27.html](http://www.lajiribilla.cu/2011/n510_02/510_27.html)

<sup>6</sup> En diciembre de 2010 le fue otorgado a Daniel Chavarría el Premio Nacional de Literatura Cuba 2010, por lo que es de esperarse que se comiencen a realizar estudios críticos acerca de su obra en ese país.

perspectiva equilibradora, desde valores humanistas y éticos, diversos a aquellos con los que se justificó, durante siglos, el colonialismo.

Antes de continuar, hay que recordar que esta relación de un texto con otro u otros es una clave de lectura que con frecuencia distingue a los textos literarios de otros no literarios;<sup>7</sup> irónicamente la novela policial, de donde partió Chavarría, ha sido criticada y se ha tomado como criterio de valoración la presunta inexistencia de tal relación de intertextualidad que la vincule con un canon determinado.

La intertextualidad consiste a grandes rasgos en la presencia, alusión o evocación, sea o no explícita, de un texto dentro de otro.<sup>8</sup> Al resultado de estos procedimientos o estrategias de construcción textual se les ha clasificado como *transformación e imitación*, respectivamente, y son modos de intertextualidad con distintos grados de elaboración. En términos muy generales, la transformación sería la forma más simple de intertextualidad y consiste en trasponer determinadas acciones en un contexto distinto al que se presentaba en el texto de base o hipotexto. El procedimiento de imitación requeriría un grado mayor de elaboración pues consiste en dominar o identificar un “modelo de competencia genérico” para que, más allá de adaptar acciones a contextos, se haga posible escribir infinidad de historias con base en todos los recursos que conforman el género.<sup>9</sup>

Chavarría opera en las dos formas, aunque con predominio de la imitativa y con la peculiaridad de privilegiar lo que aquí quiero llamar “refuncionalización” de los mensajes ideológicos implícitos en las obras de referencia. He optado por usar el término refuncionalización a pesar de existir el ya citado concepto de “intertextualidad”, para definir el procedimiento de escritores que, como Chavarría, no sólo evocan en distintos niveles un hipotexto fundacional, sino que lo regeneran, desactivando o subvirtiendo aquí y allá los dispositivos ideológicos que son antagónicos a los valores de la izquierda o, si se quiere, a los valores antiimperialistas.

<sup>7</sup> Michael Riffaterre, en Gérard Genette, *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989, p. 11.

<sup>8</sup> Gérard Genette, *Ídem*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 14.

Refuncionalizar significa generar productos a partir de lo existente. Esta palabra, frecuente, por ejemplo, en la disciplina arquitectónica, se asemeja al procedimiento que a mediados del siglo xx pusiera en práctica Guy Debord (*détournement*), que consistía en tomar algún objeto creado por el capitalismo o el sistema político hegemónico y distorsionar su significado y uso original para producir un efecto crítico.<sup>10</sup> Me he inclinado por el primer término en lugar del segundo porque considero que Chavarría y otros escritores latinoamericanos no han partido de este ejemplo, sino que se trata sobre todo de una estrategia vital y reivindicativa originada por embate de las ideologías colonialistas y la sumisión social que encubren, que filtran en los imaginarios que sus productos artísticos proponen.

El interés de Chavarría ha apuntado siempre hacia el aspecto militante de la actividad literaria, y aunque fue cambiando de estilo, no abandonó sino que interpretó a su manera la literatura militante que en un momento fue una propuesta para los autores latinoamericanos. Consumado francófilo desde muy joven, el autor se declara admirador de:

[...] Víctor Hugo, Balzac, Stendhal, Flaubert, Zola, Maupassant, Anatole France, cuyo talento literario describe de manera inmejorable los acontecimientos de su época. El propio Marx decía que la Comedia humana de Balzac era una de las fuentes más sintéticas para entender el siglo xix francés [...] Según Lenin, el marxismo se apoya sobre el trípode de la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés.<sup>11</sup>

Estos autores, entre otros, son la síntesis de un proceso de gran alcance que despegó poco antes del siglo xviii nutrido con los aportes del Romanticismo y del Realismo; ellos expresaron en sus obras los síntomas sociales y políticos del siglo xix. Además de abrir el debate acerca del compromiso social del artista en tanto que habitante del mundo, inauguraron una peculiar forma de leer el tiempo humano y

<sup>10</sup> Guy Debord, “Le détournement comme negation et comme prelude”, en *Internationale Situationniste*, Paris, Camp Libre, 1975.

<sup>11</sup> Daniel Chavarría, *Y el mundo sigue andando. Memorias*, La Habana, Edit. Letras Cubanas, 2008, p. 165.

resolverlo en términos estéticos a través de la consolidación de la novela histórica. No por nada esa centuria “[...] se le ha llamado el siglo de la historia, y pocos de sus títulos de gloria son tan indiscutibles [...]”<sup>12</sup>

Así, para ilustrar en qué medida se realiza la intertextualidad (y la refuncionalización), sostenemos que los referentes literarios y culturales con los cuales dialoga directamente no son la o las tradiciones literarias latinoamericanas más recientes e importantes (*boom* o *post-boom*, relacionadas en distintas medidas con la Revolución cubana), sino que, a nuestro juicio, el sustrato literario que nutre su trabajo está afirmado directamente en la literatura “universal” (europea) del siglo XIX y principios del XX,<sup>13</sup> y en la cultura grecorromana, esto en varios niveles: *a*) la construcción del relato a partir de las directrices aristotélicas, así como la predilección por personajes de valor e inteligencia excepcionales, propia de la epopeya<sup>14</sup> y por supuesto y de forma remarcable, como trataremos de manifestar, del Romanticismo; *b*) la convergencia de géneros en sus novelas históricas y de aventuras, característica que Bajtín<sup>15</sup> reconoce, se origina en la antigüedad clásica; *c*) la desprejuiciada apertura hacia lo sexual, manifiesta en casi todas sus novelas, *d*) la intención didáctica latente en sus obras, no sólo emanada de las directrices editoriales del campo político cubano y acatada por el campo literario, sino reivindicada ya en las propias fuentes, es decir, proveniente de la perspectiva socrática del saber y la virtud.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Paul Van Tieghem, *El Romanticismo en la literatura europea*, México, Utea, 1958, p. 238.

<sup>13</sup> Vinculación que el autor estableciera siempre por la vía autodidacta (Daniel Chavarría, *Op. cit.*, p. 246) y que explica también la frecuentación de arquetipos realistas y el corte vitalista de su narrativa.

<sup>14</sup> Georg Lukács, *La forma clásica de la novela histórica* [versión PDF de la edición en español de 1965] Santiago, Centro de Estudios Miguel Enriquez-Archivo Chile. Historia político social. Archivo popular, p. 19 [en línea], [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/lukacs\\_g/de/lukacsge00006.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/lukacs_g/de/lukacsge00006.pdf)

<sup>15</sup> Mijaíl Mijáilovich Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986, pp. 148-149.

<sup>16</sup> Francisco Larroyo, “Estudio preliminar”, en Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 2012.

Chavarría gusta del tránsito entre las épocas y en esa acción persigue recoger el impulso vital, humanista y social de cada una de ellas: la razón y la utilidad didáctica del arte (conjuntar “lo bello y lo útil”) asociadas con una fuerza romántica pasional —sin llegar por cierto a la fantasía desbordada, sino siempre tomando en cuenta el correlato histórico—, y una selección intencionada de temas, momentos, coyunturas. No por nada, su literatura ha sido calificada como “glocalizada”, “[...] esto es, una literatura global y universalista, pero contada desde una óptica local, íntima y personal”.<sup>17</sup> A esta definición certera, a mi parecer, yo agregaría un sentido vitalista a ultranza. Para apuntalar esta perspectiva, procedo a definirla.

## VITALISMO

Aunque en este concepto se enmarcan teorías filosóficas diversas, el vitalismo consiste en concebir la vida como un hecho singular que no es posible comprender mediante términos ajenos a ella. En la ciencia, el vitalismo se opone a la idea, conocida como “mecanicismo”, de que los seres orgánicos pueden ser reducidos a sus componentes inorgánicos, es decir, que la suma de los elementos químicos en un organismo no son un organismo vivo sin el concurso de lo que se ha llamado “fuerza vital”, “entelequia” o “fuerza dominante”.

En el romántico siglo XIX el vitalismo se desarrolló a través de los escritos de juventud de un filósofo, irónicamente el más antitético respecto de Carlos Marx por su enfático escepticismo hacia las posturas históricas y colectivistas de éste: Federico Nietzsche.

En su libro *El nacimiento de la tragedia*,<sup>18</sup> a partir de la comparación de la música y la escultura en la Grecia de Pericles, el filósofo examina una oposición existente entre lo que él identifica como pensamiento

<sup>17</sup> Jesús Lens Espinosa de los Monteros, 2008 [en línea], <http://gangsterera.free.fr/critChavarría.htm>

<sup>18</sup> Federico Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* [en línea], [http://www.ict.edu.mx/acervo\\_humanidades\\_filosofia\\_nietzsche\\_El%20nacimiento%20de%20la%20tragedia\\_F%20Nietzsche.pdf](http://www.ict.edu.mx/acervo_humanidades_filosofia_nietzsche_El%20nacimiento%20de%20la%20tragedia_F%20Nietzsche.pdf)

arcaico y filosofía socrática, manifestaciones que nombró lo “dionisiaco” y lo “apolíneo”, respectivamente.

Para comprender la receptividad de estas ideas en la literatura es preciso tener en cuenta que “[...] difícilmente puede haber un período en la historia [...] en que los filósofos se interesaban tanto por las cuestiones artísticas y los artistas giraban alrededor del mundo de las ideas.”<sup>19</sup> En efecto, el Romanticismo es una manifestación artística que está emparentada con el vitalismo en distintos aspectos: temporalidad, vivencia, valor de lo individual, instinto, corporeidad, etcétera.

Se ha dicho que el Romanticismo es un temperamento, un estado del alma no exclusivo de un tiempo o de un país,<sup>20</sup> y si bien esta idea puede ser tomada como cierta, también es necesario tener en cuenta que incluso en la época en que surgió el Romanticismo como corriente de pensamiento, literaria y artística, había una serie de atributos que, sin dejar de ser románticos, eran incluso excluyentes entre sí, como el escepticismo y la fe religiosa intensa, el instinto y la búsqueda interior, como la admiración por la antigüedad griega<sup>21</sup> y la filiación por el pasado medieval; como la melancolía y la pulsión vital.

De ahí que haga falta dejar patente que si bien Chavarría formuló su estilo literario con base en la tradición del arte y la filosofía románticas, también realizó una labor de selección, que incluyó las manifestaciones para él más gratas por contener su propia perspectiva humana, vitalista, emparentadas con un principio que Eduardo Nicol<sup>22</sup> considera central en el humanismo: la acción.

La filosofía está en el horizonte creativo de Chavarría: la presencia figural de nombres propios de ciertos filósofos y su respectiva carga de sentido son mucho más frecuentes que los de escritores: Pascal, Santo Tomás, Jansenius, Newton, Marx, Heráclito, Anaxágoras, Unamuno

<sup>19</sup> Esteban Tollinchi, *Romanticismo y modernidad, ideas fundamentales de la cultura del siglo XIX*, t. I, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1989, p. 7.

<sup>20</sup> Paul Van Tieghem, *Op. cit.*, p. 1.

<sup>21</sup> “La Grecia sonriente y apolínea de Goethe, de Schiller, de Hölderlin”, *Ibid.*, p. 235.

<sup>22</sup> Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981, p. 37.

(en su dimensión político-filosófica y no en su dimensión literaria) y, por supuesto, Sócrates.<sup>23</sup>

Pero esta presencia no sólo se queda en la referencia histórica, pues en cada una de sus novelas subyacen destellos de tesis filosóficas, cuando no rigen el planteamiento argumental, como el enfrentamiento de las perspectivas “apolíneo” y “dionisiaco”, o la alusión recurrente a la idea del eterno retorno a la que, dicho sea de paso, Nietzsche recurrió para suplir la supuesta orfandad del hombre enfrentado a la rotunda inexistencia de la divinidad.<sup>24</sup>

Esta postura, del todo consciente aunque no declarada abiertamente por medio de paratextos (Genette), al igual que otras influencias de consistencia y resonancia romántica y vital en la obra de Chavarría, fue dándose de manera gradual, a raíz de las crisis que el autor ha atravesado, de las búsquedas estéticas en su proceso de formación como escritor, pues en un oficio de reflexión como el suyo, se quiera o no, menudean las cavilaciones, las puestas en duda, en fin: la imaginación de otros mundos y de ahí una gama muy amplia de posibles combinaciones.

El vitalismo de Chavarría acusa fuertes notas de sentido social, histórico, pero en tanto que artista, se abre en su propuesta el espacio para la exuberancia, la sensualidad y otros valores indiscutiblemente ligados a lo dionisiaco: “[...] para Marx el futuro será el resultado de una estrategia científica; para Nietzsche, el de una ‘apuesta creadora.’”<sup>25</sup> Por eso acaso es que este autor transgreda la frontera entre vitalismo

<sup>23</sup> Se trata de personajes que parten de un modelo histórico, que existen o existieron en la realidad, por lo que su nombre por sí solo da cuenta de mucha información. El nombre del personaje puede condensar, como en el caso del espacio descrito, una gran carga de información construida previamente, o bien una valoración ideológica, moral o estética forjada en la experiencia y en el contexto cultural del lector en su época. El personaje es también producto de un cúmulo de referencias y cargas ideológicas. Los personajes referenciales pueden tener un nombre *pleno, histórico*. Puede condensar, como en el caso del espacio descrito, una gran carga de información construida previamente, o bien una valoración ideológica, moral, estética, forjada en la experiencia y en el contexto cultural del lector en su época. Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva*, México, Siglo XXI Edit.-UNAM, 1998, p. 64.

<sup>24</sup> Eduardo Nicol, *Op. cit.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 232.

y marxismo en busca de un sentido que sustente la esperanza en un mundo mejor o, sería más preciso decir, una vida mejor, más intensa, más significativa y estimulante dentro de ese mundo.

La vitalidad como herencia del arte romántico es la forma que encuentra Chavarría para evitar hundirse en la grisura y la limitación temática en que estaba sumida la literatura cubana, conjurando por cierto la huella “libresca” y el riesgo de un deslizamiento a la pesadez.

Así las manifestaciones de vitalidad romántica, en lo que tiene de reacción frente a la normativa clasicista, funcionarán también como una actitud estética frente al realismo socialista que se cernía sobre la literatura latinoamericana vía la visión mecanicista de las dirigencias de no pocos movimientos sociales y políticos de América Latina, en una especie de tercera vía que no conducía a la cuestionada experimentación del lenguaje de la producción literaria del siglo xx.

Paradójicamente, es a la presencia de estos elementos en la urdimbre y en la trama de sus novelas que se debe el tono vital de esta obra. A manera de síntesis, diremos que esta intensa intertextualidad queda patente en las dimensiones actorial, espacial, temporal, así como en las formas de narrador en ella empleadas,<sup>26</sup> pero para estar al tanto de ello y realizar esa lectura intertextual es necesario conocer al menos medianamente bien tanto las novelas canónicas como la corriente en que están insertas, dado que Chavarría, tal vez para conjurar lo obvio como dice Genette, o para evitar ser considerado un escritor enciclopédico o libresco —una vez más aparecen como causa de ciertas decisiones las tensiones y prejuicios del campo cubano y la trinchera adoptada por Chavarría—, se ha guardado bastante, en las numerosas entrevistas concedidas a través de las décadas, de decir específicamente cuáles textos conforman el sustrato o aferente<sup>27</sup> que nutre una buena parte de vitalidad en sus novelas.

<sup>26</sup> Podríamos definir estos términos como aquellos aspectos o planos presentes en la estructura del texto narrativo. Luz Aurora Pimentel, *Op. cit.*

<sup>27</sup> De acuerdo con la segunda definición de la RAE, *aferente*: “2. adj. *Anat. y Biol.* Dicho de una formación anatómica: que transmite sangre, linfa, otras sustancias o un impulso energético desde una parte del organismo a otra que respecto de ella es considerada central.”

La excepcionalidad también podría ser identificada, para decirlo en secuencia cronológica, un rasgo distintivo de la literatura griega<sup>28</sup> y probablemente por esa razón, esgrimida por Nietzsche en sus escritos, habida cuenta de la profunda influencia que ejerciera esta cultura en los Románticos alemanes. Según Eduardo Nicol, “Para el Romántico todo hecho, todo suceso o personaje históricos son singulares, únicos, incomparables, e importan precisamente en y por su singularidad.”<sup>29</sup> Interesa retomar nuevamente el aspecto intertextual de la historia porque es en la dimensión actorial que más huellas de éste se pueden encontrar: Chavarría construye el aspecto moral de los personajes mostrando en términos filosóficos las anomalías de las posturas fascistas, coloniales; al hacerlo también descorre por un momento el velo que cubre la tesis filosófica que guía sus novelas.

## LAS HUELLAS DEL INTERTEXTO

### *La sexta isla*

Esta característica que hemos estado definiendo la encontramos, por ejemplo, en su novela de 1984, *La sexta isla*, la cual se nutre principalmente de dos novelas canónicas: *El Conde de Montecristo*, de Alejandro Dumas,<sup>30</sup> y *Las aventuras de Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe,<sup>31</sup> así como también abreva ávidamente del estilo y biografía de Stendhal.

En esta su segunda novela empieza a perfilarse claramente la fórmula de motivación claramente ideológico-didáctica de la que hablamos y que consiste en seguir paso a paso el trazo de las acciones que tienen lugar en el hipotexto para, en aquellas partes que perpetúan el discurso dominante, introducir una subversión de mensajes, una especie de rectificación o readecuación en la trama, más afín al pensamiento de izquierda contemporáneo. De tal forma que, siguiendo la novela *Robinson Crusoe* (del suceso histórico que dio lugar a ésta, siempre de manera

<sup>28</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, México, Porrúa, 2005.

<sup>29</sup> Eduardo Nicol, *Op. cit.*, p. 97.

<sup>30</sup> Alejandro Dumas, *El Conde de Montecristo*, México, Porrúa, 1980.

<sup>31</sup> Daniel Defoe, *Aventuras de Robinson Crusoe*, México, Porrúa, 2012.

velada), se verá que en lugar de que el europeo se convierta en amo y reduzca a su acompañante en el naufragio a la condición de esclavo, como ocurre en la obra de Defoe, el uruguayo pinta el nacimiento de una amistad de estrechos y legítimos lazos, horizontal e igualitaria; asimismo, en esta novela el personaje europeo, Álvaro —a diferencia de la relación paternalista que anula cualquier rasgo de sensibilidad en Viernes—, establece en *La sexta isla* una estrategia de mutua enseñanza y colaboración para poderse comunicar con el esclavo Pambelé, que habla otro idioma: Álvaro tratará de entender la lengua de Pambelé y aprender de él en lugar de imponerle sus valores culturales. Es pues notoria la intención de “corregir” las relaciones dominantes perpetuadas en el canon; es también evidente la consciencia del autor de que la novela es instrumento de “[...] la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales [...]”<sup>32</sup> y su obra implica ya un intento de nivelación hacia la justicia, queriendo superar los viejos paradigmas.

### *Allá ellos*

En la novela *Allá ellos*, editada por primera vez en 1991, encontramos una larga y sostenida convocatoria fluvial, que nos hacía pensar en Galeano y su certera metaforización de nuestra región en su libro *Las venas abiertas de América Latina*, y en Heráclito, en la posibilidad de que Chavarría partiera de una interpretación irónica pero también sistémica del pensamiento del jonio,<sup>33</sup> aplicada no sólo a la frecuentación de un tema (el río y todas sus evocaciones simbólicas) para explicar el proceso de desarrollo del imperialismo, sino también en cuanto a la

<sup>32</sup> Edward Said, *Op. cit.*, p. 13.

<sup>33</sup> “Heráclito se da cuenta que todo está en movimiento y afirma ‘no puedes entrar dos veces por el mismo río, pues otras aguas fluyen hacia ti’”. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2005, p. 32.

puesta en escena de la lucha entre contrarios, y la mención, así sea con sentido crítico, de la ley del eterno retorno.<sup>34</sup>

Al mismo tiempo que la línea filosófica se recorta de fondo, hay en el planteamiento argumental una alusión constante a un mito griego, mismo que se devela de forma fehaciente al final de la novela: la casa de Atreo.<sup>35</sup> Contundente evocación-maldición que el autor relaciona con el sitio donde se asienta la entidad que representa el poder imperialista, ése que ha golpeado todas las iniciativas libertarias en nuestro continente durante muchas décadas: la sede de la CIA.

En cuanto a los personajes, podemos decir que en esta novela la fuerza dramática del personaje principal debe mucho al antihéroe byroniano: un personaje demoniaco, rebelde a las leyes divinas y sociales, destructivo, amargo, blasfemo y cínico que no obstante posee encanto, poder personal y produce fascinación.<sup>36</sup>

### *El ojo dindymenio*

En cuanto a *El ojo dindymenio*, considero que es la novela donde más se nota la urdimbre filosófica, también con voluntad refuncionaliza-

<sup>34</sup> Según Xirau, para Heráclito “[...] ‘lo contrario es lo conveniente’ porque de hecho estamos viviendo siempre entre dos opuestos [...] El mundo es movimiento y el movimiento y solamente es posible si existen la desigualdad, el contraste y la oposición”. *Ibid.*, p. 33.

<sup>35</sup> Enfrentados por la ambición para ascender al trono de Micenas, Atreo y Tiestes, hermanos que se odian profundamente, se enfrasan en una serie de venganzas y engaños mutuos que los llevarán a ser objeto de varias maldiciones. La naturaleza mezquina de uno y otro los lleva a cometer crímenes terribles, como el que Tiestes haya sido amante de la mujer de Atreo y violado a su hija luego de que Atreo había dado de comer los cuerpos de los hijos de Tiestes a éste mediante engaños. La serie sin fin de crímenes y venganzas que pesan sobre esta familia es un tema que ha sido retomado por la literatura “[...] fuente inagotable de inspiración para el universo literario de la tragedia.” René Martín, *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, Madrid, Espasa, 1996, pp. 73-77.

<sup>36</sup> Vicente W. Querol y Teodoro Llorente, “Prólogo”, en George Gordon Byron, *El corsario*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [en línea], [www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-corsario--0/html/fefee926-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_1.htm#3](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-corsario--0/html/fefee926-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.htm#3)

dora, privilegiando lo vital y, sobre todo, lo justo. Pese a que el autor encuentra una estimulante propuesta filosófica de posibilidades estéticas de gran efectividad en Nietzsche, no lo sigue hasta las últimas consecuencias, ni en su desdén por la humanidad como colectivo, ni en su crítica a Sócrates, porque para él, a diferencia de lo que ocurre con Nietzsche en esa obra de juventud antes citada, Sócrates no representa un exceso de razón que clausuró dimensiones más amplias del ser humano, y es que Chavarría admira sobremanera la honestidad intelectual y el humanismo de Sócrates, así que para él la ironía trágica de esta colisión de perspectivas radica en que produjo una suerte de anomalía que no conserva ni acaso atisbos de la sabiduría y honestidad socrática, madre de lo diáfano y de lo justo, y tampoco conserva la fuerza vital, transformadora y dúctil dionisiaca, sino que de su síntesis o colisión dialéctica<sup>37</sup> resultó una perversión de ambas corrientes: el cristianismo, odioso también para el emancipado, es una especie de renuncia a la belleza de la razón y a la fuerza de la sensualidad: aquí radica la “tragedia” de nuestra era en términos de la poética de Chavarría.

En los universos ficcionales de Chavarría es de gran relevancia la etimología de los nombres propios y de los topónimos: Atys (personaje protagónico y metamórfico), es el nombre de un dios antiguo de Asia menor, y en esta novela es presentado como originario de Panfilia,<sup>38</sup> dato alegórico que recuerda lo mismo a la propia Cuba que a Babilonia en cuanto a la confluencia de culturas, lenguas, orígenes diversos.

La dislocación geográfica y temporal de esta novela, lejos de alejarse del tema de Cuba y su situación de riesgo, sobre todo al final de la Guerra Fría y el Periodo Especial, resulta en un espacio de distensión para ejercer una reflexión muy sensible acerca de los logros y yerros políticos del proyecto cubano, al tiempo que resulta también en una

<sup>37</sup> “Desde el punto de vista formal, el método dialéctico consiste en afirmar [...] que la verdad no surge de la identidad, sino de la oposición y aún de la contradicción [...] para Hegel, de la oposición de dos términos surgirá un tercer término (síntesis), en el cual vendrán a reunirse [las tesis enfrentadas o antagónicas] para adquirir sentido y dar lugar a una nueva realidad o un nuevo concepto.” Ramón Xirau, *Op. cit.*, p. 338.

<sup>38</sup> Panfilia o *Pamphylia* (del griego: *todas las razas*), estaba ubicada en *la costa sur* de la península de Anatolia.

reflexión filosófica sobre el tiempo humano y sus obras, caducas de frente a la eternidad de la naturaleza, tema grato a Nietzsche.

La recreación de la Grecia de Pericles que se hace en esta novela da cuenta no sólo de sus aciertos y los esplendores, sino que va haciendo una disección crítica a medida que el mundo narrado se nos va presentando en sus distintos planos. Es significativo que al comienzo de la novela se lea que el costo monetario de un esclavo joven era mucho más bajo que el de un perro guardián entrenado para cazar fugitivos. Los datos nos ponen en primera instancia ante un hecho que se suele soslayar respecto de la antigüedad griega: la práctica de la esclavitud y el estricto control del poder por parte de la *Ciudad* (los hombres, los ciudadanos griegos, propietarios) sobre el resto de la población e incluso sobre la naturaleza.

Aquí un dato más sobre los personajes, sus hipotextos y sus reedicaciones. Lysis protagoniza una línea argumental en la que se cifran todas las cualidades de novela erótica de esta historia. Toma todo su encanto y efectividad artística de las novelas históricas de asunto griego, del tema de la hetaira, y es que se nutre de una de las novelas eróticas más famosas del siglo XIX: *Afrodita*,<sup>39</sup> de Pierre Louys. Emplea elementos de la novela tales como la frecuentación de pasajes eróticos, la carnalidad sin asomo de vergüenza que se atribuye a la época griega, y recupera un motivo interesante: las joyas como móvil de un crimen.

Como Louys, Chavarría proyecta un ambiente donde se describen los espacios de las prostitutas: bosques, templos, casas de hetairas, banquetes y lechos de amor.

Pero también está convocada aquí como hipotexto la novela *Thais, la cortesana de Alejandría*,<sup>40</sup> del escritor Anatole France, que visita el

<sup>39</sup> El argumento de la novela de Louys consiste en que un arrebatado personaje, Demetrio, se ve obligado por la hetaira que tanto desea a robar tres objetos, cada uno de distintas y prominentes figuras femeninas, incluida la propia estatua de la diosa Afrodita. Pierre Louys, *Afrodita*, Madrid, Felmar, 1974.

<sup>40</sup> Anatole France, *Thais, la cortesana de Alejandría*, México, Edit. Diana, 1950.

tema de la conversión de una prostituta en creyente y mártir: <sup>41</sup> la condición de semidiosa de la hetaira, la generosidad en ésta, manifiesta a través de su sincera renuncia a la vida de placer por elegir la fe, así como en el motivo de su relación con un personaje masculino cuya investidura sagrada a un tiempo la salva y la pierde.<sup>42</sup>

Chavarría, para trastocar los argumentos de las novelas de base, en el caso de la obra de France, trasgrede la hipócrita relación casta entre el Abad Pafnuncio y Tais<sup>43</sup> y la troca en un intenso intercambio erótico entre Atys y Lysis.

El tercer fenómeno de intertextualidad en su refuncionalización es un pasaje de *El banquete*<sup>44</sup> de Platón.<sup>45</sup> En el texto de origen, la participación silente y secundaria de una flautista se transforma significativamente: lejos de ser marginada del desarrollo del debate, la bailarina tomará la palabra en él, y por si fuera poco, también se sentará al lado de un cálido y respetuoso Sócrates.

## LA GRISURA DEL CONTEXTO HISTÓRICO

La creación literaria en Cuba luego de la Revolución fue dependiendo paulatinamente de las exigencias políticas y por lo mismo perdió su tono decisorio en cuestión de unos años. Aunque en un principio se dieron pautas de creación que auguraban una apertura sin precedentes

<sup>41</sup> El tema surge de una leyenda hagiográfica contenida en un centón medieval: la *Leyenda Áurea*, donde se describe a una meretriz que gracias a los esfuerzos del Abad Pafnuncio se convierte a la fe. Tras destinar a la hoguera todas sus posesiones para cumplir una penitencia que la conduce a la muerte (a la gloria), Pafnuncio se da cuenta de que en realidad había influido en la hetaira por estar profundamente enamorado de ella, por quererla para sí, pero esta conciencia le llega demasiado tarde. Carlos García Gual, *La antigüedad novelada y la ficción histórica*, Madrid, FCE, 2013, p. 1999.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>44</sup> Esta especie de rito tenía, además de la finalidad de socializar frente a viandas variadas producto de la supremacía política y comercial de Atenas, la intención de generar una discusión o el discurrir de ciertos temas, discusión que era moderada por el Simposiarca, mismo que también graduaba la frecuencia y cantidad del vino servido.

<sup>45</sup> Platón, “Symposio (Banquete)”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 2012.

en América Latina, la intervención de los funcionarios que “estatizaron” la creación artística congeló ese caudal. Bajo el argumento de reorientar el arte para que se produjera una literatura revolucionaria, se modificaron los paradigmas y criterios de valor, mientras que se promovió la descalificación o bien el silencio de la crítica en torno a poéticas y autores de mucha influencia en la generación anterior. Se buscó legitimar y dar gran circulación a géneros y a autores más que nuevos, novatos, mientras que se marginalizó a los que aún en una etapa productiva o en la cúspide de su quehacer no se ciñeran a las directrices políticas imperantes.<sup>46</sup>

La parte más cruda de este bache creativo fue conocida como *Quinquenio Gris*, también llamado “Pavonato”, que introdujo “[...] tendencias burocráticas en el campo de la cultura [...]”<sup>47</sup> La novela policial y la literatura infantil y juvenil se vieron beneficiados en este periodo. De ahí la reticencia (manifiesta en el silencio) a considerar a muchos de los escritores policiales de este periodo —incluido Chavarría— como integrantes de la corriente amplia de la tradición literaria cubana, pues al mismo tiempo que se encumbraba por decreto cierto género, a los jóvenes cubanos se les enviaba el mensaje de que el arte debía seguir los lineamientos del Estado.

El realismo socialista —la literatura como pedagogía y hagiografía, orientada metodológicamente hacia la creación de “héroes positivos” y la estratégica ausencia de conflictos antagónicos en el “seno del pueblo”— producía en nosotros [...] la misma reacción de quien se encuentra una mosca en el vaso de leche.<sup>48</sup>

Este clima de cauterización prevaleció hasta los años ochenta, cuando fueron surtiendo efecto ciertas políticas para reactivar la vida cultural de la isla, dando carpetazo al Quinquenio Gris, y sus prácticas

<sup>46</sup> Alberto Abreu Arcia, *Los juegos de la escritura o la (re)escritura de la historia*, La Habana, Casa de las Américas, 2007, p. 159.

<sup>47</sup> Ambrosio Fornet, “El quinquenio gris: revisitando el término”, La Habana, 2007 [en línea], <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=45857>

<sup>48</sup> *Ibid.*

intimidatorias. El Ministerio de Cultura, creado en 1976, procuró fomentar una valoración y crítica artística más rigurosa, encaminada a propiciar la reactivación en la vida cultural cubana.

Pese a un origen muy cercano con aquella literatura “oficial”, paradójicamente y al correr de los años, Daniel Chavarría, en esta prueba, hizo alarde de su *savoir faire*, de una perspectiva privilegiada, acaso debida a su edad, a su origen, a su mundanidad, y se forjó un sitio singular en las letras cubanas. Llegó a acercarse a la Revolución, a abrazarla, por los derroteros del arte y no por la vía de la acción; tal vez por eso fue capaz de tomar suficiente distancia de las preceptivas diseñadas para este campo desde el centro político, aunque no tuviera menos compromiso con el ideal político.

Logró lo que casi ningún otro escritor cubano había conseguido: si bien su tema predilecto es América Latina, predominantemente la historia de esta región y su circunstancia política durante el siglo xx (con lo que sigue de cerca la directriz militante), omitió, en un acierto estético, la glosa de la Revolución cubana y sus antecedentes como primer plano narrativo, pues de ello se estaban ocupando, acaso en demasía, otros escritores cubanos. Ambrosio Fornet dice que “[...] el orden revolucionario absorbe la narración y la impide distanciarse [...]”;<sup>49</sup> de ahí que muchos de estos autores cubanos, incluso los exiliados, recurran constantemente a una serie de tópicos como la autoafirmación, la crónica de *sus* circunstancias y algunas añoranzas de la isla.

Chavarría tuvo una visión mucho más amplia, y su estrategia, tácita y cautelosa a la hora de evocar matrices,<sup>50</sup> surtió un efecto que sola-

<sup>49</sup> Ambrosio Fornet citado en Araceli San Martín Moreno y Simón Muñoz de Bae-na Simón, “La Habana real y La Habana imaginada”, en Ingrid Mertz-Baumgartner y Erna Pfeiffer (eds.), *Aves de paso: autores latinoamericanos entre el exilio y transculturación (1970-2002)*, Innsbruck, Iberoamericana, 2005, p. 219.

<sup>50</sup> Tal vez para conjurar lo obvio como dice Genette, o para evitar ser considerado un escritor enciclopédico o libresco —una vez más aparecen como causa de ciertas decisiones las tensiones y prejuicios del campo cubano y la trinchera adoptada por Chavarría—, se ha guardado bastante, en las numerosas entrevistas concedidas a través de las décadas, de decir específicamente cuáles textos conforman el sustrato que nutre una buena parte de vitalidad en sus novelas.

mente se ha podido aquilatar al correr de los años, y el cual lo emparenta más con escritores como Carpentier.

### CHAVARRÍA Y CARPENTIER

Esta voluntad política y visión panorámica del arte en Chavarría es un rasgo compartido con Alejo Carpentier, otro viajero. La entonación estética, es decir poética, de Chavarría respecto de América Latina y una literatura de compromiso se aproxima mucho a la veta teórica que comenzó a explorar Alejo Carpentier desde la década de 1920, cuando formaba parte del Grupo Minorista y conocía otras islas del Caribe;<sup>51</sup> no por nada Chavarría le dedica su novela *El ojo Dindymenio*, planteada en el contexto de la Atenas de Pericles, con la frase “para Alejo, semejante al día”.<sup>52</sup>

Las diferencias entre los autores son cuestiones de estilo: la profusión de Carpentier, esa extraordinaria habilidad de poblar el espacio mediante eruditas y barrocas descripciones<sup>53</sup> mirando siempre hacia lo insólito americano con un sesgo fantástico,<sup>54</sup> mientras que Chavarría está más enfocado a la amplificación del espacio y el tiempo en una actitud vital que privilegia la narración, la acción, predominantemente exterior, a través de una agilidad sintáctica que, si bien más elegante, debe mucho al género policial.<sup>55</sup>

Aunque los respectivos estilos sean diversos, es posible identificar una serie de coincidencias, como ya dijimos, en cuanto a la perspectiva, amplísima en el tiempo y la historia, con la que juzgan lo específico latinoamericano, la proliferación vital de sus textos, el aliento universal

<sup>51</sup> Leonardo Padura, *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*, México, FCE, 2002, p. 28.

<sup>52</sup> En alusión al cuento de Alejo Carpentier, “Semejante a la noche”, del libro *Guerra del tiempo* (1958), título que a su vez fue tomado del canto primero de la *Iliada*.

<sup>53</sup> Esteban Tollinchi, *Op. cit.*, p. 577.

<sup>54</sup> Leonardo Padura, *Op. cit.*

<sup>55</sup> Fernando Martínez Laínez, “La novela negra europea: una aproximación”, *Europolar*, 2005 [en línea], [http://www.europolar.eu/europolarv1/3\\_dossiers\\_article\\_lainez\\_esp.htm](http://www.europolar.eu/europolarv1/3_dossiers_article_lainez_esp.htm)

que los traspasa, fruto de una cultura amplia que poseen ambos y también de inquietudes políticas e interpretaciones conscientemente filosóficas de sus tramas, emanadas por igual de sus experiencias y cultura.

Con Carpentier comparte, sobre todo, la capacidad de salir del localismo sin que lo específico latinoamericano se traslape; la diferencia más profunda, que no es frontera sino una suerte de diálogo y homenaje, es que así como Carpentier frecuenta el tiempo histórico para poblar sus espacios, Chavarría, con base en su perspectiva política vital, su sentido histórico-actuante, se deleita en realizar a sus personajes en su devenir, en su proceso, pleno de simbolismos, pero dejando las descripciones en un segundo plano a menos que sean también parte indispensable de esa construcción o, debo decir, de esa acción.

## CONCLUSIONES

Consciente de la capacidad de la literatura para interpretar la realidad, cuando no para generar realidades, Chavarría, atípico hombre de transición y en algún momento encargado de formar ideológicamente al hombre nuevo, comprendió que era posible echar mano del importante periodo Romántico del canon occidental y de su formación clásica para construir un discurso estético estimulante y atractivo dentro de la — sólo en apariencia simple— fórmula de la novela de aventuras, con lo que evadió las inercias imperantes en el contexto de creación de su obra novelística. Su poética reside en resignificar de modo crítico el discurso literario y filosófico occidental desde el fondo, mirándolo de manera dúctil, cual un mar que baña cada una de las orillas ideológicas del devenir humano. Al refuncionalizar las corrientes de pensamiento dominante dándole a su ejercicio estético un claro sentido ideológico, vitalista, Chavarría se rebeló a su modo contra la preceptiva y sus acciones cauterizantes, y rescató la corriente amplia del arte para un sector del mundo que también es heredero y continuador de uno de los mejores logros de la humanidad: la literatura para los pueblos de Latinoamérica.

Su forma de resolver o lidiar con las restricciones o acotaciones políticas en el ámbito del arte constituye un acierto que conjuga con

buen balance el didactismo, el diálogo propositivo con el canon y el posicionamiento político.

Los juicios sobre la capacidad formativa del arte para una sociedad más justa, Chavarría los ha forjado a partir de la historia en el sentido amplio, acudiendo a los periodos históricos como el Neoclasicismo o el Romanticismo; con ellos coincide en la admiración por la herencia cultural grecorromana.

Mucho más que un lugar común de modelos culturales, Chavarría confía, con fundamentos, en que las corrientes artísticas de estos periodos contribuyeron sobremanera a abrir caminos para la puesta en práctica de las nuevas ideas liberadoras, moduladoras de la realidad de las dos últimas centurias. El aliento de los siglos, como en la obra de Carpentier, late en su perspectiva literaria.

El afluente del Romanticismo riega y provee motivos y recursos poéticos. Chavarría tiene la facultad de descifrar los recursos de los géneros e incorporarlos a sus novelas, como alguna vez hizo con el género neopolicial. Fue capaz de encontrar, en la tradición literaria canónica, específicamente en el siglo XIX, pero también en el resto de lo que aquí he querido llamar *gran tiempo*, infinidad de recursos para lograr, paradójicamente, esa sensación de vida en proceso tan atractiva en sus novelas.

Con este recurso el autor conjuró un malestar que aquejaba a la literatura cubana, la cual trataba de encontrar su tono y abrirse paso desde un horizonte algo limitado por estar absorta en sí misma, sin capacidad de servir de faro para el exterior, de la contundente forma en que había ocurrido en el campo político. El escritor encuentra una tercera vía que si bien no se apropia de las herramientas y los argumentos de la literatura de experimentación que inaugurara la novela del siglo XX, sí recurre al cauce del canon para rescatar el poder innegable de la tradición literaria occidental, sin olvidarse de su contexto, de la conciencia histórica y de la importancia de los sentimientos para vivificar los mundos narrados y los mundos en que efectivamente existimos.

Al encontrar que sus inquietudes e intereses intelectuales coincidían con sus pulsiones vitales y en atención a su afición por la literatura grecorromana, fue que Chavarría incorporó en la arquitectura de sus

novelas una tesis filosófica, o por lo menos una serie de preguntas de este carácter.

En las novelas que hemos analizado fue posible identificar varios niveles de lectura. Uno de estos niveles se sustenta en elegir temas que unifican cada proyecto: la aventura en todas, el erotismo en *El ojo dindymenio*, la amistad en *La sexta isla*, el mundo y su diversidad en *Allá ellos*, etcétera. Este nivel cumple desde luego una función de placer estético al activar imaginarios; mas existen siempre en los trabajos de Chavarría otros niveles de lectura, que representan una serie de obsesiones, preocupaciones políticas y filosóficas, que interpelan deliberadamente a las enciclopedias culturales de los lectores más experimentados, o bien que suponen un reto, en el sentido de motivar la creación de esos puentes; ahí reside todavía la intención didáctica, una propuesta tácita pero intermitente para degustar a un nivel más profundo el discurso poético latente.

La intertextualidad, además de proporcionar un sustrato de simbolismos y modelos, es la base para una especie de reformulación de los mensajes que el escritor considera erróneos, por tributar a la perpetuación del pensamiento dominante. Chavarría reformula las tramas de las novelas clásicas, reorientándolas hacia modelos emanados de su formación en la izquierda del siglo xx.

Desde la ubicación *sui generis* de Cuba, el autor tuvo el tiempo, la perspectiva, el cuidado y la formación política de aprovechar el acervo histórico y humano de Latinoamérica a la hora de urdir sus ficciones: el colorido y polifonía de esta región son tema pero también aliento de su novelística.

Su poética abreva directamente de la narrativa que se gestó en una época donde el estatismo social dio paso a la creencia en la posibilidad de cambiar el mundo y que cundió en América Latina con fuerza singular. Estamos ante un escritor que encontró en Cuba lo que no había encontrado en los distintos lugares en que trashumó por años, y no nos referimos sólo a la consolidación literaria.

Una propuesta estética que devuelve encanto a los actos humanos, que pese a los reveses de la realidad conjura lo prosaico de ésta a fuerza de sabiduría, buen humor, acción y sensualidad es una propuesta que

critica la actitud actual de una sociedad conformada por individuos en la postración, el desencanto y una ficticia autosuficiencia; es, en suma, una postura política radical, necesaria, vital.

## BIBLIOGRAFÍA

Abreu Arcia, Alberto, *Los juegos de la escritura o la (re)escritura de la historia*, La Habana, Casa de las Américas, 2007.

Arango, Arturo, “Chavarría o el placer de transgredir”, *La jiribilla. Revista de Cultura Cubana*, La Habana, núm. 510, año IX, febrero, 2011 [en línea] [http://www.lajiribilla.cu/2011/n510\\_02/510\\_27.html](http://www.lajiribilla.cu/2011/n510_02/510_27.html) [consulta: 7 de octubre de 2012].

Bajtín, Mijaíl Mijáilovich, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986.

Carpentier, Alejo, “El papel social del novelista”, *Ensayos*, La Habana, Letras Cubanas, 1984, *La Jiribilla*, núm. 108 [en línea], [http://www.lajiribilla.co.cu/2003/n108\\_05/108\\_04.html](http://www.lajiribilla.co.cu/2003/n108_05/108_04.html) [consulta: 7 de marzo de 2014].

Casas de Faune, María, *La novela latinoamericana*, Madrid, Planeta, 1977.

Chavarría, Daniel, *Y el mundo sigue andando. Memorias*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2008.

Cornejo Polar, Antonio, “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, núm. 176-177, julio-diciembre, 1996, pp. 837-844 [versión PDF en línea], <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/corn.pdf> [consulta: 8 de marzo de 2010].

Dalton, Roque *et al.*, *El intelectual y la sociedad*, México, Siglo XXI Edit., 1969.

Debord, Guy, “Le détournement comme negation et comme prelude”, en *Internationale Situationniste*, Paris, Camp Libre, 1975.

Defoe, Daniel, *Aventuras de Robinson Crusoe*, México, Porrúa, 2012.

Dumas, Alexandre, *El Conde de Montecristo*, México, Porrúa, 1980.

Espinosa de los Monteros, Jesús Lens, 2008 [en línea], <http://gangstera.free.fr/critChavarría.htm> [consulta: 8 de febrero de 2009].

Fornet, Ambrosio, “El quinquenio gris: revisitando el término”, La Habana, 2007 [en línea], <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=45857> [consulta: 11 de enero de 2015].

France, Anatole, *Thais, la cortesana de Alejandría*, México, Diana, 1950.

Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI Edit., 1990.

García Gual, Carlos, *La antigüedad novelada y la ficción histórica*, Madrid, FCE, 2013.

Genette, Gérard, *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989.

\_\_\_\_\_, *Umbrales*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

Larroyo, Francisco, “Estudio preliminar”, en Platón, *Diálogos* [32ª ed.], México, Porrúa, 2012.

Louys, Pierre, *Afrodita*, Madrid, Felmar, 1974.

Lukács, Georg, *La forma clásica de la novela histórica* [versión PDF de la edición en español de 1965] Santiago, Centro de Estudios Miguel Enriquez-Archivo Chile. Historia político social. Archivo popular [en línea], [http://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/lukacs\\_g/de/lukacsge00006.pdf](http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/lukacs_g/de/lukacsge00006.pdf) [consulta: 12 de marzo de 2014].

Martin, René, *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*, Madrid, Espasa, 1996.

Martínez Láinez, Fernando, “La novela negra europea: una aproximación”, *Europolar*, 2005 [en línea], [http://www.europolar.eu/europolarv1/3\\_dossiers\\_article\\_lainez\\_esp.htm](http://www.europolar.eu/europolarv1/3_dossiers_article_lainez_esp.htm) [consulta: 2 de diciembre de 2008].

Mertz-Baumgartner, Ingrid y Pfeiffer Erna (eds.), *Aves de paso: autores latinoamericanos entre el exilio y transculturación (1970-2002)*, Innsbruck, Iberoamericana, 2005.

Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981.

Nietzsche, Federico, *El nacimiento de la tragedia*, [en línea], [http://www.ict.edu.mx/acervo\\_humanidades\\_filosofia\\_nietzsche\\_El%20nacimiento%20de%20la%20tragedia\\_F%20Nietzsche.pdf](http://www.ict.edu.mx/acervo_humanidades_filosofia_nietzsche_El%20nacimiento%20de%20la%20tragedia_F%20Nietzsche.pdf) [consulta: 3 de agosto de 2014].

Padura, Leonardo, *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*, México, FCE, 2002.

Pereira, Armando, *Novela de la Revolución cubana (1960-1995)*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

Pimentel, Luz Aurora, *El relato en perspectiva*, México, Siglo XXI Edit. - UNAM, 1998.

Platón, “Symposio (Banquete)”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 2012.

Querol, Vicente W. y Llorente, Teodoro, “Prólogo”, en George Gordon Byron, *El corsario*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [en línea], [www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-corsario--0/html/fefee926-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_1.htm#3](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-corsario--0/html/fefee926-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.htm#3) [consulta: 15 de septiembre de 2014].

Plutarco, *Vidas paralelas*, México, Porrúa, 2005.

Said, Edward, *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 2012.

San Martín Moreno, Araceli y Muñoz de Baena, Simón, “La Habana real y La Habana imaginada”, en Ingrid Mertz-Baumgartner y Erna Pfeiffer (eds.), *Aves de paso: autores latinoamericanos entre el exilio y transculturación (1970-2002)*, Innsbruck, Iberoamericana, 2005.

Tieghem, Paul Van, *El Romanticismo en la literatura europea*, México, Utea, 1958.

Tollinchi, Esteban, *Romanticismo y modernidad, ideas fundamentales de la cultura del siglo xix* [toms. I y II], San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1989.

Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2005.

CONSTRUCCIONES EN TORNO A LA RAZA/  
ETNIA DE 1950 A 1982.  
EL CARIBE INSULAR EN RELACIÓN  
AL SUBCONTINENTE LATINOAMERICANO

Aída Díaz-Tendero Bollain  
*Universidad Nacional Autónoma de México /  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe*

INTRODUCCIÓN

En las sociedades latinoamericanas y caribeñas, se aprecia una estratificación social que gira en torno a varias dimensiones, como la clase, el tipo de localidad, el género, pero especialmente la raza/etnia.<sup>1</sup>

La academia, en cambio, no siempre ha reflejado esta clasificación de ciudadanos que es tan clara para el simple observador, y ha sido a partir de los años ochenta, y de manera creciente desde esa década, cuando el interés por el estudio y análisis de esta estratificación ha encontrado en la raza/etnia una de las principales cuestiones a considerar.

<sup>1</sup> Es preciso señalar que el consenso en cuanto a las diferencias entre “raza” y “etnia” se asienta en que ambas son construcciones sociales, si bien la etnia se refiere a diferencias culturales mientras que la raza alude a diferencias fenotípicas (P. Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres/Chicago/Illinois, Pluto Press, 1997, pp. 16-17).

Así, es posible encontrar en publicaciones contemporáneas descripciones de esta realidad tan rotundas como que las sociedades latinoamericanas se dividen generalmente en:

[Por un lado,] Grupos mayoritarios de indígenas, negros y mestizos los más de ellos trabajadores o desempleados, productores agrarios, jornaleros, vendedores ambulantes, comerciantes, empleadas domésticas; por otro, una próspera minoría occidentalizada educada, patronal ubicada generalmente en estratos de poder y decisión.<sup>2</sup>

El racismo está imbricado en las dimensiones política, económica, social, cultural, entre otras, y en las instituciones sociales como la vivienda, la escuela, la empresa, el sindicato, y la policía,<sup>3</sup> contradiciendo abiertamente el discurso hegemónico tanto en las instituciones como en la sociedad, que no acepta las premisas ideológicas racistas.

Pese a la falta de reconocimiento de la ideología racista, la práctica constata la existencia de dos tipos de racismo en la región latinoamericana, generados a partir de dos orígenes históricos diversos; a saber, la migración forzada al continente americano de mano de obra africana para ser esclavizada y la colonización y sometimiento del indígena americano. Desde otro punto de vista, existe un racismo que favorece a ciertos grupos, concretamente a las minorías criollas, que ha sido escasamente estudiado.<sup>4</sup>

El interés que en la academia han despertado la dimensión de raza/etnia y el colonialismo no ha sido uniforme ni geográficamente ni en los diferentes periodos históricos.

En el siglo XIX era frecuente en el pensamiento social y político hegemónico que la raza se erigiera como chivo expiatorio del atraso

<sup>2</sup> E. Peredo, *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2004, p. 9.

<sup>3</sup> M. D. París, "Estudios sobre el racismo en América Latina", *Política y Cultura*, 17, primavera, 2002, pp. 289-310.

<sup>4</sup> A. Díaz-Tendero, *La teoría de la economía política del envejecimiento. Un nuevo enfoque para la gerontología social en México*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

en consideración a Europa. Es preciso mencionar que “los porqués del subdesarrollo” fueron uno de los grandes temas de reflexión del siglo XIX y de gran parte del siglo XX en el subcontinente latinoamericano; esto es, el “subdesarrollo” en relación con el “desarrollo” europeo; mientras que en el caso europeo, el binomio igualdad-desigualdad era el centro del debate, esto es, la diferencia al interior de las sociedades.<sup>5</sup>

La raza como chivo expiatorio va desdibujándose, y posteriormente es ignorada en la mayor parte de las academias sociales latinoamericanas, al igual que lo es el racismo. La época que transcurre entre 1950 y 1982 es especialmente opaca en evidenciar esta dimensión, y en opinión de algunos autores<sup>6</sup> son tiempos marcados por una falta de interés en los estudios sobre racismo. Las teorías dominantes en el subcontinente latinoamericano continental en esa época fueron el desarrollismo, la teoría de la dependencia, el marginalismo, y la teoría de la modernización, entre otras, todas ellas caracterizadas por una escasa utilización de la dimensión de raza/etnia.

A partir de la década de los ochenta, y de manera creciente hasta el día de hoy, la dimensión de raza/etnia se aborda, enriquece y estudia en relación con otras dimensiones como el género y/o la clase.

El texto está organizado en tres partes: la primera parte aborda someramente los procesos de independencia y su relación con la raza/etnia. La segunda parte está dedicada a las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, época no fecunda en categorizaciones en torno a la raza/etnia en América Latina —salvo ciertas excepciones—, pero de gran productividad en el Caribe insular, donde se construyen excepcionales y rotundos conceptos y explicaciones en torno a los fenómenos del racismo y las sociedades coloniales y poscoloniales. Entre éstos figura la *negritud* (que parte del concepto de raza para su construcción) y entre aquéllos el colonialismo interno (que nunca emplea el concepto de raza, aunque se refiere con claridad a inequidades desprendidas de las dimensiones de raza/etnia).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> M. D. París, *Op. cit.*

Por último, la tercera parte está dedicada al devenir a partir de la década de los ochenta, en tanto la dimensión de raza/etnia ha sido enriquecida y estudiada en relación a otras dimensiones como el género, tal y como se recoge acertadamente en el concepto de *interseccionalidad*<sup>7</sup> que se abordará en el apartado correspondiente.

## INDEPENDENCIA Y CONSTITUCIÓN DE LOS NUEVOS ESTADOS

Pese a que en las naciones de América Latina y el Caribe fue muy habitual la creación de y creencia en el “mito del origen”,<sup>8</sup> que es la fantasía sobre una comunidad homogénea, un nosotros homogéneo sobre los cuales se funda la nación, otros autores se preguntan si de facto se trata de naciones, entendiendo por nación “[...] una comunidad imaginada más o menos aceptada por todos los involucrados directamente en el espacio territorial y social que se declara ‘nación’”.<sup>9</sup>

### *El caso haitiano*

La independencia haitiana fue una consecuencia de la participación de los sectores populares, tanto de los mulatos como de las masas esclavas, negras y de origen africano, a diferencia de los procesos de independencia de otros países del subcontinente, que en su mayoría fueron orientados por grupos criollos pertenecientes a las clases dominantes.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> P. H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin-Hyman, 1990.

<sup>8</sup> M. D. París, *Op. cit.*, p. 293.

<sup>9</sup> R. López Muñoz, “Antes de la Negritud: anticolonialismo, raza y nación”, en J. A. Firmin y L. J. Janvier, *IV Jornadas Caribeñas: el pensamiento anticolonial en América Latina y el Caribe* [22 y 23 de noviembre de 2012], Santiago de Chile, Universidad de Chile / Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos / Facultad de Filosofía y Humanidades, 2012.

<sup>10</sup> R. Bel, “Los jacobinos negros. El proceso de independencia haitiana (1789-1820)”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Profesor Carlos S. A. Segreti”*, año 10, 2010, pp. 53-72.

Para Susan Buck-Morss,<sup>11</sup> la abolición de la esclavitud en la colonia de Saint-Domingue —que después se llamaría Haití— no fue solamente una consecuencia de las ideas o de las acciones revolucionarias acontecidas en la metrópoli francesa, sino que los propios esclavos tomaron en sus propias manos la lucha por la libertad, no a través de reclamos, sino de una revuelta violenta y organizada.

El 1 de enero de 1804 Jean-Jacques Dessalines proclamó la independencia, y Haití se convirtió en el primer Estado independiente de América Latina,<sup>12</sup> siendo su líder y fundador un esclavo nacido en una plantación del Norte.<sup>13</sup> Asimismo, Haití fue el primer país negro no monárquico del mundo, en que los esclavos logran un triunfo absoluto.

### *Subcontinente latinoamericano*

En la mayor parte de los países de Latinoamérica y el Caribe, las élites criollas fueron hasta cierto punto las protagonistas de los procesos de independencia. En la constitución de los nuevos países del subcontinente fueron dos las doctrinas<sup>14</sup> y/o ideologías<sup>15</sup> que influyeron preponderantemente: el liberalismo y el racismo.

La independencia de los países de América Latina en el siglo XIX coincide con el auge del liberalismo europeo, corriente de pensamiento que fue adoptada sin resistencia alguna por los nuevos países. Se

<sup>11</sup> S. Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.

<sup>12</sup> Este fenómeno, tan evidente para sus contemporáneos, fue posteriormente relegado al olvido por los historiadores. Es sobradamente conocido por todos que las historias de América Latina —respaldadas por las Academias Nacionales— abren el capítulo de la Independencia con las revoluciones de 1810, omitiendo deliberadamente a Haití.

<sup>13</sup> R. Bel, *Op. cit.*

<sup>14</sup> Conjunto de ideas, particularmente religiosas, sociales o políticas, que unen en un grupo a las personas que las profesan/Conjunto orgánico de ideas (Real Academia Española, *Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española*, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 577).

<sup>15</sup> Conjunto de ideas fundamentales que caracterizan el pensamiento de una persona, colectividad, época, movimiento cultural, religioso o político (*Ibid.*, p. 851).

exportaban productos acabados tanto de la industria como del pensamiento del Viejo Continente.

La política económica de las nuevas naciones se basaba en la exportación y en la división internacional del trabajo (ocupando aquéllas el lugar de la producción primaria). Los jóvenes países se inspiraron desde la época previa a la independencia en el credo liberal, que apoyaba la ruptura del vínculo colonial para acceder directamente al mercado mundial a través del librecambio.

En el terreno político, la adopción del liberalismo se orientó hacia sus contenidos más elitistas y autoritarios. La oposición entre liberales y conservadores —en temas tan esenciales como el juicio sobre la conquista española, la controversia federalismo-centralismo, el papel de la Iglesia en general y en la educación en particular— evolucionó hacia un acercamiento entre conservadores y liberales a finales del siglo XIX, que desembocó en la moderación de los postulados igualitarios iniciales de los segundos dando lugar a la paradójica concepción de la “dictadura liberal”. Las élites debían tutelar al pueblo ignorante —en la línea de la Ilustración europea “todo para el pueblo pero sin el pueblo”—, el cual debía abstenerse de la participación política.

El pensamiento social latinoamericano estuvo dominado por el enfoque racista desde 1840 hasta las primeras décadas del siglo XX. Se distingue la doctrina racista de la ideología racista en que la primera fue desarrollada en Europa durante los siglos XVIII y XIX y exportada en la época a América Latina, mientras que la segunda pervive hasta nuestros días, a través de un sistema de representaciones que se materializa en instituciones, relaciones sociales y una organización peculiar del mundo material y simbólico.<sup>16</sup>

La doctrina racista se fundamentó en ciertas tesis procedentes del darwinismo, del neodarwinismo, del positivismo y de la biosociología. La ideología racista se plasma en prácticas como la discriminación, que consiste en “[...] un trato diferencial hacia ciertos sectores socia-

<sup>16</sup> O. Gall, “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abr.-jun., 2004, pp. 221-259.

les definidos por rasgos culturales, biológicos o fenotípicos, reales o imaginarios.”<sup>17</sup>

Estas prácticas discriminatorias, que se mantienen vivas actualmente, se originaron en la Conquista y en la Colonia. La subordinación de los indígenas y negros (*sic*) por parte de los europeos se asentaba en la supuesta superioridad moral y natural del hombre blanco (*sic*), encarnada en la misión civilizatoria y religiosa llevada a cabo por la Iglesia. A partir de la independencia o como acicate ideológico precursor de la independencia, numerosas élites latinoamericanas (en su mayoría criollas) justificaron la ruptura ideológica con la metrópoli a partir de las raíces precolombinas, consiguiendo además un efecto beneficioso de ampliación de la base popular que legitimaba los nuevos Estados.<sup>18</sup>

El paralelo racial de esta justificación lo constituía y constituye el mestizaje, que a su vez oculta la perversa intención de extinguir la raza india. Es lo que se conoce como racismo “asimilacionista”, que nace como ideología en las primeras décadas del siglo XIX —en el caso mexicano— con el fin de construir la identidad nacional a partir del ideal de la superioridad de las razas mixtas.<sup>19</sup> El mito del mestizo y del mulato como encarnación de la identidad nacional inspiró la invención, en numerosos países latinoamericanos, de un origen genealógico común de sus pobladores, esto es, de una homogeneidad racial y cultural.<sup>20</sup>

## DE LOS AÑOS CINCUENTA A 1982

### *La negritud en el Caribe insular*

En el Caribe insular, la etapa que transcurre entre 1950 y 1982 fue muy prolífica y es el periodo en el que se conceptualizaron construcciones clave en torno a la raza/etnia. El concepto de negritud es anterior a esta etapa, si bien en este periodo se desarrolla desde múltiples miradas. Ade-

<sup>17</sup> M. D. París, *Op. cit.*, pp. 293-294.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> O. Gall, *Op. cit.*

<sup>20</sup> M. D. París, *Op. cit.*

más, es una de las grandes aportaciones de esta subregión al pensamiento político-social cuya vigencia se extiende hasta nuestros días.

La negritud no pertenece esencialmente al orden biológico. Evidentemente, más allá de lo biológico inmediato, la negritud hace referencia a algo más profundo, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre.<sup>21</sup>

En opinión de Díaz Espinoza,<sup>22</sup> la negritud es más una categoría política que una identidad esencialista; dicho de otro modo, es una categoría que busca organizar la resistencia en mayor medida que una unión basada en características de color y/o fenotípicas. Esto es, negritud como resistencia colonial.

La interpretación que Díaz Espinosa hace de Césaire es la creación de una subjetividad política capaz de actuar desde un pasado común de explotación, deportación e inferiorización para crear su propio proyecto político. El pasado común marcado por la violencia colonial y el destierro da lugar a la necesidad de construir un hogar político común también.

La construcción de Césaire es enriquecida y utilizada hasta hoy en día, y una de las aportaciones más contemporáneas corresponde a Paul Gilroy, intelectual de origen guayanés especializado en los estudios culturales y autor del libro *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*.<sup>23</sup> En éste, Gilroy subraya la idea del *atlántico negro* como un sistema político y cultural que comprende la ruta del tráfico de esclavos entre África y América, pero también la experiencia de las

<sup>21</sup> A. Césaire, “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”, en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 86 (cit. por R. E. Díaz Espinoza, “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud”, *Relaciones Internacionales*, 25, 2014, p. 26.).

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> M. Mellino, *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

comunidades de inmigrantes negros en la Gran Bretaña poscolonial. Esto es, al igual que Césaire, no se trata de una caracterización basada en rasgos fenotípicos o culturales determinados, sino de un proceso transnacional y político que deja de lado cualquier intento de etnonacionalismo.

Por su parte el jamaquino Stuart Hall, quien falleció en 2014 pero cuya obra más significativa se produjo en la década de los sesenta, es otro gran exponente de los estudios culturales y un teórico fundamental de los estudios poscoloniales<sup>24</sup> en el periodo estudiado. Hall trabaja el concepto de *diáspora* para dar cuenta de la transnacionalización de las comunidades negras del África, pero no en relación a una tierra concreta a la que regresar. De facto, para Hall ésa sería una concepción imperialista y hegemónica de la etnicidad, de la cual está absolutamente alejado.

[La diáspora] no está definida por su esencia originaria, que deba ser redescubierta en toda su pureza, sino por el reconocimiento de la heterogeneidad y de la diversidad, es decir, por una concepción de la etnicidad que vive junto a y a través de, y no a pesar de, la diferencia.<sup>25</sup>

Se aprecia cierta coincidencia con los conceptos en torno a la negritud en la visión de Fanon —martiniqueño que fallece prematuramente en 1961 y cuya obra será publicada a partir de los años sesenta— que De Oto describe a continuación:

La historización radical de las identidades y comunidades negras, en relación a los discursos y prácticas que se construyen desde su propio *locus* de enunciación, permite concebir la negritud como un proyecto político-epistémico que busca una identificación a partir del dinamismo histórico en el que las heterogeneidades culturales, al interior de las comunidades

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> S. Hall, “Introducción: ¿Quién necesita identidad”, en S. Hall y P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2003 (cit. en M. Mellino, *Op. cit.*, p. 138).

negras, se van desarrollando a través del pasado para poder pensar el presente y su devenir.<sup>26</sup>

La negritud como apertura a la emancipación tanto en sus formas de acción políticas como culturales. Va más allá de la denuncia de la violencia colonial y pretende superar las condiciones racistas de las sociedades coloniales, asociándose claramente con la descolonización, que desde el esquema fanoniano se desgrana en: “[las] formas políticas, estéticas y culturales que se articulan de manera resistente al racismo desde la dimensión epidérmica.”<sup>27</sup>

De la negritud derivan diversos caminos descolonizadores que consisten en un análisis contrahegemónico o subalterno: “Se pasa de la alienación colonial (y aun poscolonial en términos cronológicos) a la historicidad subalterna como forma del deseo político positivo, como crítica, que podríamos llamar descolonial.”<sup>28</sup>

### *El subcontinente latinoamericano*

La raza/etnia no es una dimensión utilizada con frecuencia en el pensamiento social, específicamente en las teorías de la dependencia, el desarrollismo, el marginalismo, la teoría de la modernización y otras corrientes hegemónicas de pensamiento en la región.

Las teorías del “colonialismo interno” —elaboradas en la década de los sesenta por González Casanova<sup>29</sup> y suscritas por otros autores como

<sup>26</sup> A. De Oto, A., “Introducción. Teorías fuertes: Frantz Fanon y la descolonización como política”, en W. Mignolo *et al.*, *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Buenos Aires, Del Signo, 2009, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>29</sup> P. González Casanova, *La democracia en México* [1ª ed. 1965], México, Era, 1991.

Stavenhagen—<sup>30</sup> abordan esta temática, a partir de “teorías de alcance medio”, tal y como lo expresa Portes.<sup>31</sup>

Explicaba González Casanova que el funcionamiento del colonialismo interno era muy semejante al del colonialismo internacional. En el caso del colonialismo internacional, las características coloniales se atenuaban en la metrópoli, donde era posible incluso la existencia de democracia y de igualdad, y se manifestaban de forma intensiva en la colonia, en la que predominaba el prejuicio, la discriminación y las formas autoritarias de gobierno. El paralelismo con el colonialismo interno se reflejaba en que era en las “[...] áreas de choque, en las regiones en que conviven los indígenas y los ‘ladinos’”,<sup>32</sup> donde se daban las características coloniales con mayor ímpetu. No obstante, señalaba el autor en otra parte de su exposición que el colonialismo interno se presentaba en forma de *continuum*. La definición acuñada por Stavenhagen rezaba así: “[...] el colonialismo interno es una relación estructural característica de la yuxtaposición de modos de producción correspondientes a tiempos históricos diferentes dentro del marco global del capitalismo dependiente y de la situación de subdesarrollo.”<sup>33</sup>

González Casanova vinculó la estructura internacional con la estructura interna condicionada por el fenómeno del colonialismo interno, diferenciando las tres formas en las que el colonialismo interno se presentaba.

En primer lugar, el “centro rector” o “metrópoli” “ejercía un monopolio sobre el comercio y el crédito indígena, con “[...] ‘relaciones de intercambio’ desfavorables para las comunidades indígenas, que se

<sup>30</sup> R. Stavenhagen, “Comentario”, en R. Benítez Zenteno (coord.), *Las clases sociales en América Latina* [1ª ed. 1973], México, Siglo XXI Edit. 1998.

<sup>31</sup> “La alternativa a la ‘gran teoría’ no es ‘nada de teoría’, sino conceptos que estén a un nivel de suficiente abstracción para organizar y guiar la investigación empírica, a la vez que sean lo bastante concretos como para ser modificados o refutados por la investigación misma.” (A. Portes, “La sociología en el continente: convergencias pretéritas y una nueva agenda de alcance medio”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 3, jul.-sep. 2004, p. 460).

<sup>32</sup> P. González Casanova, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>33</sup> R. Stavenhagen, *Op. cit.*, p. 281.

traducían en una descapitalización permanente de éstas.”<sup>34</sup> Esto es, desde un punto de vista económico, era a partir de la dependencia de la metrópoli que se ejercía el monopolio sobre el comercio indígena y las relaciones desiguales y de explotación.

En segundo lugar, las distintas clases sociales de la población explotaban en muy diversas y combinadas formas (feudalismo, capitalismo, esclavismo) a la población indígena.

En tercer lugar, González Casanova<sup>35</sup> distinguía que eran los indígenas, y no los ladinos, quienes padecían estas formas de colonialismo, si bien había población no indígena cuyos niveles de vida eran tan precarios como los de la población indígena. A partir del fenómeno del “colonialismo interno” surgió el marginalismo, que dividía a la sociedad en un componente dominante (español, criollo o ladino) y en otro dominado (nativo, indio, indígena) a través de la explotación de unos grupos culturales por otros, fenómenos que perviven hasta hoy.

## ETAPA CONTEMPORÁNEA

A partir de la década de los ochenta y con mayor intensidad de los noventa en adelante, se constata un renovado interés académico en la dimensión de raza/etnia como configuradora de la estratificación, relacionándola con el pasado colonial y el presente neocolonial.

En Brasil, no fue sino hasta finales de la década de los setenta que la raza y el color se vieron como un esquema clasificatorio y un principio de selección racial asociados a la reproducción de las desigualdades sociales y económicas entre brasileños blancos y negros<sup>36</sup> y ya había comenzado la década de los ochenta cuando los censos introdujeron la inclusión de categorías raciales. A partir de entonces se inició un camino hacia el reconocimiento del racismo —problema nacional grave

<sup>34</sup> P. González Casanova, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>35</sup> P. González Casanova, “Sistemas y clase en los estudios de América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, núm. 3, jul.-sep., 1978, pp. 867-880.

<sup>36</sup> R. Saldaña y X. Rambla, “Desigualdad racial en Brasil: la realidad desmiente el mito”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 3, jul.-sep., 2007, pp. 401-426.

reconocido por el gobierno de Cardoso en 1995—<sup>37</sup> y la necesidad de políticas afirmativas por parte del Estado.

En el caso de México, la *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación* se levantó en 2005 y fue elaborada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) y la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol). Se consideraron como poblaciones vulnerables a la discriminación los indígenas, las mujeres, las personas adultas mayores, las personas con discapacidad y las minorías religiosas.

En relación al “mito del origen” mencionado con anterioridad, los movimientos indígenas siguen exigiendo el respeto a la diversidad, reivindicando el pluralismo cultural como forma de convivencia e influyendo en el abandono de las ideologías integracionistas que no pretenden sino la eliminación de las diferencias y, por tanto, de las identidades heterogéneas. Entre estos movimientos destacan los de Ecuador, México y Bolivia, que han desmitificado la unidad nacional basada en la identidad mestiza, exigiendo el reconocimiento de su identidad cultural.

Se señala, por otra parte, que se ha producido un nuevo mito sobre el origen común, armónico e igualitario de los pueblos indígenas que tiende a idealizar su pasado, incurriendo en cierta forma de fundamentalismo.<sup>38</sup>

Es imprescindible rescatar las construcciones que en América Latina y el Caribe han introducido el género a partir de la década de los noventa, y de manera creciente y progresiva hasta el día de hoy. Los conceptos de *interseccionalidad* y *opresiones entrelazadas* creados por académicas afroamericanas<sup>39</sup> explican acertadamente la interacción de las dimensiones de raza/etnia, género y clase, y revelan reiteradamente que es inadecuado centrarse en las dimensiones de género, raza o clase de forma exclusiva.

La *interseccionalidad* se refiere a los sistemas vinculantes de conexión macro de tipo opresivo, como la raza, la clase y el género.

<sup>37</sup> F. Arocena, “Brasil: de la democracia racial al estatuto de igualdad racial”, *Argumentos*, 55, sep.-dic., 2007, pp. 97-115.

<sup>38</sup> E. Peredo, *Op. cit.*

<sup>39</sup> P. H. Collins, *Op. cit.*

Este modelo es el que describe que las estructuras sociales crean posiciones sociales. Por su parte la noción de *opresiones entrelazadas* describe procesos micro —a saber, la forma en que cada individuo y grupo ocupa una posición social en las estructuras entrelazadas de opresión—. Las dinámicas de clase han llegado a ser comprendidas como fenómenos de género y de clase; las dinámicas de género varían en función de la imbricación de la raza y la clase en las relaciones; y las dinámicas de raza tienen dimensión de género y de clase en sus diversas manifestaciones.<sup>40</sup>

Así, no todas las mujeres experimentan la subordinación por causa de género con la misma intensidad, ni es lo mismo pertenecer a una minoría étnico/racial siendo hombre, que siendo mujer. La raza/etnia y la clase de pertenencia tienen mucho que ver, tal y como se ejemplifica en la estructura social de sociedades cuyo origen colonial sigue caracterizándolas profundamente.

Ser mujer y ser indígena, mestiza o negra equivale, en la mayoría de los casos, a experimentar a lo largo de toda una existencia formas de discriminación social que, articuladas en la vida de una persona, vulneran de manera sistemática, profunda y permanente su calidad de vida y sus derechos humanos, proporcionando a sus posibilidades de desarrollo como ser humano un déficit que supera la simple sumatoria de las distintas opresiones.<sup>41</sup>

En las sociedades coloniales, aunque no solamente en este tipo de sociedad, el espacio doméstico y la familia son los enclaves a partir de los cuales se afincan, articulan y reproducen las relaciones de género, clase y raza/etnia, que se proyectan en los diferentes niveles de la vida social.

Las diferencias étnicas y raciales en un contexto colonial se han constituido en la médula de la organización social latinoamericana y caribeña. La persistencia de estos significados y valores en las relaciones de clases, géneros y grupos étnicos en el continente dan cuenta

<sup>40</sup> P. Dressel, M. Minkler y I. Yen, "Gender, Race, Class, and Aging: Advances and Opportunities", en M. Minkler y C. L. Estes, *Critical Gerontology: Perspectives from Political and Moral Economy*, Amityville, Baywood, 1999.

<sup>41</sup> E. Peredo, *Op. cit.*, p. 59.

de estados y sociedades neocoloniales y de colonialismos internos renovados que hallaron su apogeo durante las últimas décadas por procesos de reordenamiento, liberalización y globalización de las economías de mercado.<sup>42</sup>

## DISCUSIÓN

Las posibilidades de vinculación entre estos conceptos y las líneas de investigación en materia de ciudadanía en la región de América Latina y el Caribe son plurales. Los ejes que han sido señalados como aglutinadores de las diferentes tendencias regionales en materia de ciudadanía son, en primer lugar, las basadas en la compleja relación entre cultura y ciudadanía; en segundo lugar, las que analizan la relación entre el consumo y la cultura, y en tercer lugar, las que reflexionan sobre el déficit de ciudadanía regional.<sup>43</sup> La línea que investiga las relaciones entre la cultura y la ciudadanía sería, quizás, la que en su vinculación podría resultar más fructífera, en sus dos enfoques.

En primer lugar se encuentran las voces que reivindican la importancia de las culturas locales en el marco de la globalización cultural, entre las que figuran:

- Autores como Barbero y Ochoa<sup>44</sup> destacan, en general, la abundancia de nuevos actores comunicativos que representan la diversidad regional y local, y en particular, la presencia de “lo latinoamericano” en los medios globales.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>43</sup> A. Díaz-Tendero, “Construcciones teóricas en torno a la ciudadanía en América Latina y el Caribe”, en A. L. Guerrero *et al.*, *Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de México – UNAM / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - Miguel Ángel Porrúa, 2015.

<sup>44</sup> J. Barbero y A. M. Ochoa, “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”, en Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Caracas, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1999, pp. 111-125.

- El autor García Canclini<sup>45</sup> contrasta la agenda integradora con otra agenda, de tipo segregacionista, y que se plasma en los estudios sociológicos y antropológicos. La conclusión es que la globalización cultural no es tan homogénea como suele plantearse.
- De acuerdo con la importancia de las culturas locales, se encuentra también la reflexión de Mato<sup>46</sup> sobre la constatable “globalización desde abajo” a partir de la producción de códigos y categorías lingüísticas transnacionales, como biosfera, biodiversidad, sociedad civil, entre otras, que conforman un discurso que orienta las acciones de diversos actores alternativos, tanto de acción local como global, que se suman para responder a la globalización desde arriba liderada por los grupos transnacionales hegemónicos. Como ejemplo, menciona Mato<sup>47</sup> la respuesta que desde la academia constituyen los *Cultural Studies*, toda vez que académicos del norte y del sur, de occidente y de oriente, desarrollan líneas de trabajo que “deconstruyen” el aspecto dominante de la globalización de centros académicos estadounidenses y británicos.<sup>48</sup>
- El papel de la cultura en la construcción de la nueva ciudadanía, que Hopenhayn<sup>49</sup> valora como protagónico. Destaca el acceso difundido a información y conocimientos estratégicos como un nuevo paradigma educativo que incide en la construcción de nuevas formas de ciudadanía e invita a estudiar la ciudadanía en relación a la consecución de los derechos culturales, además de económicos y sociales. El caso de la construcción de ciudadanía indígena es escl-

<sup>45</sup> N. García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

<sup>46</sup> D. Mato, *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Grupo de Trabajo de Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1999.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> F. Vázquez, *Aproximación al debate contemporáneo de la ciudadanía en América Latina*, Proyecto América Latina Siglo XXI: Estado, desarrollo y ciudadanía, México, Centro Latinoamericano de la Globalidad (CELAG), 2004.

<sup>49</sup> M. Hopenhayn, “Industria cultural y nuevos códigos de modernidad”, *Revista de la CEPAL*, 54, dic., 1994, pp. 167-179.

recedor en tanto el eje de acción política es la identidad cultural,<sup>50</sup> como lo es el caso de la negritud.

En segundo lugar figuran las investigaciones centradas en las relaciones entre la cultura y la política, que se bifurcan, al menos, en dos direcciones —muy afines entre sí—:

- Autores como Barbero y Ochoa (1999)<sup>51</sup> destacan la relevancia de las políticas culturales como “[...] campo de lucha para revertir la exclusión por el lado de la mayor polifonía de voces en el intercambio simbólico.”<sup>52</sup>
- Por su parte, otros autores no se limitan a las políticas culturales sino que estudian también la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de la política en el campo de la ciudadanía: “[...] en la medida en que se redefine la ciudadanía sobre la base de la nueva centralidad de lo cultural en muchos movimientos de defensa y promoción ciudadana (de mujeres, de homosexuales, de negros, de indígenas), lo cultural re-emerge en lo político con mayor fuerza y vocación democrática.”<sup>53</sup>

## CONCLUSIONES

La primera conclusión que puede extraerse es que hay mucha distancia entre la experiencia del racismo y los estudios sobre racismo. Dicho de otro modo, las prácticas racistas han existido siempre, mientras que el interés por el estudio de la dimensión raza/etnia es algo reciente.

La segunda conclusión es que el proceso de independencia de Haití y la creación de la República recién estrenado el siglo XIX es un fenómeno

<sup>50</sup> Á. Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Libros de la CEPAL, núm. 79, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), 2004.

<sup>51</sup> J. Barbero y A. M. Ochoa, *Op. cit.*

<sup>52</sup> F. Vázquez, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 16.

que se adelanta a las independencias del resto del continente y un caso único en la historia universal contemporánea por tratarse de un movimiento liderado por las masas de esclavos y no por las élites criollas, como fue el caso en muchos países latinoamericanos y caribeños.

En tercer lugar, la negritud es un concepto que se anticipa a los movimientos indigenistas, en cuanto al espíritu emancipador y reivindicativo de la identidad. Asimismo, es un concepto que va más allá de la raza/etnia entendida como dimensión de la estratificación, tratándose de un concepto más “total”, más comprensivo. En este sentido, podría considerarse que el concepto de negritud se habría anticipado a los movimientos indígenas.

En cuarto lugar, la negritud incluye un componente cultural de tipo apátrida que también resulta muy novedoso —a pesar de las décadas de viaje que el concepto carga— para las teorías clásicas sobre estratificación, ya que acerca esta línea de investigación a los estudios culturales.

En quinto lugar, resulta muy interesante las posibilidades que presenta la negritud de abrazar las dimensiones de género, y quizás otras como el tipo de localidad, o incluso la clase.

En sexto lugar, resulta muy evocador comparar al colonialismo interno con la negritud. Son muy contrastantes, y situarlos frente a frente resulta muy esclarecedor de las diferentes realidades político-sociales de muchos de los países del subcontinente latinoamericano por una parte, y del Caribe insular por otro. Uno de los aspectos que más destaca en esta comparación forzada —dado que los pensadores crean conceptos para definir, comprender, categorizar los fenómenos que los rodean y que por lo tanto están entintados de todas las circunstancias históricas, políticas, sociales, económicas y culturales— es la diferente vocación de los conceptos. El colonialismo interno tiene como objetivo explicar mientras que la negritud es una propuesta para ser, para realizar, para lograr.

En séptimo lugar, llama la atención que ambos conceptos siguen vigentes: el colonialismo interno sigue dando cuenta de las sociedades neocoloniales, mientras que la negritud es un concepto que no solamente sigue siendo utilizado, sino que además es un concepto vivo y en permanente construcción. El fenómeno del colonialismo interno

señalado por González Casanova en los años sesenta es aplicable en el siglo XXI y continúa siendo un valioso instrumento interpretativo en el estudio de la estratificación social latinoamericana, mientras que importantes autores contemporáneos siguen amasando la negritud.

En octavo lugar, las posibilidades de vinculación con las construcciones latinoamericanas en materia de ciudadanía son también múltiples, especialmente las pertenecientes al eje cultura-ciudadanía.

## BIBLIOGRAFÍA

Arocena, F., “Brasil: de la democracia racial al estatuto de igualdad racial”, *Argumentos*, 55, sep.-dic., 2007, pp. 97-115.

Barbero, J. y Ochoa, A. M. “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”, en Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Caracas, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1999, pp. 111-125.

Bel, R. “Los jacobinos negros. El proceso de independencia haitiana (1789-1820)”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Profesor Carlos S. A. Segreti”*, año 10, 2010, pp. 53-72.

Bello, Á., *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Libros de la CEPAL, núm. 79, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), 2004.

Buck-Morss, S. *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.

Césaire, A., “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”, en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

Collins, P. H., *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin-Hyman, 1990.

De Oto, A., “Introducción. Teorías fuertes: Frantz Fanon y la descolonización como política”, en W. Mignolo *et al.*, *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Buenos Aires, Del Signo, 2009, pp. 15-50.

Díaz-Tendero, A., “Construcciones teóricas en torno a la ciudadanía en América Latina y el Caribe”, en A. L. Guerrero *et al.*, *Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de México – UNAM / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - Miguel Ángel Porrúa, 2015.

---

\_\_\_\_\_, *La teoría de la economía política del envejecimiento. Un nuevo enfoque para la gerontología social en México*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

Dressel, P., Minkler, M. y Yen, I., “Gender, Race, Class, and Aging: Advances and Opportunities”, en M. Minkler y C. L. Estes, *Critical Gerontology: Perspectives from Political and Moral Economy*, Amityville, Baywood, 1999.

Díaz Espinoza, R. E., “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud”, *Relaciones Internacionales*, 25, 2014, pp. 11-34.

Elguea, J., *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*, México, El Colegio de México / Centro de Estudios Sociológicos, 1988.

Gall, O., “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abr.-jun., 2004, pp. 221-259.

- García Canclini, N., *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- Gill, L., *Dependencias precarias (clase, género y servicio doméstico)*, La Paz, ACDI/COTESU, 1995.
- Gilroy, P., *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Londres, Verso, 1993.
- González Casanova, P., *La democracia en México* [18ª reimp.], México, Era [1ª ed. 1965], 1991.
- \_\_\_\_\_, “Sistemas y clase en los estudios de América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 40, núm. 3, jul.-sep., 1978, pp. 867-880.
- Hall, S., “Introducción: ¿Quién necesita identidad”, en S. Hall y P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrurto, 2003, pp. 13-39.
- Hopenhayn, M., “Industria cultural y nuevos códigos de modernidad”, *Revista de la CEPAL*, 54, dic., 1994, pp. 167-179.
- López Muñoz, R., “Antes de la Negritud: anticolonialismo, raza y nación”, en J. A. Firmin y L. J. Janvier, *IV Jornadas Caribeñas: el pensamiento anticolonial en América Latina y el Caribe* [22 y 23 de noviembre de 2012], Santiago de Chile, Universidad de Chile / Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos / Facultad de Filosofía y Humanidades, 2012.
- Marini, R. M. “Introducción: las raíces del pensamiento latinoamericano”, en R. M. Marini y M. Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana. Los orígenes*, tomo I, México, El Caballito, 1994.

- Mato, D., *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Grupo de Trabajo de Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1999.
- Mellino, M., *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- París, M. D., “Estudios sobre el racismo en América Latina”, *Política y Cultura*, 17, primavera, 2002, pp. 289-310.
- Peredo, E., *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2004 (Serie: Mujer y Desarrollo, 53).
- Portes, A., “La sociología en el continente: convergencias pretéritas y una nueva agenda de alcance medio”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 3, jul.-sep. 2004, pp. 447-483.
- Real Academia Española (RAE), *Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española* [4ª ed.], Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Rivera Cusicanqui, S. et al. (comp.), *Ser mujer, indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano / Subsecretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, 1996.
- Saldaña, R. y Rambla, X., “Desigualdad racial en Brasil: la realidad desmiente el mito”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 3, jul.-sep., 2007, pp. 401-426.
- Stavenhagen, R. “Comentario”, en R. Benítez Zenteno (coord.), *Las clases sociales en América Latina* [11ª ed.], México, Siglo XXI Edit. [1ª ed. 1973], 1998.

Vázquez, F., *Aproximación al debate contemporáneo de la ciudadanía en América Latina*, Proyecto América Latina Siglo XXI: Estado, desarrollo y ciudadanía, México, Centro Latinoamericano de la Globalidad (CELAG), 2004.

Wade, P., *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres/Chicago/Illinois, Pluto Press, 1997.

## DIRECTORIO DE COLABORADORES

*Claudia Fernanda Barrera Castañeda.* Doctora en filosofía por la Universidad Sorbona-Paris 8. Sus líneas de investigación son: filosofía francesa política contemporánea, filosofía social y estética. Ha publicado los libros: *La phénoménologie de la séduction. Eloge d'une esthétique de l'attirance* (2012) y *Puissances de la séduction. La présence poétique au monde* (2009). Se desempeña como profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad del Atlántico en Barranquilla, Colombia.

claubarrera@hotmail.com

*Gerardo de la Fuente Lora.* Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son: filosofía de la economía, y la estética y la experiencia del consumo en sociedades contemporáneas. Ha publicado “Gilles Deleuze en nombre propio”, en *Dialéctica*, año 21, 1997, y “El pensamiento económico latinoamericano”, en *Problemas del desarrollo*, número 98, 1994. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

gdfi@unam.mx

*Marcela Landazábal Mora.* Doctorante en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su tesis de maestría en estudios latinoamericanos versó sobre la inminencia, si-

tuación del paisaje cultural en Guyana francesa. Realizó estancias de investigación tanto en París, Francia, como en Cayena, Guyana Francesa.

marcela.landazabal.mora@gmail

*Edith Aurora Rebolledo Garrido.* Maestra en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Realizó su tesis de maestría sobre la estética de la resistencia en la obra del escritor haitiano Jacques Stéphen-Alexis.

aurora.rebolledo@gmail.com

*Margarita Aurora Vargas Canales.* Doctora en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son: historia socio-cultural del Caribe insular, siglo xx, y movimientos estético-literarios en el Caribe insular francófono: segunda mitad del siglo xx. Ha publicado los libros: *Del batey al papel mojado: campesinos cañeros y vida cotidiana en Puerto Rico* (2011) y *Martinica tras las huellas de la antillanidad* (2014). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Se desempeña como investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

mvargasc@unam.mx

*Juan Manuel de la Serna y Herrera.* Doctor en historia por la Universidad de Tulane, Luisiana, Estados Unidos. Sus líneas de investigación son: historia social y económica del Caribe, e historia y cultura de africanos y afrodescendientes en México y el Caribe. Ha publicado: “Migración o diáspora: los africanos y sus descendientes en Hispanoamérica”, en *Historia comparada de las migraciones en América Latina* (2013) y “Literatura e historia: la rebelión de los negros de 1612 en la ciudad de México”, en *Interculturalidad en América Latina y el Caribe* (2013). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Se desempeña como investigador de tiempo completo en el

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

dlserna@unam.mx

*Claudia Araceli González Pérez.* Doctora en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son: literatura y política en América Latina, con énfasis en Cuba. Se desempeña como profesora en el Instituto de Educación Media Superior de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

esaosa@yahoo.com.mx

*Aída Díaz-Tendero Bollain.* Doctora en América Latina contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid, España. Sus líneas de investigación son: envejecimiento en América Latina y el Caribe, y estudios de población. Ha publicado: *La teoría de la economía política del envejecimiento* (2012) y “Estudios de población y enfoques de gerontología social en México” en *Papeles de población 70*. Es candidata en el Sistema Nacional de Investigadores. Se desempeña como investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

aidadi18@prodigy.net

*Imaginarios del anticolonialismo caribeño del siglo xx*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 11 de julio de 2016 en Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V., Municipio Libre núm. 175, Nave Principal, colonia Portales, Delegación Benito Juárez, Ciudad de México. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond Pro de 11:13, 10:12 y 9:11 puntos, estuvo a cargo de Mercedes Torres. La edición, en papel cultural de 90 gramos, consta de 100 ejemplares y estuvo al cuidado de Homero Quezada Pacheco.

El presente libro indaga en los imaginarios del anticolonialismo caribeño del siglo xx. Está conformado por ocho capítulos donde, desde diferentes perspectivas disciplinarias, se aborda el tema. Todos los autores son miembros del proyecto de investigación “El pensamiento anticolonialista en el Caribe insular francófono: 1950-1982” (PAPIIT IN 401815). En la obra se trasluce cómo el Caribe, esa vasta región circundada de mar, sigue palpitando, luchando, levantándose tras huracanes y terremotos; sus escritores e intelectuales se siguen cuestionando, denunciando y construyendo estrategias de lucha. El pensamiento anticolonial sigue vigente en muchos de ellos: a veces como un susurro, a veces como un silencio; en otras ocasiones, como un grito o un estallido.

COLECCIÓN  
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ISBN: 978-607-02-8139-6



9 786070 281396

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe