



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO



Patrick Chamoiseau y Edouard Glissant, problemas y desafíos de los intelectuales
caribeños de la segunda mitad del siglo XX

Tesis para optar al grado de magíster en estudios culturales latinoamericanos

Autor: Gustavo Ramírez Torres
Profesoras guía: Lucía Stecher y Claudia Zapata

Santiago de Chile, noviembre 2014

Resumen:

Nombre: Gustavo Ramírez Torres

Profesoras guía: Lucía Stecher y Claudia Zapata

Grado académico obtenido: Magíster en estudios culturales latinoamericanos

Título: “Patrick Chamoiseau y Edouard Glissant, problemas y desafíos de los intelectuales caribeños de la segunda mitad del siglo XX”

Correo electrónico: ramirezgustavot@gmail.com

A la Nena, porque sin saber de sofisticados paradigmas o intrincadas teorías literarias, sin su apoyo incondicional no hubiese podido escribir una sola línea de esta tesis.

A Lucía Stecher, por su infinita generosidad y motivación a lo largo de toda mi vida académica. Tampoco podría imaginar esta instancia sin su inconmensurable colaboración.

Agradecimientos:

Al proyecto Fondecyt n° 1120278 titulado: “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonial en América Latina” a cargo de la profesora y directora del departamento de estudios culturales latinoamericanos de la Universidad de Chile, Claudia Zapata, junto a la co-investigadora Lucía Stecher.

Porque el valioso aprendizaje adquirido en conjunto por todos los compañeras/os y amigos/as que participamos en este proyecto ha hecho que escribir este trabajo posea esa gratificante sensación de estar contribuyendo con una tarea colectiva. Mis agradecimientos a cada uno de ellos. Estas letras quisieran abrazarlos con fuerza.

Al departamento de estudios culturales latinoamericanos en general, y particularmente a Marieta Alarcón. Sin su diligente y amable asesoría la etapa final de este proceso hubiese sido insufrible.

Desagradecimientos:

Al Estado y al mercado. Al primero por su completa ausencia, hasta este punto al menos, de mi trayectoria académica. Al segundo por su excesiva e invasora presencia. Negligencia y negocio ocultos bajo un mismo pelaje. Que esta tesis de posgrado sea un hecho insólito y excepcional desde donde provengo Es una (des)gracia que le atribuyo a ambos.

Al destruirme a mí, no hacéis sino talar en Santo Domingo el tronco del árbol de la libertad. Volverá a brotar de nuevo, sus raíces son infinitas y profundas

Toussaint L'Ouverture

INDICE:

PARTE I:

Introducción: _____	1
Prolegómenos a un pensamiento antillano: _____	5
Dimensión del huracán: historia, literatura y colonialismo: _____	9
Vociferar al sujeto: el ensayo como praxis descolonizadora: _____	12
Pensamiento, dialéctica y espacialidad Resemantización: _____	20
Desplazamiento y sustitución _____	22
Ironía: _____	24
Dialéctica del amo y del esclavo, un diagnóstico insoslayable: _____	26
Marxismo y espacialidad: _____	28
Los jacobinos negros de C. L. R. James: un recorrido por el pensamiento caribeño anticolonial: _____	32
C. L. R. James: debates con su disciplina: _____	36
Toussaint: paradigma del personaje revolucionario: _____	37
PARTE II	
Semblantes y semblanzas: _____	40
Brevísima relación del pensamiento de Glissant, desde Sol de la Conciencia a los Tratados del Todo-Mundo _____	42
Oscilación de los paisajes: del Sol a la Nieve y del Caos a la Medura: _____	44
Conclusiones: el descubrimiento de Francia: _____	49
Poética de lo Diverso, la erosión conceptual: _____	50

Tratados del todo-mundo, el autor y su tiempo: _____	58
Conclusiones Lo finisecular en Glissant: _____	61
El Discurso Antillano, o un nuevo viaje de retorno natal al país _____	64
Made in Martinica: _____	65
Economía y cultura: de la irresponsabilidad técnica a la pulsión mimética: _____	66
Lenguaje, Créole y rodeo: _____	69
Psiquis y familia: cortocircuitos liminales: _____	71
Historia y Literatura, en busca del tiempo perdido: _____	74
Sobre el papel del escritor: _____	78
Dos conclusiones y un epílogo: Glissant por Glissant, o Las Meninas en la corte del rey cimarrón: _____	79
Responsabilidad y opacidad: _____	81
Epílogo: a partir de la recepción: _____	87
Prolegómenos a Texaco: Nos proclamamos créoles: _____	88
Aimé Césaire, una tensa relación: _____	89
La novela: _____	92
El mito como militancia espacial: _____	93
Los tiempos de paja (1823-1902): De La Gran Cabaña a la En-ville: _____	99
Tiempos de madera de cajones (1903-1945): la muerte de Esternome y el nacimiento de Marie-Sophie: _____	107
Tiempos de fibrocemento (1946-1960) De la <i>En-ville</i> a Texaco: _____	115

Tiempos de hormigón (1961-1980) de Marie-Sophie a la llegada del urbanista: la consolidación de Texaco:	123
Epílogo: Resurrección... palabras finales para Texaco:	135
Conclusiones (conclusivas e inconclusas)	
Conclusivas:	136
Inconclusas:	138
Bibilografía:	140

PARTE 1

Introducción:

Escribir una tesis sobre intelectuales caribeños conserva ciertas similitudes con la apicultura. Con esto quiero decir que si uno no se acerca con todos los resguardos teóricos a los panales donde el pensamiento antillano conserva la más densa miel de sus intelectos, terminará invariablemente picado por las lancetas del extravío; presa de la embotada fiebre de la zozobra analítica. Yo por supuesto ya tengo mis ronchas. Y en esta tesis me he procurado unas cuantas más.

El objeto de análisis, por ejemplo, zumbaba por sí solo como un descontrolado enjambre de abejas rodeando la prudencia que debiese guiar al estudiante de posgrado. Éste consistía en las obras de Edouard Glissant y Patrick Chamoiseau, dos de las más importantes figuras intelectuales de la segunda mitad del siglo XX en el Caribe. Trabajos como *El discurso antillano*, escrito por el primero de ellos, o *Elogio a la créolite*, redactado en coautoría junto a audaces y precoces secuaces (me refiero a Raphael Confiant y Jean Bernabé) por el segundo, resultan piezas fundamentales para armar la escena teórica desplegada durante las últimas décadas del recién pasado siglo. Esto debido a su capacidad, tanto para reconocerse en una tradición de pensamiento caribeña, como para tensionar, objetar, complementar, matizar, o inclusive trascender el territorio de enunciación en que se inscribe aquel legado.

A poco andar comencé a adquirir consciencia de que estaba intentando practicar apicultura en calzoncillos. Y eso porque la elección de estos autores se basaba en un puñado de peregrinas certezas y tozudas intuiciones, la mayor parte de ellas extraídas a partir de cotejos con los pensadores del periodo anterior (Aimé Césaire, Frantz Fanon, C. L. R. James, George Lamming, entre otros). Eso de inmediato significaba abrir un surco diacrónico bajo los pies de los intelectuales de mi tesis, que permitiese conectarlos con un vasto y complejo cúmulo de referencias capaces de conformar un pensamiento caribeño que propendiera hacia una idea de totalidad. Para lograrlo, era necesario sistematizar algunas características que fuesen capaces de compendiar ciertos hitos reconocibles de una teoría antillana. Se trataba de justificar argumentalmente la transversalidad e inherencia de unos rasgos que fuesen inherentes a un grupo de autores representativos, para de esta forma alcanzar un semblante del pensamiento caribeño, que si bien no aspirara a ser un retrato definitivo, pudiese permitir a Glissant y Chamoiseau descansar sobre un basamento macizo y locuaz. Esto permitiría establecer

el diálogo necesario entre los autores que integraban mi objeto de análisis y los pensadores que le precedían.

Llegado a este punto me encontraba plenamente consciente de que mi tesis se encaminaba derecho a un despeñadero de aquellos que Umberto Eco exhorta a evitar en su clásico manual *Cómo escribir una tesis*, y que describe como del tipo monográfica-panorámica (32). Pero la porfía, para bien o para mal, es una doctrina observante.

Ahora, dentro de las precarias conjeturas que animaban mi objeto de estudio existía el tranquilizador fulgor de una hipótesis que fue adquiriendo nitidez en el transcurso de la investigación: Edouard Glissant y Patrick Chamoiseau representarían dos líneas de pensamiento convergentes en cuanto a la necesidad de revisar los postulados heredados del grupo de intelectuales surgidos durante la primera mitad del siglo XX, pero serían, al mismo tiempo, divergentes en cuanto a su posición frente al sustrato anticolonial que animó el filón político de aquella matriz teórica. De tal manera que, mientras el primero articula un discurso antiesencialista que rescata la preocupación de Fanon por aspirar a un horizonte que no esté signado por la racialización colonial, pero que, no obstante, prescinde por completo del carácter antagónico que define una posición que confronta el dominio metropolitano; el segundo formula una hipótesis en que, pese a no renunciar al constante celo ante los peligros que conllevan las reificaciones conceptuales, vuelve a ubicar el discurso contra hegemónico como base de la discusión en torno a la identidad antillana, concebida esta vez desde un prisma dinámico y estratégico. Es decir, es en esta no incompatibilidad entre una vertiente antiesencialista y una corriente emancipadora que propone Chamoiseau, donde reside la novedad teórica y política que presenta frente a Glissant.

Por supuesto, todo esto hacía perentorio que los primeros capítulos de la tesis estuviesen dedicados a intentar definir y contornear aquel galimatías llamado “pensamiento caribeño contemporáneo”. Ya no se trataba de una cuestión tangencial. Esclarecida la hipótesis era absolutamente imprescindible ampliar el retrato de los autores y transformarlo en un paisaje intelectual antillano. Tal como la imagen de Aristóteles y Platón recorriendo la nave abovedada de la *Escuela de Atenas* de Rafael, Glissant y Chamoiseau ocuparían el centro de la escena, pero su disposición como punto de fuga en el cuadro vendría dada por la dirección de las figuras que los circundasen en el espacio.

Una vez ahí no quedaba más que abocarse a la tarea de diseñar un retablo que reuniese un conjunto de señas de los principales intelectuales del pensamiento antillano.

De lograrse (comenzaba a descubrirlo) este ejercicio, no sólo proveería de los aparejos teóricos idóneos para comprobar mi hipótesis si no que, subrepticamente, supondría la proposición de ciertos ejes cardinales al momento de hablar de una corriente paradigmática autónoma y compleja. La constatación de esa posibilidad no dejaba de ser estimulante, a la vez que inyectaba un grado de vértigo y desasosiego. La tarea se me figuraba de pronto similar a aquella aciaga atracción que impulsa a los insectos en dirección al tubo fluorescente.

La primera parte de la presente tesis es el intento por ensayar algunos ángulos que confieran cierto nivel de sistematicidad al pensamiento antillano que comienza a despuntar a partir de la primera mitad del siglo XX. Por supuesto, cada regularidad que encuentro, cada sintonía que propongo, cada una de las analogías que establezco, son susceptibles a sus correspondientes disonancias y diferencias. Eso es porque me he propuesto intencionalmente dibujar, al menos en esta primera parte, un paisaje intelectual sin sobresaltos; premeditadamente armónico. Por lo demás, es necesario apostillar, que si mi tesis versará exclusivamente sobre este periodo, incluir las divergencias entre los autores, no modificaría el hecho de que se trata de un pensamiento que no por contradictorio deja de ser coherente, dentro de una noción dialéctica de totalidad hegeliana, aplicada para nuestra región de manera aguda por Antonio Cornejo Polar bajo el concepto de heterogeneidad y totalidad contradictoria.

En este sentido, juega a mi favor que no pretenda definir qué es el Caribe, a la manera en que otros intelectuales han intentado responder a tamaña interrogante, como es el caso de Antonio Benítez Rojo en su *La isla que se repite*, sino más bien a cómo han construido discursivamente el espacio caribeño los autores antillanos a lo largo del siglo XX.

En cuanto a la selección del corpus de obras que integrarán esta primera parte, se trata en su mayoría de textos a estas alturas clásicos. Entre ellos se encuentran los trabajos de Frantz Fanon, algunas referencias a Juan Bosch, Eric Williams, y en su gran mayoría a dos obras fundamentales que funcionarán como la columna vertebral que reciba las referencias, analogías y contrastes con otros trabajos igualmente canónicos, a lo que pensamiento caribeño incumbe. Me refiero a *Los jacobinos negros* de C.L.R James y *El discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire.

Resulta necesario referirse también al carácter heteróclito que asume la selección de autores que esta primera parte de la tesis expone. He decidido reunir un conjunto de obras representativas de lo que propongo, constituye el campo intelectual antillano, que

podiesen dar la errónea impresión de falta de rigurosidad disciplinar dada su composición altamente ecléctica. Me refiero a la comparecencia de literatos, escritores, filósofos, e incluso de un economista en el caso de Eric Williams, en la construcción de un panorama del pensamiento antillano liminal. Baste señalar la propia complicación que suscita una rotulación definitiva a la hora de encasillar la actividad intelectual de Aimé Césaire, o de Frantz Fanon, con todo y sus devaneos con el psicoanálisis, el existencialismo y el marxismo, o la propia denominación de poeta filósofo con que se ha identificado a Edouard Glissant. De todas formas, un examen más minucioso a esta heterogeneidad característica del pensamiento antillano será presentado durante el desarrollo del análisis.

Los primeros capítulos, que como se ha venido insistiendo aquí, más que introductorios poseen un cariz exploratorio, buscan definir los espacios simbólicos y epistémicos, sobre los cuales se asientan las visiones de estos intelectuales. Las conclusiones de este examen, serán retomadas durante el análisis de los autores de los que busca dar cuenta el desarrollo posterior de la presente tesis. Su análisis se encuentra dividido en varios apartados.

El primero de ellos ahonda en la temática de la identidad como eje central en el desarrollo de los pensadores caribeños de la primera mitad del siglo XX. A partir de esa indagación se revisarán una serie de disposiciones temáticas y formales recurrentes en la producción antillana, entre las cuales están: la permanente alusión a África, la persistencia de una estructura discursiva que conjuga historia y literatura en sus posiciones reivindicativas, junto a la predilección por una voz subjetiva expresada por medio del uso del ensayo.

Dentro de esa misma perspectiva de análisis se profundizará en algunas propuestas metodológicas que ayuden a interpretar y describir las estrategias más relevantes del pensamiento caribeño. Entre ellas cabría mencionar los conceptos de “desplazamiento” y “sustitución” dentro de una estratagema general de resemantización ocupada por la mayoría de los intelectuales estudiados.

Para terminar con algunos capítulos dedicados a los alcances y aportes epistemológicos que ha legado el pensamiento antillano a la teoría anti hegemónica contemporánea global. En estas últimas secciones, destaca el uso de la dialéctica como base filosófica, la reapropiación dinámica de las corrientes metropolitanas en boga, y la creación de algo que he dado en llamar “materialismo espacial”, como base de una teoría anticolonial de cuño antillano.

Prolegómenos a un pensamiento antillano

Cuando me refiero a la identidad caribeña en tanto primera traza para abordar el pensamiento que se viene desarrollando en la región a lo largo del siglo XX, no pretendo hacerlo desde una perspectiva ontológica que busque definir algo así como su *ethos* profundo ni mucho menos. Tampoco busco describir cada una de las formas en que ha venido discutiéndose la temática identitaria a modo de catálogo de alocuciones. Sin embargo, sí me preocupan una serie de cuestiones discursivas que surgen en torno a la identidad en cuanto recurso paradigmático y consuetudinario en el pensamiento antillano.

En primer lugar, me interesa la relevancia que adquiere la constante formulación de la pregunta acerca de la identidad en la gran mayoría de las obras caribeñas con las que pretendo trabajar. En segundo lugar, busco decantar ciertas constantes en los planteamientos con que los autores analizados responden aquella mayúscula interrogante, que pudiesen proveernos de una borra que sintetice sus estrategias retóricas. Por último, averiguar en líneas generales cuáles han sido las resoluciones de mayor magnitud y resonancia que lograsen ser trasladadas posteriormente al cotejo con los trabajos de Glissant y Chamoiseau.

Resolver, aunque sea a modo de glosa, este primer eslabón sobre la importancia de la identidad dentro del pensamiento caribeño, requiere de la comparecencia un tanto farragosa de una buena cantidad de obras. Eso, además de un uso excesivo de abstracciones y generalizaciones respecto a ellas, que no han pasado desapercibidas para mí en el plano argumentativo y se encuentran asumidas con indiferente estoicismo. Sin embargo, insisto en ceñirme a la premisa antes formulada, respecto al carácter basal, y no neural, de esta primera parte de la tesis. Hechas las aclaraciones correspondientes, comencemos.

Los discursos y disquisiciones enarbolados en torno a la pregunta ¿quiénes somos? poseen una larga data en el pensamiento de Latinoamérica y el Caribe. Baste recordar los ensayos que dedica Simón Bolívar al respecto, o las señeras ideas expresadas por José Martí en “Nuestra América”. A partir de esos dos ejemplos (que bien podrían ser muchos más, si pensamos en la *Raza cósmica* de Vasconcelos, o incluso en identidades conformadas a contrapelo de los discursos nacionales, en el caso de ciertas perspectivas indígenas contemporáneas) podemos adelantar un nuevo matiz acerca del concepto de identidad que buscamos definir aquí.

Me refiero al aspecto político, que es el punto en que, independientemente de la heterogeneidad y la distancia histórica de sus proyectos, convergen los autores recién referidos. Es decir, se apunta a la identidad en tanto recurso colectivo que se erige contra un “otro”, cuya amenaza, patente o latente, apremia una pronta declaración de semejanza por parte de un “nosotros”, que permita articular un relato autónomo. Por supuesto, se trata de un tipo de identidad que necesita ser secundada por un proyecto que invoca y despliega una imaginación en el mejor de los casos holística, que busca su capitalización a través de otra pregunta, consustancial con la primera acerca del origen. Ésta es: ¿qué se quiere ser?

La identidad que interesa aquí según lo dicho, es aquella relacional, fraguada al calor de la contradicción y la disputa por el poder político, donde se juega entre muchas otras cosas de orden reivindicativo, la necesidad de auto representación, tan cara a los pueblos colonizados.

La cuestión identitaria así entendida emerge como una conciencia de manifiesta aspiración revolucionaria. De esta manera, la primera mitad del siglo XX se encuentra plagada de brillantes pensadores caribeños, cuyas obras instalarán la pregunta acerca de la existencia de una identidad alternativa a la europea colonial.

A pesar de que el presente análisis soslaya adrede una profundización que dé cuenta, por ejemplo, del aspecto biográfico de los autores, es necesario pergeñar que se trata de intelectuales hombres, la gran mayoría provenientes de clases sociales ascendentes, y formados en prestigiosas instituciones insulares. Uno de los hitos que vale la pena mencionar, no tan sólo por su carácter prácticamente transversal, sino por su valoración en tanto símbolo de la identidad como fenómeno relacional (en oposición al modelo de autogeneración cartesiano e individual que pudiese rastrearse hasta el *self made man* de la cultura neoliberal) es la experiencia trascendental que sufren los autores cuando toman *contacto* con la metrópolis.

Este choque entre el occidente imaginado y el real, y su subsecuente colisión con la mirada del “otro” europeo, es el que paradójicamente provoca la visión introspectiva necesaria para plantearse la problemática de la identidad caribeña. El germinar doloroso de esta alteridad, parece ser un rasgo imposible de vadear en este derrotero intelectual.

Volviendo al tema que nos concierne aquí, es importante ponderar la magnitud del desafío. Imaginar una identidad caribeña que pudiese oponerse al relato occidental eurocéntrico, no era, ni es, una tarea sencilla. Sobre todo considerando que en el caso particular del Caribe, la historia de la superioridad metropolitana se les había inculcado

a los habitantes de las Antillas a costa del convencimiento de su propia y fatídica inferioridad. Pero que el prisionero siempre pueda, y sepa, cómo construir llaves con los barrotes de su propia jaula, da prueba de los inagotables yacimientos con que cuenta la inventiva libertaria humana.

Así fue precisamente como encararon el problema los intelectuales antillanos durante la primera mitad del siglo XX. Y es imposible no consignar el brío épico que poseen sus trabajos. Algunos de ellos acudieron a enfoques históricos, como es el caso del a estas alturas clásico libro de C.L.R. James *Los jacobinos negros*. Otros optaron por la subversión de la construcción colonizadora racializante, que recaía en la mismísima percepción de sus cuerpos, a través de una evocación del África expoliada de la memoria, como lo llevado a cabo por el proyecto de la negritud césaireana; o la interpretación económica de lo que significó el Caribe en el proceso de acumulación y expansión capitalista mundial, en el caso de Eric Williams; o incluso la apuesta por alcanzar una dimensión de independencia y singularidad estética y cultural, como se puede observar en la narrativa de George Lamming, José Lezama Lima, Alejo Carpentier, la poesía de Nicolás Guillén, la pintura de Wifredo Lam, o el trabajo antropológico de Fernando Ortiz etc.¹.

Independiente de a lo que se dedicase esta heterogénea pléyade de intelectuales, era indiscutible su determinación por conformar una identidad distintiva, muchas veces fraguada a través de una extrapolación de sus aspiraciones políticas y culturales al Caribe en su totalidad, cuando no al conjunto de pueblos subyugados bajo los tentáculos del imperialismo.

Se construía así una serie de relatos en los que la universalidad ya no venía dada por el abstruso chauvinismo o la homogeneidad esencializante y depredadora de los

¹Interesante resulta dentro de la riqueza y erudición avasalladora de los narradores cubanos, cómo a pesar de todas las diferencias estéticas y conceptuales que poseen José Lezama Lima y Alejo Carpentier, ambos coinciden en arrogarse la misión de fundar una literatura Latinoamérica. Ambos, grandes lectores e intérpretes de la occidentalidad, fundarán sus respectivos proyectos artísticos en modular esta voz tectónica de lo americano. La dimensión real maravillosa defendida por Carpentier contra la decadencia del surrealismo metropolitano en el prólogo del *Reino de este mundo* mantiene una elocuente afinidad con los postulados que Lezama Lima elabora para conceptualizar su obra. Las alusiones a la hipertelia en contraposición con la teleología ilustrada, que define una de las aristas del proyecto neobarraco del autor, o sus teorizaciones estéticas reunidas en *La expresión americana*, revelan aquel ímpetu por conformar un espacio de autonomía cultural y literaria vernácula. En el caso del escritor barbadense George Lamming trasmina una voluntad por construir a través de la experiencia rural antillana, una narrativa distintiva e identitaria, tal como lo manifiesta en el capítulo final de *Los placeres del exilio*. Mención aparte en estos proyectos literarios merece la invención de una representación de lo caribeño que integra elementos tanto metropolitanos como autóctonos (imposible no mencionar aquí la poesía de Nicolás Guillén). Sumamente relevantes en ese sentido son las coyunturas históricas y contextuales en que se sitúan las obras de estos autores. Verbigracia de aquello es el patente rescate de lo hispano en las obras de los intelectuales cubanos, frente a los movimientos intervencionistas norteamericanos.

imperios, sino por una comunión alcanzada a partir del reconocimiento de una historia transversal de abuso, explotación y opresión hacia sus respectivos pueblos. El desarrollo de estas corrientes trazó una ruta cuya consumación, para la mayoría de los intelectuales que las urdieron, concluía con la conquista de una cohesión cultural necesaria para establecer sólidas plataformas políticas en los procesos hacia una más que ansiada emancipación.

Pero no nos adelantemos. Comencemos por identificar algunas de las preguntas nodales a las que intentaban dar respuesta los intelectuales abocados a la tarea de dotar de coherencia y fisonomía al espacio antillano, tales como: ¿Qué significa ser caribeño? ¿De qué manera rescatar la memoria, (que como sabemos es el sustrato narrativo de la identidad, expresado en una especie de tautología: sabemos quiénes somos por lo que hemos sido) de los pueblos diezmados material y simbólicamente por la maquinaria colonial? Y por último, en base a la conciencia reivindicativa de aquel sistemático despojo ejercido por los imperios metropolitanos ¿qué se quiere alcanzar una vez definida aquella identidad caribeña?

Si bien es cierto que resulta imposible condensar las diversas respuestas que dieron los intelectuales antillanos durante la primera mitad del siglo XX en un solo enunciado, podemos afirmar que la constatación de la condición colonial se convierte en el eje insoslayable de cualquier posible discurso identitario. Es decir, el reconocimiento del sistema totalitario de dependencia que genera la metrópolis respecto a sus colonias, es el punto de partida donde maridan las distintas visiones de identidad de una buena parte de estos autores.

Para intelectuales como Aimé Césaire y Frantz Fanon, por ejemplo, los ejes de la identidad antillana debían trascender el espacio caribeño para articular una raíz reivindicativa profunda, histórica y espacial. A pesar de las manifiestas divergencias entre ambos, poseen sintonías palmarias en cuanto a su dilucidación del problema de la identidad. Para los intelectuales martiniqueños el lugar de África, pensado en términos tanto simbólicos como fácticos, ocupa una posición preponderante en la elaboración de un discurso que reúna a la comunidad “negra” frente a la problemática colonizadora².

² Es importante indicar el lugar que ocupó el llamado “renacimiento de Harlem” en Norteamérica como antecedente de este panafricanismo. Dentro de este último movimiento destaca la influencia del jamaicano Marcus Garvey. Pero, siendo aún más exhaustivos con los precursores de esta corriente, debiésemos mencionar aportes como el de F. M. E. Hércules, proveniente de Trinidad, quien fundó una organización destinada a congregar a la mayor cantidad de descendientes africanos sin importar donde se encontrasen, o el doctor barbadense J. Edmeston Barnes quien llegó desde Londres a Norteamérica con un proyecto similar. De igual modo la conferencia panafricanista celebrada en Inglaterra en 1900 por

De igual forma, la reflexión y discusión acerca de la misma construcción racializante de lo negro, supondrá otro hito central dentro de esta directriz de pensamiento. La esclavitud como experiencia fundacional y la continuidad de ésta por medio de mecanismos modernos de sumisión, también formarán parte de este irremisible horizonte descolonizador.

En una veta paralela se encuentra el historiador C. L. R. James. Su historia de la revolución haitiana se encuentra repleta de alusiones al momento político africano. Ya volveremos a este punto. De momento afirmemos que esta primera avanzada de intelectuales que pensaron la identidad caribeña, salieron a buscarla en el África expoliada por el cruento arrebato perpetrado por las flotas de barcos negreros impelidos por el trepidante proceso de expansión europeo.

Dimensión del huracán: historia, literatura y colonialismo

De esta manera el Caribe ha encontrado su sustrato filial en el África usurpada³. No obstante, esa relación no puede darse de ninguna otra forma más que como constatación de aquella ausencia genésica: Calibán sale en búsqueda de la dignidad arrebatada mediante el encuentro con su madre Sycorax, pero solo dos cosas conoce con certeza acerca de ella: que Próspero la ha derrotado y que ha desaparecido para siempre.

El reconocimiento en la ascendencia africana se convierte entonces en una voluntad creadora y por tanto creativa. De la misma forma en que los discursos de la memoria y la identidad se encuentran fuertemente imbricados dentro de una perspectiva política, independiente de sus fines emancipatorios, la historia y la literatura logran homologar esa conjunción estratégica en las obras de estos intelectuales. Existe, en ese sentido, para adelantar un concepto de Glissant, una constante opacidad entre estos términos.

Henry Sylvester-Williams, un abogado de Trinidad, también se convirtió en un referente importante (Hughes, 74-75). Sin lugar a dudas, todas estas expresiones se pueden encontrar embrionariamente incluso, en aquella antigua creencia extendida entre los esclavos en la cual se señalaba que el suicidio propiciaría el retorno de su espíritu a Guinea. Llama la atención de todas formas la constante presencia del Caribe en los movimientos panafricanistas. Aún antes de que el retorno a África monopolizara el imaginario de Harlem, los primeros discursos enarbolados en nombre de la liberación de la comunidad negra estadounidense que datan de 1850 apuntaban a América Central y el Caribe como destinos migratorios (107). Sin duda, este permanente diálogo podría ser un tema interesante para una futura investigación.

³ De forma similar lo ha hecho el pensamiento andino. Recuérdese la apelación, que por ningún motivo ha de considerarse anacrónica o ingenua, al comunismo inkaico de José Carlos Mariátegui: “Al comunismo inkaico –que no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas-, se les designa por esto como comunismo agrario” (40)

Historia y literatura, y la abstracción más profunda que pudiese extraerse de ambas a través de la filosofía, se encuentran hipostasiadas en el pensamiento antillano.

Esto no quiere decir que estemos frente a un modo esencialmente distinto de concebir estas disciplinas. Son más bien las circunstancias específicas que impone la dinámica colonial las que inciden en el contenido y la forma de estos discursos. De este modo, la imposición de la cultura del colonizador junto a los vivos retazos de una ascendencia desmembrada, obligan a los intelectuales caribeños a trabajar con materiales heteróclitos, fragmentarios y estratégicos.

Pareciera según esto, que la historia de los pueblos vencidos es precisamente la constante repetición de aquella derrota fundacional, creada y recreada, en busca de una restitución futura. La imagen de la catástrofe colonial como un huracán, sin perjuicio de dar un cariz “natural” al atropello colonizador, nos ayudaría a comprender mejor estas coordenadas. La tolvanera que inicia la empresa de conquista europea arrasa con los pueblos con que toma contacto. Y no es precisamente la casa de Dorothy que se trasplanta íntegra desde Kansas a Oz. Hablamos de un torbellino que depreda con inusitada voracidad los territorios por los que se desplaza. El hecho histórico que significa para estos intelectuales la usurpación a la que son sometidas las culturas precolombinas y africanas, a través de los engranajes coloniales (genocidio, diáspora, esclavitud, entre otros) constituye el vórtice aglutinante del huracán.

La idea de comunidad, o en otras palabras la cohesión política que se establece entre ambos continentes, su ligazón discursiva por así decirlo, es de índole negativa, es decir, se construye mediante la conciencia de la negación transversal infringida por la empresa colonial. Se trata más que de un ser de un padecer. Ese es el motivo por el cual la tromba destructora establece el campo de acción. Los autores se ven apremiados por tanto a pensar a partir de despojos. Deben considerar cualquier entelequia identitaria desde la nueva configuración que ha impuesto la borrasca colonizadora, y al mismo tiempo, dedicarse a la tarea titánica del demiurgo, que consiste en rescatar un detrito de pertenencia con el cual crear un estado anterior, que sea capaz de trascender hacia uno ulterior al desastre. Es decir, el intelectual caribeño debe inventar esos dos momentos difuminados, y hasta cierto punto imposibles (y necesarios al mismo tiempo) de objetualización teórica, que rodean el estallido del huracán. Estos espacios que circundan la coyuntura colonial son imaginados en aras de una restauración que suture en un proyecto político emancipatorio, aquel pasado interrumpido, con un futuro

autónomo, desde un presente en crisis⁴. Existe entonces un antes y un después que se forma alrededor de la helicoidal ascendente del huracán, desde donde el pensador antillano inmerso en el centro del torbellino intenta franquear sus límites fuera de su contingencia. Este proyectarse más allá de los extramuros de la colonización puede ser comprendido como la quintaesencia de la utopía. Es aquí donde la imaginación de la intelectualidad antillana alcanza su expresión épica. Sobre todo considerando que estamos frente a un tifón que no destruye y avanza, sino que se expande y adquiere renovados cierzos que incrementan su fuerza succionadora, llámese ésta capitalismo, imperialismo, neoliberalismo etc. La subversión de su estructura requiere cierta maña, cierto cimarroneo constante dentro de su mecanismo. Es dentro de este panorama donde historia y literatura⁵ se conjugan en medio de la sujeción que provoca la vorágine colonial. Por último, el huracán nos sirve para graficar el punto de convivencia antagónica dentro del cual se encuentran inscritos de manera desigual colonizador y colonizado. Este es el punto ineludible de encuentro, fricción y pugna, entre ambos. Y los intelectuales caribeños de la primera mitad del XX lo saben de sobra.

⁴ Es Aimé Césaire, el poeta de la negritud, quién arroja luces sobre esta perentoria síntesis que busca mancomunar pasado y futuro en un presente emancipatorio. Nuevamente, el juego entre historia y literatura posee una dimensión estratégico discursiva innegable. La intelectualidad antillana busca una identidad que proyecte políticamente su independencia, no atomizando sus demandas, sino adscribiendo su causa a un horizonte revolucionario universal. En ese sentido crear su historia pasada y su devenir independiente, es imaginar nociones de justicia para la humanidad en pleno:

Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.

Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*. (21)

Una vez más, vuelvo a hacer la apología de nuestras ancestrales civilizaciones negras: eran civilizaciones cortesas.

Y entonces, me dirán, el verdadero problema es volver a ellas. No, lo repito (...) No queremos hacer revivir una sociedad muerta. Dejemos esto para los amantes del exotismo (...) Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua” (25)

⁵ Un buen ejemplo de esto es la reflexión que hace el poeta barbadense Kamau Brathwaite, respecto al rol que juega la imaginación en la construcción de un relato identitario en el Caribe:

Mientras caminaba a lo largo de esa playa me di cuenta de que la historia que me había sido legada no me permitía heredar de ningún sentido natural del génesis. Más bien, me permitió heredar de un sentido del genocidio, lo que es muy diferente del génesis y, fundamentalmente, es su opuesto (...) Esto hizo que mi anhelo de escribir acerca de los orígenes del Caribe fuera muy grande (...) de modo que hice rebotar mis guijarros sobre el océano, haciendo florecer nuestras islas que, en mi imaginación, se movían como ballenas en el horizonte (314)

Vociferar al sujeto: el ensayo como praxis descolonizadora

Otra característica bastante transversal en estos autores, es la inclinación por un lenguaje subjetivo y literario. Y no me refiero sólo a aquellos que por su filiación poética resulta evidente que así lo hagan, como en el caso de Aimé Césaire, el mismo Glissant, Brathwaite, Walcott, Guillén, por nombrar sólo algunos, aunque capítulo aparte merecería referirse a la figura instituida del poeta filósofo extensible a toda Latinoamérica, sino también a autores como Frantz Fanon o C. L. R. James.

A mi entender, la irrupción del “yo”⁶ en la escena antillana no constituye un matiz que consuma su análisis en un asunto de mera estilística, sino que denota la profunda necesidad de conceder propiedad y agencia a una voz por largo tiempo amordazada por los bozales de la subordinación. Revisemos la función retórica que adquiere el “yo” en un texto tan provocador y notable como el de Aimé Césaire *Discurso sobre el colonialismo*:

Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea del Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyán. Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo (20).

Comencemos por lo obvio. La voz de Césaire no es templada, ni mucho menos neutral, sino más bien vociferante e inquisidora. Algo entre diatriba y arenga fulgura en su texto. Imágenes poéticas que enjuician sin tapujos ni medias tintas el salvajismo de la empresa colonial, negando rotundamente su salvoconducto civilizador, atraviesan su obra. Pero, si analizamos con mayor detención uno a uno los listones que conforman el cadalso retórico que ha compuesto el intelectual martiniqueño, notaremos cómo es que a través del estilo logra antagonizar con el tono mesurado propio de la pretendida objetividad positivista europea.

Es la impostura flemática, el donaire aquilatado y categórico del cientificismo de Renan, y la retahíla de intelectuales, que hace testificar en su obra (Carl Singer, Joseph de Maistre, Lapouge, Jules Romains, De Gourou, el padre Tempels, Mannoni, Roger Caillois, Yves Florenne, Baudelaire, Lautréamont -estos últimos a decir verdad

⁶ No olvidemos que para Roman Jakobson (1960) la función poética del lenguaje es la más cercana al sujeto.

representados como profetas de la decadencia europea, más que como cómplices de la perspectiva colonial) que se encuentra subvertida por medio de una expresividad a ultranza, que prioriza y reivindica la voz del “yo” en el ensayo, por encima de cualquier solemnidad mayestática e impersonal.

No se puede pasar por alto, a propósito de lo anterior, que Césaire se encuentra dilucidando la “localización estratégica” y la “formación estratégica” de los autores europeos respecto a los territorios colonizados, veintitrés años antes de que Edward Said sistematizara estos conceptos en su clásico *Orientalismo*. El primero de los términos que emplea el intelectual palestino a fines de la década de los setenta se refiere a la posición que asumen los autores respecto a Oriente, mientras el segundo da cuenta de la coherencia interna entre las obras que narran dicho espacio (20). De igual forma Césaire coteja las diversas voces que articulan el pensamiento hegemónico europeo. El autor exhibe de este modo una abrumadora genealogía de textos donde se naturaliza la superioridad occidental por sobre los pueblos colonizados. Hitler, quien oficia de maestro de ceremonias del irreversible proceso de decadencia en que se ha embarcado Occidente, lastra con un desfile obscuro de ilustres comensales. En este ominoso inventario de extractos que presenta Césaire, intervienen historiadores, psicólogos, cronistas, antropólogos, filósofos, sociólogos, etc. Para el poeta de la negritud el conocimiento, y la trama de discursos y posiciones que lo entrecruzan, también es un campo político en disputa. El diagnóstico es lapidario. Pero ya volveremos a ello más adelante.

De momento, regresemos al fragmento citado. Justo antes de que estalle la enumeración de injusticias con que Césaire alza la voz contra los abusos inherentes a un colonialismo cuya “misión civilizadora” resulta insostenible, señala: “Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales, de vías férreas” (20). Nuevamente, el autor manifiesta su crítica a la jerga que utiliza una modernidad instrumental ramplona, que se vanagloria de un progreso en términos cuantificantes (tecnocracia, e índices macroeconómicos hoy por hoy). Pero más importante aún, esa referencia a la palabra del “otro” europeo, aquella anticipación de Césaire al posible retruécano metropolitano, que es la interiorización de la voz falaz del colonizador, es el

preludio para que acontezca la inscripción del intelectual colonizado mediante la expresión del “yo”⁷ en la cita.

Volviendo a Césaire ¿Qué implica a nivel retórico, dentro de la dinámica colonial, la posición subjetiva que el autor adopta en el fragmento? Consideramos que lo que provoca el gesto en sí mismo, es una cisura tectónica en la relación sujeto/objeto⁸ que ha establecido el eurocentrismo (y que, como se ha dicho, el autor se encarga de develar en toda su impúdica redundancia dentro de su obra). Cuando el intelectual caribeño exclama: “Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo” no sólo está denunciando las verdaderas consecuencias de un proceso de colonización ostensiblemente abyecto, sino que se encuentra perfilando la emergencia de un futuro sujeto autónomo. Es decir, Césaire logra encarnar la voz del colonizado que no *teme*. Ha podido transgredir *el complejo de inferioridad*. Se ha erguido para proclamar su “yo” como evidencia de que no se encuentra *de rodillas*. Ha sepultado de una vez y para siempre la infame falacia de la “esencia” intrínseca del servilismo en el colonizado.

Sería un error entonces evocar en la interpretación de esta cita categorías conceptuales como las de “intelectual solidario” ni mucho menos paradojas sofisticadas como la de “si puede o no puede hablar el subalterno”. El autor ha performado un acto

⁷ Un “yo” sumamente consciente de la visión del “otro” blanco que construye su propia identidad “negra” que también trasmina el discurso del poeta afroamericano Langston Hughes, una de las principales figuras del renacimiento negro de Harlem:

Nosotros, jóvenes artistas negros que creamos, nos proponemos ahora expresar nuestros oscuros y individuales sin temor ni vergüenza. Si ello agrada a los blancos, nos alegramos. Si no, no nos importa. Sabemos que somos hermosos. Y también feos. Si ello agrada a los negros, nos alegramos. Si no, tampoco nos importa su desagrado. Construimos nuestros templos para el futuro, sólidos como sabemos debe ser, y estamos de pie en lo alto de la montaña, libres dentro de nosotros mismos. (Hughes, 49)

⁸ Existe un episodio memorable dentro de esta disputa por el “yo” dentro de la teoría caribeña. El pasaje pertenece a *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon. En él, el intelectual martiniqués discute a partir del *Orfeo negro* de Jean-Paul Sartre. Lo interesante del entredicho es que se produce en torno a una concordancia teórica. El intelectual caribeño concluye una extensa cita del filósofo francés con la siguiente frase “La negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no un fin último” (110). Lo llamativo es que una de las aristas de la propia teoría de Fanon contempla precisamente esta preocupación por trascender la negritud cesaireana hacia un estadio que supere el binomio blanco/negro colonizador. En ese sentido, el reclamo del autor antillano contra el existencialista, no es de carácter sustancial. Lo que se encuentra en disputa entonces es que Sartre se arrogue el derecho de definir el “deber ser” de la identidad “negra”. Es en la actitud del filósofo metropolitano donde radica la desavenencia entre los intelectuales. De esta forma, Fanon expone el conflicto acerca de la autodeterminación implícita en las exhortaciones contenidas en el *Orfeo negro*. Es en la perentoria necesidad de que el *sujeto* colonizado determine y construya su propia identidad donde el pensador caribeño establece la cisura con Sartre. Nada más desagradable que escuchar la frase “Ya cambiarás, muchacho; cuando yo era joven, yo también..., ya verás, todo pasa” dice Fanon. Para luego concluir: “Jean-Paul Sartre ha destruido el entusiasmo negro. Contra el devenir histórico había que oponer la imprevisibilidad. Yo tenía necesidad de perderme en la negritud absolutamente.” (111)

discursivo con profundas implicancias políticas. Me atrevería a decir que nos encontramos frente a una expresión que podría leerse como la *praxis* teórica por excelencia⁹. Aimé Césaire se nombra, existe, no es más un objeto en un discurso, sino el sujeto de su discurso. Se trata de una práctica descolonizadora por antonomasia.

Recapitemos. Hasta ahora hemos establecido la problemática identitaria como el eje gravitante del pensamiento antillano en nuestro esfuerzo por dotarlo de cierta sistematicidad. En seguida puntualizamos que esta identidad poseía un claro tinte político, marcado por una lucha manifiesta por alcanzar un horizonte emancipador. Posteriormente, propusimos que los discursos que intentan resolver la cuestión identitaria se encuentran oscilando estratégicamente entre la historia y la literatura, dada las condiciones coloniales dentro de las cuales emergen. Para luego señalar los procesos de subjetivación que adoptan los autores antillanos para pasar de la posición de objetos a la de sujetos discursivos.

Pues bien, continuando este mismo itinerario, asoma otro elemento que contribuye a develar la particular sintaxis epistémica que han trazado los principales autores caribeños. Me refiero a la predilección por el ensayo dentro del inventario general de obras producidas a lo largo del siglo XX. Entre ellas están el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire; *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon; *Los placeres del exilio* de Lamming; *Caliban* de Retamar, *El discurso antillano* de Glissant, *Nos proclamamos creoles* de Chamoiseau, Confiant y Bernabé; *La isla que se repite* de Benítez Rojo; *El retorno de las yolas* de Silvio Torres-Saillant¹⁰, solo por nombrar un puñado de ellas.

No es de extrañar que así suceda. La idoneidad de este género parece encontrarse en perfecta sintonía con algunos criterios que ya hemos enunciado con antelación. El

⁹Este concepto de “la teoría como *praxis*” alude directamente a uno de los presupuestos que vindican la importancia de la escuela de Frankfurt dentro de la teoría marxista, especialmente desde el punto de vista del pesimismo adorniano. Pues bien, no puedo restarme a la discusión en torno al manifiesto eurocentrismo que permeó la obra de éste último. La absoluta incapacidad de imaginar una perspectiva revolucionaria fuera del “espíritu absoluto” metropolitano me parece que es indiscutible en el autor, y causa directa de su impotencia frente a la correspondiente omnipotencia que observa en el desarrollo del capitalismo global. Frente a él me gusta contraponer a intelectuales como Césaire y Fanon, que por los años en que el filósofo alemán se encuentra escribiendo aquella especie de testamento que es *Mínima moralía*, se hallan radicalizando aquello que se podría entender como la teoría como *praxis* política. Por supuesto un trabajo como el que hace Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* debería incluir esta cita de un pensador coetáneo como testimonio de la pasmosa vigencia del eurocentrismo: “En lugar de esperar milagros de los pueblos precapitalistas deberían los pueblos maduros ponerse sobre aviso de su apatía, de su escaso sentido para la eficacia y los logros de Occidente.” (Adorno, 51)

¹⁰En un posible análisis comparado, que intentase una extrapolación hacia el espacio latinoamericano de esta característica, podría señalarse una riquísima tradición ensayística que incluyese a una pléyade de autores bastante heterogéneos. A saber: Rodó, Mariátegui, Cornejo Polar, Rama, etc.

primero responde a la necesidad de construir una identidad desde la precariedad que instaaura la relación colonial, es decir, a partir de una memoria truncada, dañada, o tergiversada a lo menos, por los aparatos de dominación metropolitanos. Como sabemos, el ensayo permite un tipo de composición discursiva laxa y altamente especulativa de los sucesos. Esto quiere decir que, frente los profundos hiatos que la experiencia colonial impone, la fórmula ensayística provee del puente necesario para transgredir las fronteras disciplinares, de tal manera que la interacción entre el relato histórico y el literario rellene aquellos silencios de forma eficiente. El segundo tiene que ver con lo que hemos venido diciendo acerca de la voz subjetiva con que el intelectual antillano busca romper la objetivación a la que lo ha relegado la predicación hegemónica. Ahí por cierto, también el ensayo proporciona una inmejorable plataforma textual.

No obstante, más allá de las ventajas discursivas que prodiga el ensayo a las diferentes perspectivas que integran el pensamiento antillano, existe un valor adicional, de orden epistémico, aparejado a su uso. Y es que se trata de un género filosófico por excelencia, de evidente vocación libérrima, inclinado a la suspicacia y al disenso renovador, contumaz en su impertinencia para con lo naturalizado, por tanto abierto a la posibilidad de pensar paradigmas radicalmente nuevos. Seriamente lúdico e intrínsecamente audaz, se podría decir incluso que el ensayo pertenece a otro tipo de racionalidad, ya no de orden cartesiana, o kantiana, estática y positiva, sino que expansiva y contingente, y no por eso ambigua ni mucho menos etérea.

Al rígido e impositivo damero colonial, con sus ufanos arquitectos mistificadores, el género acuñado por Montaigne viene a ser el espacio serrano donde escaparse a cimarronear. Aquel que permite el distanciamiento necesario de las estructuras opresoras y genera la instancia propicia para planificar el futuro asalto. El ensayo en ese sentido transita por diversos territorios epistémicos, entra y sale de la tradición hegemónica, para reclamar el derecho universal a la autodeterminación desde las particularidades postergadas por el proyecto expansionista europeo. Su carácter inacabado, y su constante afán por problematizar las concepciones establecidas, da la tesitura ideal para una identidad negativa, donde la pregunta jamás respondida, y no por eso, coartada en su incesante planteamiento, sobre el ser, no se detiene. El ensayo es el esbozo, pero también la estructura, de un pensamiento alternativo en ciernes, que analizaremos con detención más adelante. En él el filósofo, el poeta y el historiador, abrazan sus conocimientos hasta confundirse en una polifonía direccionada. El coro que

emana de su estridencia resquebraja la “humanidad reducida al monólogo” (41) advertida por Césaire en el discurso hegemónico.

Como ya se ha expuesto, la voz del autor permea las obras de estos intelectuales. Esto, además de todo lo dicho anteriormente, en cuanto a los alcances descolonizadores y epistémicos que alcanza la expresión en sí, les permite explicitar libremente las conclusiones y efectos que buscan despertar en sus posibles lectores.

Sorprende en ese sentido, cómo mientras buena parte de la academia metropolitana se empeña en dar una objetividad rayana al científicismo en sus disciplinas (formalismo, estructuralismo, anales históricos), las obras de los intelectuales caribeños no cejan en el afán de involucrarse políticamente en sus trabajos.

Así lo demuestra el prefacio de *Los Jacobinos Negros* escrito por C.L.R. James en 1938. Ahí el autor caribeño desliza una proclama que evidencia esta posición de compromiso, donde resultaría imposible dissociar el mundo del texto, más de cuarenta años antes de que Said¹¹ formulara aquella aleccionadora y categórica sentencia: “Al intelectual que afirma escribir únicamente para sí, o por puro afán de aprender o de hacer ciencia abstracta, no se le puede ni se le debe creer” (131):

Así es nuestra época y es éste un libro de nuestra época, imbuido de su fiebre y crispación. Y no es algo de lo que se lamente su autor. El libro es la historia de una revolución y escrito bajo otras circunstancias hubiese sido un libro diferente, pero no necesariamente un libro mejor (James 19).

De igual modo, consignamos que las primeras respuestas que la mayoría de los intelectuales caribeños plantea en torno a la cuestión identitaria, en mayor o menor medida, pasan por África. Esta presencia del continente en el imaginario insular, posee al menos dos funciones discursivas que ya han sido mencionadas de forma somera en nuestro análisis: a) establecer el principio ineluctable dentro del cual Europa alteró la conformación social de África y América a través del proceso colonizador y b) formular una estratagema política panafricana de acción.

¹¹No hay necesidad de ocultar mi profunda admiración por el trabajo teórico realizado por el intelectual de origen palestino. Quisiera agregar sin embargo, a modo de aclaración, que todas estas referencias a sus conceptos, que hasta aquí surgen a partir de un cotejo con algún pensador caribeño, enfatizando el tiempo que dista entre ellos, no está mencionada de modo alguno en contra de la originalidad de sus postulados sino que al contrario. Considero que Edward Said posee el talento y la erudición de recoger este pensamiento alternativo y capitalizarlo teóricamente de forma brillante. Con esto quiero decir, que si se pone de manifiesto la gran cantidad de años que pasaron entre las audaces formulaciones de, digamos, un Aimé Césaire o un C.L.R James, y la irrupción de Said en el panorama intelectual contemporáneo, eso se debe al evidente corte endogámico que poseen las academias y escuelas de pensamiento metropolitanas (replicadas por sus sucursales periféricas).

Pero antes de continuar, deberíamos bosquejar qué entendemos por colonización. Sobre todo considerando que el juego que hemos establecido hasta acá de identidad/emancipación, se encuentra articulado mediante una perspectiva anticolonial. Aimé Césaire arroja ciertas trazas, que a pesar de haber sido escritas hace más de setenta años, habría que concederles una pasmosa vigencia en cuanto a su enraizada matriz colonial:

Ningún país colonizador puede prodigar su civilización a ningún país colonizado (...) En un país colonial la técnica se desarrolla siempre al margen de la sociedad nativa sin que jamás le sea dada a los colonizados la posibilidad de dominarla (...) Que en lo concerniente a las funciones intelectuales, no existe país colonizado cuya característica no sea el analfabetismo y el bajo nivel de la enseñanza pública. Que en todas las colonias, y esto debido a las funciones de organización y coordinación, el poder político pertenece a las potencias colonizadoras y es ejercido directamente por el gobernador o por los residentes generales, o por lo menos está controlado por ellos (53).

Para no entramparnos en la cuestión ontológica del sentido último del colonialismo, bastará con extraer algunos principios básicos que ha de practicar la dinámica colonial para reconocer su sello¹². Primero, se trata de una situación de desigualdad y explotación sistematizada, una maquinaria de extracción total podría decirse.

De alguna forma lo que Césaire se encuentra impugnando en la cita, entonces, es el presunto horizonte progresista y civilizatorio que promete la empresa colonizadora. La imposibilidad de que esa promesa se concrete no dependerá ya de las buenas intenciones de los grupos filantrópicos¹³ o los cenáculos humanitarios que discrepan al interior de la metrópolis. La falsedad de aquel espléndido futuro (que es también la imposición de las expectativas culturales de la sociedad dominante) para Césaire se

¹² No hay dudas que un estudio pormenorizado de la colonización debiese distinguir tipos de empresas coloniales de manera mucho más acuciosa y perspicaz. Sobre todo considerando que los modos de planificación de tales campañas, sumadas al tipo de sociedad vernácula al que fueron aplicadas de manera dinámica (y no por eso menos brutal) determinaron una serie de factores seculares en esos territorios. De ahí que la colonización española con su asentamiento permanente permitiese la instauración de centros administrativos (incluida la universidad), junto a una rígida compartimentación de castas, sea bastante lejana al modelo anglosajón de explotación y monocultivo dirigido desde la metrópolis. O incluso cabría agregar la diferencia que hace notar Mariátegui entre el *pioneer* norteamericano y el conquistador español sudamericano. De todas formas estoy convencido que aquellas diferencias no hacen otra cosa que manifestar una heterogeneidad de fenómenos que no podrían entenderse sin acudir a una historia de la expansión eurocéntrica. He ahí su articulación última, desde donde se diseminan las expresiones imperiales en diversas modalidades. *La Isla que se repite* de Benítez Rojo, ha llegado a sistematizar convincentemente esta estructura de totalidad dentro del Caribe.

¹³ Véase el crudo retrato de la hipocresía del intelectual metropolitano que Césaire representa en su reescritura de *La tempestad* de Shakespeare, a través del personaje de Ariel. Esta visión peyorativa no resulta exagerada si se consideran algunos hitos, como la posición adoptada por el Partido Comunista francés ante la independencia argelina, magistralmente argumentada por Césaire en su carta de renuncia dirigida a Maurice Thorez.

encuentra determinada de antemano en la estructura interna de la institución colonial. La razón de ser de ésta es generar y perpetuar la sujeción onerosa del pueblo subyugado, aprovechando al máximo el beneficio que esta situación genera.

Pero aún si redujésemos la presencia prácticamente ubicua de la metrópolis en las Antillas coloniales a partir de la que Césaire construye su discurso, y trasladásemos sus postulados a escenarios menos evidentes como los de las naciones latinoamericanas, tendríamos que afirmar que el colonialismo interno practicado por las burguesías nacionales y los grandes capitales extranjeros se conduce de manera similar.

Hasta acá, entonces, hemos descrito ciertas cadencias propias de la rotación del pensamiento antillano durante la primera mitad del siglo XX. Sabemos que su trayectoria es elíptica pues su fin último es escapar de la sujeción colonial metropolitana, y por eso mismo es que no puede prescindir de la atracción de ese centro, que como hemos señalado, es el que ocupa la problemática colonial. Esto por supuesto, no quiere decir que los autores estén pensando en renegar del sistema, o de occidente. Ellos fueron sumamente conscientes de que formaban parte de él, un afuera en ese sentido hubiese sido de una ingenuidad que ninguno de los intelectuales destacados del periodo se permitió.

De igual forma, hemos dado señas acerca de ciertas características que esta constelación discursiva ha concienzudamente adoptado para alcanzar sus propósitos: memoria, subjetivismo, ensayo, interdisciplinariedad. Ahora es el momento de cartografiar la trayectoria argumentativa y epistemológica de este pensamiento.

Pensamiento, dialéctica y espacialidad

Resemantización

Probablemente la más interesante de las estrategias que utilizó esta primera avanzada de pensadores caribeños consistió en intervenir e invertir las estructuras hegemónicas. De esta manera el binarismo esencializante, demás está decir jerárquico, que construye la diferenciación absoluta entre sujetos blancos y negros, con Césaire y la negritud termina revirtiendo su estructura a favor del elemento anteriormente depreciado. C.L.R James en tanto, reescribe la Revolución Francesa en cuanto hito político nodal de la modernidad, para enfatizar que la verdadera emancipación de las clases postergadas se realiza a través de la rebelión de esclavos en Haití y no en el proceso europeo, que

traiciona sus potencialidades libertarias en el momento en que la burguesía asciende al poder.

Esta resemantización de la “historia universal”, así entrecomillada, resulta absolutamente excepcional, si se considera que lo que se encuentra detrás de la propuesta de James, no es tan sólo la reivindicación de la revolución haitiana dentro de la historia de los movimientos revolucionarios decimonónicos, sino más bien la convicción de que su acontecimiento se erige como el genuino instante en que la modernidad emancipadora se manifiesta en la historia universal.

Todas estas expresiones coinciden en el propósito de asumir parcialmente el relato eurocéntrico, por lo general extraído de la tradición de mayor valía para sus respectivas metrópolis. Los ejemplos son variados: la novela victoriana o de formación para los autores que provienen de las colonias británicas, el barroco, para los hispanohablantes, o si se prefiere, durante la segunda mitad del siglo XX, el postestructuralismo francés para Glissant, o los estudios culturales de Birmingham para Stuart Hall.

Pero regresemos de momento a los grandes relatos de la modernidad. Una vez integrada la narración metropolitana, fagocitada incluso, los discursos de los intelectuales caribeños proceden a invalidar su posición hegemónica mediante la usurpación de sus horizontes morales y humanos, en nombre de la ilegítima consecución de éstos por parte de la barbarie colonial. Así el maniqueo tropo “civilización barbarie” que no sólo fundamentó la pulsión occidentalizante de la mayoría de los intelectuales republicanos del XIX, sino que conformó el *leitmotiv* de la identidad eurocéntrica, comienza a ser cuestionado agudamente.

Llamaremos, a falta de una nominalización conceptual más asertiva, resemantización, a este procedimiento a través de cual los intelectuales caribeños se apoderan del acervo metropolitano y lo resignifican según sus propias inquietudes político teóricas. Con justa razón se podrá objetar la imprecisión o incluso la arbitrariedad de esta categoría. Y no podría estar más de acuerdo con esa observación. No obstante, recurriré una vez más a las garantías teóricas de la negatividad. De esta forma, dando cuenta de lo que “no es” el concepto, podremos alcanzar un mínimo grado de aserción. En ese sentido, si quisiésemos adoptar un término procedente de alguna corriente culturalista para explicar esta dinámica de apropiación, tales como “hibridez” o “transculturación” (consientes por cierto de la manifiesta disonancia que existe entre ellos) daríamos cuenta de una parte del fenómeno, pero no alcanzaríamos la dimensión política y por tanto volitiva en las obras de los autores caribeños.

De igual forma, si ocupásemos un concepto severamente político, como el de traducción en la tradición gramsciana, también estaríamos restando elementos culturales primordiales para explicar las condiciones particulares que propiciaron la escena intelectual antillana. Sobre todo pensando en la articulación entre clase y raza, con que el pensamiento caribeño amplía cualitativamente la problemática materialista. Si bien es cierto que no sería del todo arriesgado afirmar que algunas de estas perspectivas críticas pudiesen encontrarse implícitas dentro del juego de la resemantización, podemos asegurar que ésta las trasciende de forma tal, que nos enfrentamos a una nueva categoría.

Para plantear una equivalencia ilustrativa al respecto, echaremos mano de un rótulo de menor neutralidad y abstracción. Si ocupásemos el término “canibalización”, que por cierto, es ya una forma de resemantizar la consabida fórmula metropolitana con que se designó a los indígenas “hostiles” a la empresa de conquista, avanzaríamos en la develación del concepto. Conocemos de sobra la estrategia retórica europea que imagina la alteridad de las “indias occidentales” plagada de endriagos y seres fantásticos, para así deshumanizar imaginariamente una población pronta a ser esclavizada. Nadie mejor que el *Caliban* shakespeariano para ejemplificar la hegemonía de este tipo de construcciones subalternizantes. Sin duda existe un número indefinido de fórmulas para anular, invertir, o incluso reformular y actualizar este tipo de caricaturas discursivas (ciertamente las hay en esas dos direcciones). Me interesa no obstante, plantear una posible resemantización, una que acepte un aspecto del estereotipo y lo subvierta mediante una transformación radical de su base degradante en una armadura que permita no sólo abroquelarse de los ataques, sino devolver el golpe.

De este modo “canibalizar” podría ser reinterpretado como una alegoría combativa, en donde la práctica antropófaga con la que supuestamente los guerreros caribes absorben la fuerza de su enemigo, pasa a ser el significado nuclear de una estrategia contrahegemónica¹⁴. Es decir, no tan sólo se desplaza aquel sustrato del relato eurocéntrico que concluye en la representación infrahumana de las sociedades aborígenes, sino que se sustituye su preeminencia mediante la afirmación del propio canibalismo, convertido ahora en una maniobra descolonizadora ejecutada desde las categorías que la misma colonización establece. En ese sentido, se podría afirmar que el

¹⁴ Tal como nos aleccionó el manifiesto antropófago brasileño: “Pregunté a un hombre lo que era el Derecho. Él me respondió que era la garantía de ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba Galli Mathias. Lo devoré” (3)

intelectual caribeño devora los postulados metropolitanos para vigorizar su discurso descolonizador.

Desplazamiento y sustitución

La resemantización, como la entiendo, es un procedimiento que sería erróneo observar a la ligera. Se trata, por un lado, de una estratagema en la que el discurso dominante es revertido hasta anular su univocidad de sentido, subvirtiendo de paso su orden jerárquico. Es decir, ocurre un desplazamiento que desnaturaliza la condición inexpugnable del sistema (colonial en este caso) y la mistificación de los sujetos que inciden en él. Por otro, es un ejercicio hermenéutico donde la moral de los vencidos, la cultura y hasta la identidad muchas veces diezmada por los opresores, encuentra en el relato hegemónico fisuras por donde identificarse y volver a construir una narración que reivindique su figura.

En otras palabras, se realiza una sustitución de lo que llamaremos “horizontes de significado”. Entendidos estos, como aquellas ideas que: a) forman parte del núcleo duro de significantes que articulan la identidad metropolitana¹⁵, tales como la razón, el derecho, el progreso, y a partir de la revolución francesa, la promesa de una modernidad emancipadora expresada en la trinidad: libertad, igualdad, fraternidad; b) al tratarse de concepciones universalizantes, de acuerdo al carácter expansionista e imperialista de sus intereses, exceden la propia particularidad eurocéntrica, por lo tanto son susceptibles a una resemantización de sus postulados (la idea por supuesto no es nueva, y cuando afirmamos que la colonización entraña el germen de su descolonización, lo hacemos de un modo similar a como se pensó dentro del materialismo dialéctico encarnado en la resolución de la lucha de clases) y c) En razón de a) y b) permiten la articulación de territorios epistémicos comunes y por ende dialógicos dentro de los cuales disputar discursivamente la problemática colonial.

Cabría agregar que cuando hablo de sustitución, no me refiero a un simple reemplazo de elementos en una secuencia. Ya a partir del desplazamiento comienza una profunda crisis en el paradigma, pues trastorna los ejes que legitiman el orden hegemónico, que llegado el momento de la sustitución, que en este caso es donde el objeto colonizado pasa a ser sujeto descolonizador, comienza una agencia que rompe con la teleología y la

¹⁵ ¿Qué otra cosa es la *Teología de la Liberación* sino la resemantización radical de los postulados de la iglesia católica en Latinoamérica?

predictibilidad del sistema, abriendo el hieratismo del aparato colonial hacia movimientos heteróclitos y vanguardistas de pensamiento. Se podría decir entonces que para que se produzca el desplazamiento, ya se encuentra operando una movilidad dentro del aparataje de apodícticos que sostiene la legitimidad dominante, que ya no podrá ser restituida a su constitución original.

En conclusión, ambos movimientos operan dentro de una dinámica de resemantización, cuya conceptualización última, puede interpretarse como un cambio de “sentido” profundo (si es que no absoluto). Esa es la razón por la cual entendemos la resemantización como una revolución epistemológica, en tanto remece la estructura binaria y esencializante en que colonizador y colonizado existen en dos planos escindidos, diferenciados e irreconciliables. El pensamiento *reapropiado*, fractura la rigidez homogeneizadora creando vasos comunicantes que tornan dialécticos los procesos de conocimiento, comprensión y transformación del mundo.

En ese sentido, no me parece menor utilizar la significativa noción de “propiedad”, como sustrato conceptual a partir del cual se genera el movimiento antitético que propugnan estos autores. Se produce por medio de esa referencia una economía alternativa de conocimiento, donde se cuestiona de manera rotunda la apropiación exclusiva y excluyente por parte de los agentes hegemónicos de la cultura, que esta vez sí puede ser llamada universal, pues su pertenencia deja de ser privativa.

Por esa razón desde ahora en adelante resemantización y reapropiación serán conceptos que abordarán el mismo proceso. Este último designará el resultado del primero, pero para efectos del análisis operarán como sinónimos.

Nada como el título *Los jacobinos negros* para atestiguar este procedimiento de reapropiación del canon metropolitano. Creo innecesario describir cómo y por qué la revolución francesa se inscribe como el hito histórico moderno arquetípico.

Pero antes de examinar en líneas generales cuáles son las conclusiones teóricas que es posible extraer de la reapropiación como herramienta para establecer narrativas contrahegemónicas y anticoloniales, será necesario explorar ciertos recursos que componen su talle retórico.

Ironía

Una de las marcas inconfundibles en los textos de los autores caribeños consiste en cuestionar la superioridad moral con que el colonizador ha nimbado con un aura humanista, religiosa o civilizatoria sin más, sus intereses materiales en la empresa de ocupación. Esta impugnación de las ominosas expiaciones metropolitanas se consigue de múltiples formas: la diatriba, la arenga, o el contrapunto. Este último, obtenido mediante la yuxtaposición de las brutales acciones infringidas a los pueblos conquistados, luego de una de aquellas grandilocuentes bravatas de humanismo con que el imperio relata sus “proezas”. Por supuesto, en la mayoría de los casos, se trata de una combinatoria de todas estas estrategias.

Uno de los recursos que se reiteran con mayor frecuencia en las obras de los autores caribeños, y en el que me detendré un momento, es el de la ironía. Para nadie es desconocido el magnífico instrumento político que entraña este tropo, incluida su consanguínea elaboración literaria encarnada en la sátira (ahí están Swift, Voltaire, Rousseau, por nombrar a algunos clásicos del género). Podría decirse, muy someramente, que el efecto irónico, al menos aquel sobre el cual buscamos arrojar un haz de luz, se logra yuxtaponiendo dos términos visiblemente contradictorios.

Sin duda, existen dos resultados interesantes cuando el recurso lo empuña en ristre un autor caribeño. El primero es la desautorización del sustrato moral del relato occidental (desplazamiento), que permite al colonizado arrogarse a sí mismo las expectativas traicionadas por aquella espuria versión hegemónica (sustitución).

En el caso de *Los jacobinos negros* salta a la vista que aquella promesa trunca que se reinscribe en las posibilidades de los pueblos colonizados, es la de cumplir con la revolución social y las aspiraciones emancipadoras de la modernidad.

Si la distancia crítica con la narración metropolitana logra virar su curso en favor de los pueblos dominados, podemos observar cómo en segunda instancia se logra dotar de proyección y legitimidad el propio discurso subversivo. Por último, y aunque parezca obvio mencionarlo, la ironía destruye una falsa moral y propone la posibilidad de concebir un nuevo horizonte de lo “verdadero y justo”. Es decir, se trata de cierta ironía sin nihilismo, que extiende sus alas en favor de un espacio emancipador. Los ejemplos son profusos:

Los Hibbert eran colonos de las Indias Occidentales, y también comerciantes, quienes, como hemos visto, suministraban géneros de algodón y lino para África

y las plantaciones. (...) Su plantación era una de las mejores de Jamaica; “aunque siempre fue un patrón eminentemente amable- nos asegura su biógrafo-, moralmente no sentía ningún tipo de repugnancia por esta clase de propiedad”. A su muerte, dejó en depósito un fondo que rentaba aproximadamente mil libras anuales para tres o más becas de teología, a fin de alentar la difusión del criterio particular en los asuntos de religión (Williams, 76).

En el puerto, a la espera de vaciar las “empalizadas” que progresivamente iban saturándose, aguardaba el capitán en el barco negrero, con una conciencia tan cristalina, que uno de ellos, en el intervalo de una espera para enriquecer al capitalismo británico con los beneficios de otro valioso cargamento negrero, aprovechó para enriquecer a la religión británica con un himno de composición propia: “¡Qué dulce suena el nombre de Jesús! (James, 24).

Los caribes, ese pueblo considerado salvaje y bárbaro, sabían que combatiendo al lado de los franceses defendían su derecho a vivir por lo menos en dos islas, de las muchas que habían sido suyas. (Bosch, 285)

Como puede verse, el blanco obedece a un complejo de autoridad, un complejo de jefe, mientras el malgache obedece a un complejo de dependencia. Satisfechos todos” (Fanon, 81).

Dialéctica del amo y del esclavo, un diagnóstico insoslayable

Pero visibilizar el descaro de la moral metropolitana con la sonrisa rota e impotente del intelectual anticolonial no es suficiente. Otro de los rasgos que nutre el discurso del pensamiento caribeño consiste en exhibir la cruda y transversal estampa de deshumanización que genera el sistema colonial. Desfilan así grotescos retratos de una degradación social extrema, en la que colonizadores y colonizados se encuentran insertos en una abstrusa vorágine de decadencia:

Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza incluso al hombre más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la *bestia*, al ejercitarse en tratarlo como como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia*. (Césaire, 19).

Los Antillanos no tienen valor propio, son siempre tributarios de la aparición del Otro (...) Yo construyo mi virilidad sobre las ruinas de quienes me rodean (...) el antillano se caracteriza por su deseo de dominar al otro (Fanon, 174).

La mayoría de los esclavos se acomodaron a esta incesante brutalidad por vía de un profundo fatalismo y una estupidez estólida ante sus amos. “¿Por qué maltratas a la mula de esa forma?, preguntó un colono a un arriero. “Cuando no trabajo, me golpean, cuando ella no trabaja, la golpeo: es mi negro” (James, 30). Y a medida que los mulatos empezaron a presionar contra los barrotes, los blancos de Santo Domingo aprobaron una serie de leyes que por su salvajismo paranoico no tienen parangón en el mundo moderno (diríamos que hasta 1933) y apenas podrían volverlo a tener en la historia (James, 53).

No cabe duda que nuevamente Césaire exhibe una capacidad sintética excepcional cuando en su *Discurso sobre el colonialismo* propone la fórmula colonización = cosificación (20). Y no extraña que a la hora de ampliar estas retóricas anticoloniales, la voz de Memmi desde África produzca una resonancia innegable: “Veo en la opresión el flagelo mayor de la condición humana, que invierte y vicia las mejores fuerzas del hombre, tanto del oprimido como del opresor, como se verá más adelante: si la colonización destruye al colonizado, por otro lado pudre al colonizador” (18).

Es así como reapropiaciones de teorías metropolitanas vienen a contribuir a la argumentación acerca de la situación irreversible que instaura la dinámica colonial. Irónico por supuesto, es que Hegel, el filósofo alemán que ha sido utilizado para fundamentar la supremacía de la historia occidental, espíritu absoluto mediante, el mismo que observó en Latinoamérica la corrupción de la especie condenadas a jamás alcanzar la estatura de la fauna europea, ha proporcionado en la dialéctica del amo y el esclavo un cimiento teórico idóneo. Pero no quisiésemos fustigar al filósofo por sus devaneos con el imperialismo, ciertamente los autores antillanos no lo han hecho, y precisamente en su gesto por universalizar y resemantizar sus postulados, se produce la praxis que refuta la concepción privativa del conocimiento.

Sin embargo, por sobre estas referencias al hegelianismo, se podría decir que, para la gran mayoría de los intelectuales de la primera mitad del siglo XX, el sustrato teórico metropolitano predilecto fue la dialéctica¹⁶. No es difícil comprender el porqué del atractivo político que suscita esta específica arista de la filosofía occidental, si nos detenemos a considerar por un instante, algunos de los rasgos elementales de este paradigma. Plenamente consciente de la compleja trama de perspectivas que entraña la concepción dialéctica, (Hegel, Marx, Sartre, Adorno, Benjamin) intentaré aislar los elementos que contribuyen al pensamiento caribeño.

En primer lugar, la dialéctica trastorna la división maniquea entre sujeto y objeto, eliminando la primacía dada de uno sobre otro. Esto, como se observó más arriba, permite pasar a la posición de sujeto de enunciación. En segundo lugar, se trata de una visión de mundo que se construye a partir del conflicto entre contrarios. Esta base agónica de la dialéctica, no sólo permite pensar en términos de contraposición y antagonismo, lo que resulta sumamente productivo cuando se traslada el conflicto colonial a los términos de coyuntura y disputa a partir de los cuales se concibe aquella,

¹⁶ C.L.R. James incluso posee un ensayo a su haber dedicado exclusivamente a esta noción filosófica: *This thing on dialectic*.

sino que además, su estructura que incorpora al “otro” en la dinámica intrínseca de su sistema de pensamiento, se aviene con la agencia y la apropiación creativa de sus contenidos por parte de los intelectuales caribeños. ¿Quiénes sino ellos, verán encarnadas en las luchas de liberación nacional de los pueblos oprimidos, la antítesis de la ecuación colonial, y confiarán en que sus resultados generen la síntesis de todo aquello noble que pudiese ofrecer la tesis del pensamiento occidental?: “Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua¹⁷” (25) exclamará Césaire.

Por último, es un pensamiento que coloca a la historia en el centro de la reflexión filosófica. Se colige de esto que existe una concepción que privilegia el devenir y el cambio por sobre las determinaciones estáticas o metafísicas. Lo que a su vez permite articular un horizonte en constante movimiento, donde la descolonización encuentra un porvenir de realización. Dicho esto, debemos insistir en el carácter particular de esta modalidad dialéctica, puesta al servicio de las necesidades específicas de los intelectuales antillanos. Tal como todo lo que se ha venido señalando hasta ahora, no entendemos los procesos de resemantización como simples trasvasijos de contenidos, sino como cambios complejos en la estructura de los sistemas reapropiados.

Marxismo y espacialidad

En la veta materialista de la dialéctica en tanto, los autores (James, Césaire, Fanon, Williams, entre otros intelectuales que hallaron en el comunismo un ideario elemental para sus disquisiciones teóricas) observarán cómo las concepciones marxistas instauran las relaciones de poder entre clases sociales como la matriz de un pensamiento filosófico político, que ordena el mundo en categorías de adhesión o repulsión respecto a ciertos ideales humanistas emancipadores.

¹⁷Una vez más es posible verificar las sintonías que existen entre el pensamiento anticolonial caribeño y el andino. Así habla José Carlos Mariátegui al respecto:

Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo –otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres- [Mariátegui se refiere al socialismo precolombino] es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece ni vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal (72)

Una perspectiva que adquiere una distancia abismal con algunos epígonos de lo que se ha dado en llamar el “giro decolonial” a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Con extraordinaria agudeza, no sólo examinarán y asimilarán todas las provechosas perspectivas que el comunismo ofrece, ya sea en la cohesión entre explotados que el temple revolucionario demanda dentro de las sociedades subordinadas (panafricanismo), ya respecto a la comprensión del papel colonial dentro de los procesos de acumulación capitalista metropolitanos, sino que además lograrán transgredir y trascender los límites eurocentristas del marxismo ortodoxo.

A continuación intentaré explicar uno de los alcances más notables de la revisión y reapropiación de la teoría marxista por parte de estos intelectuales caribeños (imposible no mencionar al peruano José Carlos Mariátegui en el caso que quisiésemos cartografiar un mapa más amplio del pensamiento anticolonial).

Empezaré por afirmar que el materialismo histórico, o cierta lectura de éste, no posee una reflexión concienzuda sobre el espacio. Pese a esta carencia de una verdadera perspectiva espacial, subyace en él un paisajismo tácito. Este espacio sintético, fetichizado incluso, se encuentra soterrado, y al mismo tiempo sublimado. Dentro de él acontece la historia de la humanidad y por lo tanto la lucha de clases. Ese territorio quintaesenciado no es otro que occidente, o más bien cierta idea de lo occidental, que alcanza su más alto nivel de inventiva y diseño durante la época del romanticismo. Nada hay de novedoso en esto; la cuerda que amarra el idealismo hegeliano al materialismo marxista no es lo suficientemente tensa (ni extensa) como para no percibir la comba que deja el peso de la teleología en ambos proyectos.

Aquel vector europeo lineal y conclusivo de la cultura occidental, que liga casuística e inalterablemente, la antigüedad grecorromana, es decir, su invención por parte de los renacentistas, con los modernos, quienes a su vez construirían su linaje intelectual a partir de ellos, es el territorio donde la historia sucede. Lo mismo ocurrirá con los elementos judeocristianos, y todo aquello que tenga un potencial distintivo frente a las “otras culturas”: en un principio oriente y luego América (o las indias occidentales dado el caso). Todo un armazón cosificado e institucionalizado dentro del inmarcesible “tiempo” occidental.

Así las cosas, no existía razón para que los exégetas de esta tradición no proclamaran su estirpe imperial y se concibieran a sí mismos como sujetos erguidos sobre los “hombros de gigantes”, tal como una bandada de loros mirando extasiados por encima de la cabeza de una inmensa estatua de sal, cómo sucumbe una ciudad saqueada.

Es por eso que para los intelectuales caribeños el desafío consistió en utilizar el marxismo en sus múltiples aristas emancipadoras, ya para establecer estrategias de

acción frente a la ocupación colonial, ya para esclarecer su participación involuntaria al interior de los procesos de acumulación material y simbólica que conforman aquel corolario llamado modernización instrumental. Y enfatizo el verbo “utilizar”, para indicar con ello la agencia en el tenor del proyecto. Evitando así ser utilizados por los militantes partidistas metropolitanos como simples estadios intermedios en la lucha de clases europea. Césaire comprenderá con claridad esta manipulación cuando renuncie al partido comunista francés.

La mayoría de ellos reformuló de inmediato el concepto de clases sociales restringido a la situación social metropolitana, reemplazándolo por uno mucho más amplio, como ya se apuntó anteriormente, que incluía al esquema racial propio de las colonias de ultramar. Esta imbricación de las categorías de raza y clase en la adopción del marxismo, venía también aparejada de la profunda certeza que muchas de las prácticas del capitalismo más desenfrenado del XIX, habían sido puestas en práctica con anterioridad en los países periféricos a modo de ensayo:

Los esclavos trabajaban en la agricultura y su objetivo, como el de los campesinos revolucionarios en todas las latitudes, era el exterminio de sus opresores. Pero sus condiciones de vida y trabajo, hacinados por centenares en las inmensas factorías azucareras que se extienden por la Llanura del Norte, los aproximaban a un proletariado moderno más que a cualquier otro grupo de trabajadores de la época, y el levantamiento fue, por tanto, un movimiento de masas metódicamente preparado y orquestado (James, 91).

El resultado de esta exégesis crítica del desarrollo de la modernidad occidental, determina la conciencia de que es imposible concebir a Europa, tal como la conocemos, sin la contribución que genera la brutal explotación de las colonias:

En tercer lugar, Europa, que experimentó un enorme progreso de su bienestar material a instancias de su participación en la esclavitud africana. Actualmente, cuando el estudio de la esclavitud trasatlántica atrae la atención de legiones de historiadores a ambos lados del océano, ningún erudito serio se atrevería a rechazar la significación de esta diáspora africana y su papel clave en la economía trasatlántica. No siempre ha sido así” (11).

El comercio de esclavos y la esclavitud fueron el fundamento económico de la Revolución Francesa (59).

Ahora bien, este cúmulo de expresiones que modulan estos autores caribeños en su búsqueda por aquilatar la voz de una identidad que no puede pensarse a sí misma sin la mácula violenta del imperialismo y sus consecuencias, poseen una característica que podría ser el eje sobre el cual se confirma su autonomía. Si pudiésemos ser más específicos en este punto, diríamos que los intelectuales antillanos de la primera mitad

del siglo XX al menos, practican un inventivo “materialismo espacial”, es decir, un aparato epistémico atento a los particularismos de sus contextos económicos, culturales y sociales, modificando radicalmente los imperativos metropolitanos sobre los que se asentó la supremacía del pensamiento occidental .

Me encuentro incluso tentado a afirmar que todos los rasgos vistos hasta ahora responden a una propugnación del mismo principio de desplazamiento y sustitución, y por tanto remiten a una fractura de la unidad de abstracción histórica de tiempo, que posibilita la irrupción del factor espacial. Exponiendo de este modo el particularismo de las sociedades que quedan fuera de los beneficios económicos y culturales de las metrópolis imperiales.

Pensar en la ironía, por ejemplo, como un recurso que “desplaza” la supremacía moral de la empresa colonial, por medio de un cotejo contrastante con los hechos que demuestran su inescrupulosa voracidad, o la subjetividad del autor removiendo y reemplazando la voz neutra y objetivista, cuasi cartesiana del conocimiento occidental, corrobora epistemológicamente este mismo movimiento que visibiliza nuevos espacios de enunciación desde donde comprender y reelaborar los fenómenos contemporáneos a partir de una matriz original y dinámica de pensamiento.

Si estuviésemos en condiciones de entregar una respuesta al por qué los autores antillanos han conseguido este extraordinario avance en la manera de reflexionar y resignificar las categorías metropolitanas¹⁸, permitiendo la fluidez dialógica de sus postulados, tendríamos que acudir a un rasgo particular de su formación como sujetos críticos.

Cuando repasamos algunas de las principales hebras que componen la arpillera de la teoría caribeña, hallamos un impresionante listado de muñones: diáspora, esclavitud, genocidio, dominio, racismo, entre muchas otras. La mutilación de esta unidad atávica, que como ya se ha dicho, es el pasado imaginado y el porvenir a conquistar, es de cierta

¹⁸ Un pasaje que ejemplifica de forma inmejorable esta dinámica de “espacialización” corresponde a Frantz Fanon. En él sale a relucir lo mejor de su capacidad para resemantizar los aprendizajes del psicoanálisis freudiano:

Los descubrimientos de Freud no nos son de ninguna utilidad. Lo importante aquí es reinstalar este sueño en *su tiempo*, y este tiempo es aquel que contempló el asesinato de ochenta mil indígenas, es decir, un habitante de cada cincuenta; y también en *su lugar*, y este lugar es una isla de cuatro millones de habitantes en la que no se puede instaurar ninguna verdadera relación, en la que estallan disensiones por doquier, en la que dominan sin duda la mentira y la demagogia (85)

Más adelante, el brillante pensador martiniqueño concluirá, a través del estudio clínico de las manifestaciones oníricas de los traumas de los pacientes senegaleses que atiende, que “El fusil del tirador senegalés no es un pene, sino un fusil de verdad, un Lebel 1916” (87). De esta forma Fanon otorga la carnadura y la cardinalidad colonial específica a la matriz psicoanalítica.

manera una de las características que nutre la conciencia “desarraigada” del intelectual antillano. La heterogeneidad de espacios, de lenguas y cosmovisiones, donde conviven fantasmagóricamente África y la metrópolis, junto a las culturas precolombinas, los migrantes hindúes y orientales, son observadas por los autores con un natural extrañamiento, lo cual favorece sin duda la dinamización del pensamiento. Son los *Placeres del Exilio* descritos por Lamming, es decir, la distancia crítica de los procesos, y el agenciamiento libre de elementos, los que impiden la coagulación de sus perspectivas. Permitiendo así el libre flujo de su conciencia; la espacialidad expansiva de su visión.

Los jacobinos negros de C. L. R. James: un recorrido por el pensamiento caribeño anticolonial

Para terminar esta primera parte del análisis me gustaría anclar algunas de estas observaciones en una obra ejemplar del periodo que hemos estudiado. Me refiero al trabajo de C. L. R. James, *Los Jacobinos Negros* (1938). La principal razón por la que he escogido este libro, es porque a nuestro parecer, logra reunir una serie de características que es posible encontrar en casi todos los grandes textos escritos por los intelectuales caribeños durante el siglo XX, y que por tanto, lo convierten en un trabajo emblemático y arquetípico.

Sin duda, lo acontecido en la antigua colonia francesa reúne todas las características para crear una narración épica: la insurrección de una población que en poco más de una década pasó de sufrir la más ignominiosa esclavitud a promulgar su completa libertad. Proceso que culminó además con la independencia y la instauración de un nuevo estado nacional, el primero en Latinoamérica, cabría agregar. Y sin embargo, no existía hasta la publicación de James, ni siquiera un estudio que estuviese a la altura de tamaño proeza.

Los historiadores franceses, incapaces de reconocer la superioridad de sus antiguos colonizados, no hacían otra cosa más que justificar la derrota atribuyéndola a errores propios o a través de la intervención de las tropas inglesas. Como fuese, el hecho es que ninguno se atrevió a mancillar la imperecedera lección de *Roncesvalles*, donde una derrota puede ser la mejor excusa para fortalecer el espíritu nacional.

Para comenzar, llama la atención que James considere el hito haitiano como la experiencia fundacional desde la cual leer una historia caribeña donde la rebelión y la

revolución contra la dependencia colonial ocupa el centro de la lucha por la identidad. James decide además observar los eventos acaecidos en una colonia francesa y no en la Trinidad inglesa de la que proviene. Esto ya podría dar luces sobre cuáles son las magnitudes, o el grado de universalismo al que aspira el autor. Sabemos además que escribe desde una coyuntura histórica donde no solo las revoluciones sociales son una posibilidad dentro de un agitado y convulso tinglado global, sino en la que también es posible discernir dónde se encuentran repartidas las fuerzas ineluctables de un fascismo pronto a bullir de manera brutal¹⁹.

Los ojos del historiador, aunque puestos de manera general en las posibilidades revolucionarias de cualquier pueblo oprimido, se han posado, como ya se observó, en África. De cierto modo, James ha rescatado la historia de la revolución haitiana como instructivo de lucha, tal como lo hizo Frantz Fanon en *Los Condenados de la Tierra* atendiendo a la situación argelina. El historiador según esto espera posicionar su voz y su intelecto al servicio de una futura insurrección de los africanos fustigados en distintos puntos del continente. Las citas que recalcan esa dirección en el trabajo del intelectual caribeño resultan apabullantes:

Era esta inteligencia lo que se negaba a ser pisoteado, estas posibilidades latentes, las que asustaban a los colonos, como asustan a los blancos de África hoy en día. “Ningún tipo humano posee más inteligencia”, escribe Hilliard d’Auberteuil, un colono, en 1784, y su libro fue prohibido (James 33).

Toussaint se limitaba a leer su Raynal. “Sólo hace falta un jefe valiente”. Llegaría a decir más tarde que, desde el momento en que empezaron las revueltas, se sintió destinado a grandes cosas. A qué exactamente no era algo que supiese; él y sus hermanos esclavos se limitaban a contemplar cómo sus dueños se destruían unos a otros, tal como los africanos los vieron en 1914-1918 y volverán a verlos antes de que pase mucho tiempo (88).

La perspectiva de un imperialista es la explotación eterna de África: el africano es retrasado, ignorante (...) los negros de África están más adelantados, más preparados de lo que lo estaban los esclavos de Santo Domingo (345).

Y el triunfo no tendrá como resultado el aislamiento de África. Los negros necesitarán obreros especializados y profesores. El socialismo internacional necesitará las aportaciones de un África libre mucho más de lo que la burguesía francesa necesitó de la esclavitud y del comercio de esclavos. (346).

Ahora que ya conocemos las motivaciones políticas de James, es posible examinar otro tipo de resonancias en su obra.

Más allá de las necesidades contextuales que acicatean la labor del autor, existe en su apuesta una férrea confianza en las potencialidades que una revolución social desata en

¹⁹ Dos años antes (1937) Rafael Trujillo ya comenzaba a perfilar la estampa de los regímenes fascistas latinoamericanos.

la evolución de los pueblos oprimidos, y no seremos nosotros los que contradigamos tan inspiradora certeza:

No había por qué avergonzarse de ser negro. La revolución los despertó, abriéndoles los ojos a la posibilidad de obtener grandes logros, dándoles confianza y orgullo. Esa debilidad psicológica, esa sensación de inferioridad con que los imperialistas envenenan a los pueblos coloniales en todas las latitudes, todo eso había desaparecido (229).

De no haber sido por la revolución, ese extraordinario individuo y su grupo de brillantes aliados hubiesen vivido toda su vida como esclavos, al servicio de las lamentables criaturas a quienes pertenecían, contemplando descalzos y desharrapados el paso por su vida de empavonados gobernadores de segunda fila y mediocres funcionarios europeos, tal como están hoy en día en África tantos africanos de talento (248).

Subyace en esta idea de erigir la revolución como el elemento determinante de una identidad anticolonial, una de las propuestas más originales y audaces del periodo. En primer lugar se trata de un discurso identitario que se encuentra explícitamente vinculado con una *praxis*, y una bastante particular: la revolucionaria²⁰. Con esto James ha definido un “ser”, el colonial específicamente, cuya necesidad de constitución no depende de un desarrollo de conciencia abstracta en cuanto sujeto en sí (o para sí), sino que de su comprensión del sistema hegemónico como la estructura que ha objetualizado su posición dentro de una jerarquía de explotación total. Es su imperativo, por tanto, rebelarse contra ésta, puesto que asumir como propias las versiones metropolitanas respecto al devenir del sujeto en tanto entidad abstracta significaría alcanzar, ciertamente, un nivel mayor de rigor en aquella episteme, pero en ningún caso agregaría un grado más de descolonización. La revolución deja de ser así una de las múltiples posibilidades a disposición del sujeto colonizado para alcanzar su autodeterminación (e identidad), para convertirse en el único camino que asegura su consecución.

Esta idea, que será retomada como veremos más adelante por Chamoiseau, es la base de una identidad anticolonial que pondera la elucubración en torno al ser a partir del vínculo opresor que sobredetermina al sujeto colonizado. Para el autor de *Texaco*, la

²⁰En un contexto a todas luces distinto, es posible hallar una reflexión colindante dentro de los discursos emanados a partir de la revolución cubana. René Depestre, una de las voces haitianas (y caribeñas) más relevantes en el panorama intelectual de la segunda mitad del XX, es quien pronuncia un planteamiento interesante acerca de la relación entre la revolución y la identidad: “La revolución conduce al hombre hacia su centro de incandescencia, hacia sí mismo, hacia su *identidad*, hacia la integración de todos sus componentes sociopsicológicos, pero es la literatura la que nos dirá a través de qué tormentos, de qué conflictos internos se ha efectuado esta grandiosa transformación” (Dalton, Roque, René Depestre, et al. 75)

identidad posicional que debe adoptarse frente a la potencia imperial es más importante que cualquier entelequia ontológica de la existencia.

No quisiéramos decir con esto que los demás autores de la primera mitad del siglo XX no estuviesen pensando en términos similares. Sabemos con certeza que aquellos que plantearon la discusión desde un punto de vista político, en toda la amplitud y complejidad del concepto, (Césaire, Fanon, Williams, Bosch) llegaron a una conclusión homóloga.

No obstante, James ha logrado un acierto notable, porque al plantear la revolución como el condicionante, y de alguna manera la única identidad posible del colonizado en el proceso de descolonizarse, ha alcanzado una proposición dinámica (y dialéctica de paso), resolviendo anticipadamente el conflicto de la mistificación de los conceptos que será uno de las principales objeciones de la generación posterior a la suya (la de Glissant y Chamoiseau) respecto a perspectivas tales como las de la negritud cesaireana.

Para desarrollar esta idea acerca de la revolución como medio y fin de una identidad descolonizándose, es decir, en el transcurso de hacerlo, recurriré al manido pasaje de *La tempestad* de Shakespeare, donde Calibán maldice a su amo en la lengua de Próspero. Pues bien, en el acto de maldecir el aborigen se reconoce a sí mismo, creando su dialecto en oposición al de su amo; el esclavo ha resemantizado el uso específicamente ancilar con que el destronado rey europeo ha planificado su alfabetización, y le ha dado un sentido creador, impredecible y activo. Hablar para él ya no es obedecer, sino impugnar, conspirar, explorar sus posibilidades de emancipación. En los próximos capítulos de la tesis retomaremos estas perspectivas.

Concluamos esta parte ilustrando la relevancia que tenía para James el ejercicio revolucionario como práctica extrapolable a una inmensa cantidad de contextos y situaciones sociales en que se requiriere una acción organizada contra los poderes hegemónicos que ejerce la metrópolis. Así es como además de las referencias perentorias a la situación que aflige al África en la década del 30 en la cual escribe, James procura también avanzar en la universalización del mensaje revolucionario. Describe así una buena cantidad de escenarios que pudiesen ser de provecho para alccionar a los futuros movimientos de emancipación en cualquier punto del globo:

No sería la última vez en la historia en que la contrarrevolución y los bandos más opulentos de la revolución coinciden sobre una posición común a propósito del problema colonial (77).

El pueblo lo sabía, como lo sabe siempre en el curso de una revolución, y en abril de 1791 las masas parisinas pasaron una vez más a la ofensiva (82).

La propiedad y los privilegios engendran siempre crueldades mucho más feroces que la venganza de los pobres y los oprimidos. La primera tiende a perpetuar la injusticia infringida, la segunda es una pasión momentánea que no tarda en aplacarse (94).

En ningún país nadie supera a los dueños de la propiedad a la hora de agitar la bandera y reclamarse patriotas, pero sólo mientras no se toque sus posiciones: por preservarlas desertarían de su Dios, de su rey y de su país en un abrir y cerrar de ojos (134).

Su anhelo de evitar la destrucción fue el factor mismo que la desencadenó. Es el error recurrente en los moderados cuando se enfrentan cara a cara con una lucha revolucionaria (278).

Allí donde los imperialistas no encuentran desorden, lo instigan artificialmente (266).

Prohibió a los soldados que visitasen las plantaciones salvo para ver a sus padres, y aun así sólo por breves periodos de tiempo: lo atemorizaban ahora los contactos del ejército revolucionario con el pueblo, una señal infalible de degeneración revolucionaria (259).

La paciencia y la capacidad de aguante de los pobres son dos de los más poderosos baluartes de los ricos (340).

C. L. R. James: debates con su disciplina

Resulta necesario mencionar que en los múltiples niveles en los que funciona el discurso que articula James, se encuentran entreveradas otras interpelaciones. Una de las más interesantes es la disciplinaria, en que el autor cuestiona los desafíos y expectativas dentro de su propia área de estudio. Ahí además de juzgar al historiador “objetivo”, vislumbra una nueva concepción del ejercicio historiográfico en sí. En ésta, el hermeneuta que reclama toda actividad historicista, no sólo debe interpretar la historia pasada, sino que impulsar la futura. De alguna forma, estamos nuevamente en presencia del intelectual que funde historia, literatura y filosofía, siempre en aras de su objetivo descolonizador:

Las grandes personalidades hacen la historia, pero sólo la historia que les es dado hacer. Su libertad de acción está limitada por las necesidades de su entorno. Reflejar los límites de tales necesidades y la realización, completa o parcial, de todas las posibilidades: tal es el auténtico desafío del historiador (18).

Es privilegio de los historiadores el conocimiento a posteriori, cuando ya han ocurrido los hechos, y cuanto más tonto el historiador más pretende conocer (166).

¡Dejemos los argumentos retrospectivos y postmortem como territorio de caza en el que puedan hozar felizmente los profesores de estómagos satisfechos! (310).

Pero el historiador no sólo enjuicia su disciplina y el quehacer de sus contemporáneos. Decide ir aún más allá. Y no es exagerado imaginar a los historiadores europeos condenar a excomuniación sin chistar a James por hacerlo, imbuidos como estaban en la persecución estéril, y tan reveladora de la pretensión metropolitana, de criterios de objetividad absoluta por medio de anales y estructuralismos cientificistas. El historiador caribeño en cambio, imagina la historia, la reconstruye, la representa, la vuelve a descubrir en todo su estertor y paroxismo, enmienda sus falencias y la devuelve al lector restituida con vendajes y ungüentos; masajes cardiacos para oír una vez más las palpitations de la revolución: “La crítica no es suficiente. ¿Cómo debería haber obrado Toussaint? Al cabo de ciento cincuenta años de historia y del estudio científico de la revolución que iniciaran Marx y Engels, y que ampliaran Lenin y Trotski, podemos sentirnos autorizados a indicar un curso alternativo” (James, 263).

El gesto alcanza cierta belleza pasional, aquella ternura amarga y trágica que conlleva la creación artística cuando parece inmolarse en una incandescencia sublime. Ahí donde la osadía es lo convenido a pagar en busca de la trascendencia. En el momento en que comprendemos la cuota de valentía detrás del arrojo que impele a James a romper definitivamente con cualquier convención histórica, es tal vez donde el autor se transfigura un instante en Toussaint L’Ouverture.

Toussaint: paradigma del personaje revolucionario

No obstante, por encima de estas consideraciones con que James va a cada tanto repujando su obra para obtener el complejo artesonado crítico que la compone, se encuentra la figura de Toussaint como síntesis y convergencia de sus perspectivas y convicciones como intelectual caribeño.

Para el historiador, resulta primordial elevar la figura del prócer haitiano a la altura de los grandes personajes de la historia “universal” y no escatimará recursos para lograrlo (y sin duda cerraremos el libro convencidos de que el líder revolucionario da el talle). Uno de ellos consiste en equiparlo y hasta alzarlo por sobre las figuras políticas más conspicuas de la metrópolis. De esta forma operan las estrategias de “desplazamiento” y “sustitución” dentro de los procedimientos de resemantización ocupados por James:

Si Bonaparte es la personalidad más importante en Francia, Toussaint lo es en el archipiélago de las Antillas (261).

Se encontraba en una situación estrictamente comparable a la del estadista norteamericano más importante, Abraham Lincoln, en 1865: si es que en realidad esto era factible, sólo el sabría hacerlo. A Lincoln no se le permitió intentarlo. Toussaint luchó denodadamente por el derecho a intentarlo (270).

Lo mismo hará con la reivindicación del lugar que merece la revolución haitiana en los anales revolucionarios de la modernidad:

Lo que ocurrió en Santo Domingo tras la muerte de Leclerc es una de esas páginas de la historia que todo estudiante debería conocer, y ciertamente conocerá, algún día. A la guerra de liberación de los españoles contra Bonaparte, al incendio de Moscú por los rusos, mencionado en todas las relaciones de la época, se anticipó y lo superó la batalla de los negros y mulatos de la isla de Santo Domingo. Ahí están los anales. Por su voluntad de sacrificio y su heroísmo, los hombres, mujeres y niños que expulsaron a los franceses de Santo Domingo no tienen nada que envidiar a quienes han combatido por la independencia en cualquier otro lugar o en cualquier otra época. Y la razón es sencilla. Habían entendido al fin que sin la independencia no podrían conservar la libertad, y la libertad era algo mucho más concreto para uno antiguos esclavos que las vagas figuras de la democracia política francesa (328).

Lo cierto es que para James, Toussaint reunía características que lo dotaban de una singularidad ejemplar, que a ratos rozaban el mito. De todas maneras es posible entrever el sutil parangón que el historiador quiere establecer entre el contexto histórico que templó la personalidad del libertador haitiano, con la época en que *Los jacobinos negros* se escribe. Con esto James busca satisfacer sus propias expectativas acerca del provisor advenimiento de una figura similar a la de Toussaint durante el siglo XX. Y si las palabras de Raynal inspiran al líder revolucionario del siglo XIX, James espera tener un impacto similar en aquel caudillo que logre liberar a los pueblos oprimidos de su época.

Para James, sin embargo, no existe misterio al momento de descifrar su figura: Toussaint es un producto de la revolución. Al mismo tiempo, el historiador caribeño emplazado en pleno siglo XX, jamás deja de ser plenamente consciente que su responsabilidad como intelectual colonizado es convertirse en un “productor” de revolucionarios. Este principio no tan sólo se puede aplicar a la labor del propio James, sino que es extensible a todos los intelectuales antillanos quienes, son el resultado de diversas formas de colonización o neo colonización y, paralelamente, se convirtieron en artífices de sus posibilidades de descolonización.

Toussaint aprovecha las oportunidades que le ofrece la metrópolis, las domina, las comprende, las incorpora, pero todos ellos se encuentran supeditados a una finalidad intransable: la abolición definitiva de la esclavitud:

Pero lo más digno de atención es la confianza con que nada entre dos aguas al mismo tiempo. Utiliza el prestigio de su posición como general de los ejércitos del rey, pero exhorta a los negros en nombre de la libertad y de la igualdad, las palabras clave de la Revolución Francesa, y de las que la monarquía era enemiga declarada. Ninguna lo conduciría al logro de sus metas, de manera que se valía de ambas (127).

Para terminar, cabe preguntarse, por qué James ha escogido a Toussaint para protagonizar su estudio (considerando que en la revolución haitiana sobran personajes señeros). Ciertamente la sumatoria de todas sus encomiables dotes ya sería suficiente para hacer de él un personaje atractivo para protagonizar un libro histórico que, sin embargo, posee una clara vocación literaria en su expresión estética (historia y literatura mancomunadas de manera insuperable). Pero aun cuando el historiador de Trinidad relata la decadencia y el fracaso de Toussaint, puede ver en sus vacilaciones y yerros la profunda desinencia en el temple de un revolucionario que ha construido una visión compleja y completa de su contexto: “Si Dessalines podía ver con tanta claridad y sencillez era porque los vínculos que ligaban a este iletrado soldado con Francia eran extremadamente tenues. Veía con tanta claridad lo que tenía ante las narices porque no veía nada más allá. El error de Toussaint fue el error de un hombre ilustrado, no el de alguien en las tinieblas” (James, 267).

El historiador ha hecho su elección. Toussaint es el líder que ha construido un horizonte emancipador, no dando la espalda a su tiempo, sino que asumiendo sus contradicciones y poniéndolas en función de las necesidades de su propio entorno. No hay duda de que James, al rescatar la figura de Toussaint, está proponiendo una nueva interpretación de la modernidad comprendida desde los pueblos colonizados. De esta manera continua latente y transversal en los intelectuales antillanos la convicción de que los pueblos postergados están llamados a rebasar las posibilidades emancipadoras de los sistemas hegemónicos, en sus manos está hacerlo, de la misma forma en que Toussaint, hijo bastardo de una revolución francesa que termina frustrando sus fundamentos libertarios, recuperará y superará sus fuerzas emancipadoras.

En conclusión, y para terminar con esta primera parte de la tesis, *L’Ouverture* encarna un proceso dialéctico a través del cual propongo observar la propia aspiración intelectual de los autores caribeños de la primera mitad del siglo XX. Si para James uno

de los aspectos más destacados del líder haitiano radica en su capacidad de dialogar e instrumentalizar a su favor, es decir, a favor de su causa, los conocimientos metropolitanos, es posible entender cómo comprenden su tarea los mismos intelectuales antillanos respecto a sus responsabilidades en tanto autores colonizados que han comenzado, teóricamente al menos, su proceso de descolonización.

Veremos en la segunda parte de la tesis como son retomadas, anuladas, ampliadas, remozadas o problematizadas sin más, muchas de estas conclusiones por aquellos intelectuales que han podido reconocer en estos autores el punto de partida de una tradición de pensamiento caribeño sumamente complejo, y por lo mismo, fascinante.

PARTE II

Semblantes y semblanzas

Ha llegado el momento de pintar nuestras dos figuras centrales: Edouard Glissant (1928-2011) y Patrick Chamoiseau (1953). El primero, considerado una de las principales figuras del pensamiento caribeño contemporáneo, posee a su haber una exitosa trayectoria intelectual que abarca diversas disciplinas y géneros como el ensayo, la poesía, la dramaturgia, y la filosofía, además de un estilo que parece combinar todos aquellos registros. El segundo en tanto, es un destacado novelista, perteneciente al movimiento de la creolite (criollo), que ha reclamado precisamente la obra de Glissant como una de sus más reconocibles influencias.

Ambos de origen martiniqueño, poseen notorias afinidades en sus planteamientos críticos. Probablemente la más evidente de ellas, sea el quiebre con el paradigma de la negritud cesaireana como síntesis de la identidad caribeña, y el llamado a superar la categorización esencializante del negro, proponiendo en su lugar una identidad relacional y heterogénea que se encontraría dada en el mismo sustrato diverso que compone el paisaje social antillano.

No obstante, pese a todas estas ostensibles coincidencias críticas y camaraderías intelectuales que existen entre ambos, subyace un debate que añade una arista sumamente interesante a su análisis. Me refiero a la discrepancia teórica que acontece entre Glissant y Chamoiseau respecto a la proclamación de una identidad criolla, que el primero tildará de esencialista, a pesar de ser como ya se dijo, uno de los intelectuales inspiradores del concepto. La desavenencia adquiere una relevancia importante, pues enfrenta dos perspectivas que a simple vista parecen indisociables. Pero ya nos ocuparemos de ello durante el análisis de ambas perspectivas.

De momento, considero necesario, al menos esbozar, una de las posibles objeciones que se pudiesen hacer respecto a la selección de textos que integran esta investigación. Porque, con justa razón, se podría exigir cierto rigor respecto al género de los materiales escogidos para el análisis. Sobre todo considerando que ambos autores poseen novelas a su haber. Lo que haría suponer que lo más sensato sería una comparación entre narrativas. La imposibilidad de esa paridad genérica, viene dada en primer lugar por las escasas traducciones disponibles en el mercado nacional. Pero más allá de ese obstáculo concreto, existe una coherencia en el desarrollo argumental de la tesis que torna nimio

el reclamo. Puesto que la intención ha sido dibujar ciertas trayectorias en el pensamiento caribeño contemporáneo, nos interesa mucho más la articulación entre formas de expresión y aquellos contenidos transversales, que como hemos venido proponiendo, integrarían una teoría antillana, que un análisis aislado y uniforme de sus características. De igual modo la ausencia de fuentes en idioma original responde a una prioridad similar. Al tratarse de una tesis en estudios culturales latinoamericanos, el enfoque interdisciplinario exigía un rango de acción amplio, donde detenerse en las texturas específicas del lenguaje hubiese acaparado el análisis.

Por otro lado, como ya se argumentó en el primer apartado, siempre existe cierta complicación al discernir de forma categórica a qué área o disciplina corresponde tal o cual texto. Esto ocurre sobre todo si pensamos en algunas obras capitales: ¿En qué estantería, bajo qué rótulo cabría clasificar, por ejemplo, una obra como *Los placeres del exilio* de Lamming? ¿O *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon?; o incluso, en lo estrictamente literario, ¿Qué es *Paradiso* de Lezama Lima? ¿Una novela, un poema, una biografía ficcional? Y a pesar, o mejor dicho, a partir, de aquella condición ecléctica, cimarrona casi, que escapa de los compartimientos institucionales, es posible observar una congruencia temática abrumadora: la mirada del *otro* (metropolitano), la conquista de la subjetividad por medio de una expresión poética y a la vez reflexiva, la memoria histórica imposible y al mismo tiempo posibilitada por medio de la creación literaria²¹ y la descolonización como horizonte político y epistemológico.

Por último, ante la evidente asimetría entre la cantidad precaria de obras de Chamoiseau frente a las de Glissant, también habría un par de justificaciones que pergeñar. Y nuevamente resulta insatisfactorio, aunque no del todo desatinado, señalar la escasez de traducciones disponibles (tanto al español como al inglés) del más joven de los autores.

²¹Precisamente en esa característica en que se debe “imaginar” la historia, es decir, construir las narrativas, conculcadas por los aparatos coloniales, para lograr relatarse, como individuos y comunidad, es donde se producen procesos afiliativos interesantes. Hemos insistido en que la historia para estos intelectuales caribeños resulta indisociable de aquellos yacimientos de “sentido” ocultos bajo su peso discursivo, me refiero a la memoria y a la identidad. En otras palabras, la historia y la literatura son herramientas y no fines en sí mismos. Esta es, por cierto, una nueva arista que vuelve a separar la institucionalidad metropolitana y su formación de especialistas a cargo de atomizar, parcelar y aislar los fenómenos globales bajo un disciplinarismo funcional al sistema, de la heterodoxia estratégica, y por ningún motivo manierista, del pensamiento antillano. Bajo estos parámetros, es que la historia imaginada, y la imaginación historiada de los autores caribeños, ha construido una serie de alianzas y sentidos de pertenencia tales como: el hito haitiano como referencia de la posibilidad histórica de emancipación insular o la incorporación de África y América del Sur como espacios de identidad y resistencia. Evidencias de esto hay en la obra de Martí, Césaire, Glissant, C. L. R. James, Roberto Fernández Retamar, por nombrar sólo algunos.

No obstante, la verdadera pertinencia de los títulos se encuentra en consonancia con los criterios estructurales de la tesis. Poder contar para el desarrollo de esta tesis con un manifiesto, como es el caso de *Nos proclamamos créoles*, escrito por Chamoiseau, junto a Raphael Confiant y Jean Bernabé, dos escritores martiniqueños, y *Texaco*, la obra que lo consagra como novelista, cumple con unos cuantos requerimientos esenciales para, en primera instancia, delimitar, y a continuación posibilitar, tanto los diálogos como los asedios al trabajo de Glissant.

El primero de ellos da cuenta de los aspectos que vinculan a ambos autores. Es por eso que un texto de la magnitud de un “manifiesto” que, como sabemos, se caracteriza por comprometer una militancia con un proyecto definido y defendido por quienes estampan su firma en él, permite dilucidar qué tipo de relación existe entre Chamoiseau y Glissant.

Anticipemos de momento, que el concepto nodal que guía la declaración de principios proclamada en el texto es el de *créole* acuñado por el mismísimo Glissant. Esto ya arroja indicios del carácter tutelar que asume el segundo respecto al primero. Ahora bien, en esa misma línea *Texaco* es, y esto se abordará en extenso en el análisis de la novela, una obra que está planificada a partir de la lectura atenta del *Discurso antillano* de Glissant. Esta extracción de aquellos postulados considerados relevantes para Chamoiseau ha, involuntariamente tal vez, resuelto algunos importantes vacíos en la teoría de su mentor. Por supuesto, esto será analizado con posterioridad en el desarrollo de la tesis. Antes será necesario describir minuciosamente los principales lineamientos teóricos que transmite el trabajo de Edouard Glissant.

Brevísima relación del pensamiento de Glissant, desde *Sol de la Conciencia* a los *Tratados del Todo-Mundo*

Adentrarse en el pensamiento de Edouard Glissant demanda una conducta temeraria por parte de quien incursiona en su investigación. Territorio conceptual tan exuberante como imprevisible, pareciera que su obra está construida con materiales incandescentes, como si estrépitos volcánicos recorriesen abruptos su discurrir teórico.

Pero no quisiera que las imágenes evoquen tosquedad, mucho menos una estridencia telúrica exotizante. Por el contrario, el autor es un hacedor de magníficas filigranas críticas. Es por eso que un “brevísimo” recorrido por su trabajo, resulta un fracaso asumido. No obstante, proponer una panorámica de ciertos episodios en su carrera

intelectual, preludiará la profundización de la que, para los fines de la presente tesis, es su obra más significativa: *El discurso antillano* (1981).

Ya desde *Sol de la conciencia*²² (1956) ciertamente una obra temprana en su producción, Glissant perfila algunas preocupaciones, que con el tiempo irán adquiriendo posiciones basales en su trabajo. Del mismo modo, el estudio formal de este texto, permite vislumbrar el itinerario estético que definirá su particular estilo.

A medio camino entre la colección de ensayos y el poemario, a nivel estructural, *Sol de la conciencia*, presenta un trazo que será distintivo en la trayectoria del autor. Glissant serpentea por aquellos formatos discursivos, sin descuidar, y más bien enfatizando, el espacio de enunciación común entre ambos: la expresión subjetiva. Ya desde el comienzo esta doble referencia sirve al discurso del autor para cubrir dos flancos que desarrollará a lo largo de su vida intelectual. La primera de ellas, la del ensayo, responde a la preocupación por continuar indagando acerca del problema de la identidad y sus posibilidades de emancipación, y complementariamente, seguir examinando la colonización en tanto fenómeno transversal y vigente.

Es a esa necesidad a la que acude la reflexión ensayística del autor, cuya lucidez y precisión permiten diseñar un cúmulo de perspectivas y dispositivos críticos que llamaré el “diagnóstico de la situación antillana”. El segundo de estos flancos, es el que ayudará a practicar una dilucidación negativa del diagnóstico. Para el autor será la poesía la que desempeñe el rol de relativizar las conclusiones (se trata de un atisbo al concepto de *opacidad* que trabajará en sus futuras obras). Me explico. Si el ensayo es el portador de la inteligibilidad del diagnóstico, Glissant superpone la poesía sobre él para, en cierta medida, difuminar los resultados que pudiesen entrapar su pensamiento en las fórmulas homogeneizantes del eurocentrismo hegemónico. Al *Ser* metropolitano de la “modernidad instrumental” y colonizadora, aquel del determinismo y el positivismo

²² La palabra Sol (*Soleil*) en el título de la obra de Glissant, es un recurso polisémico bastante extendido en los escritores francófonos caribeños. Así lo atestiguan trabajos como *L'isolé soleil* (1981) del guadalupeño Daniel Maximin, o *Compère general soleil* (1955), o *Mère solitude* (1983) de los haitianos Jaques Stéphen Alexis y Emile Ollivier respectivamente. Su recurrencia proviene de la aliteración poética de sonidos en lengua francesa cuya alusión propicia una serie de significados que aluden a la reflexión sobre la condición antillana: “sol”, “soledad”, “ser”, “aislarse”, “isla”. En lo concerniente a la obra de Glissant, el “sol” homologado a la plenitud del “ser”, es decir, el “soy” del autor, busca restituir al hablante en el “centro” de su experiencia existencial. Esta preocupación retoma aquella necesidad por nombrarse, y de esa manera conquistar el espacio subjetivo negado por la coyuntura colonial, llevada a cabo por los pensadores analizados en la primera parte de la tesis.

imperial, el autor le opondrá el *Soy, Siendo*, de la indeterminación lírica²³. De esta forma, Glissant inocula una interdicción en su obra, en donde acepta e incorpora ciertos elementos de los pensadores caribeños anteriores, para posteriormente prohibir otros que considera deben ser trascendidos. Así es como intentará, de un lado *continuar* el legado ensayístico de sus predecesores (Césaire, Fanon), aprovechándolo en cuanto herramienta discursiva para discernir los desafíos que instalan las nuevas dinámicas coloniales, y de otro, *romper* con los trasuntos cercanos a matrices eurocéntricas, tales como la negritud, que pudiesen perpetuar peligrosamente un pensamiento que repitiese las infames fórmulas binarias y esencializantes del occidente hegemónico.

Este último efecto, que rompe los puentes entre el diagnóstico y una racionalidad resolutiva temerosa de reactivar los paradigmas que profundicen los errores occidentales, el autor se lo ha encomendado a la poesía:

No hay arte que tenga tanto que ver como la poesía con el trayecto apocalíptico del conocimiento humano. No hay arte que necesite tanto hallarse en la suma vigilia del saber. No hay arte que pueda en mayor medida recibir el mandato de franquearle al hombre esa razón de todas las cosas que sublimará la razón (53)

Oscilación de los paisajes: del sol a la nieve y del caos a la medida

“Desde la dilucidación del caos hasta la ilustración de la medida, es larga la distancia que establecen primero la lenta aproximación del saber y, luego, el sordo penar del sufrimiento. El poema tras el poema pavimenta de logros momentáneos esos itinerarios que todos recorreremos en nuestro fuero interno para aprender para siempre jamás” (29)

Edouard Glissant

Sol de la Conciencia comienza con una advertencia inusual: “Vengo de la Martinica (...) y resido en París; y llevo, pues, más de ocho años comprometido **en una solución francesa (...)** **Caso este individual a más no poder, por el que nadie debe regirse, de forma más general, para fines diversos**” —el destacado es mío— (15). Recojo esta cita, porque nos ayuda a comprender desde qué espacios simbólicos germina la teoría de Glissant. Esto por cierto, sin ánimo de activar un aparato hermenéutico que postule algún determinismo ineluctable en su obra. Muy por el contrario, concibo el trabajo de un autor a través del tiempo, no como una sumatoria lineal de procedimientos (ni como acumulación ni como ecuación), mucho menos en aquellos escritores cercanos a las

²³Entendida esta oposición siempre desde una perspectiva dialéctica, pues ambas fuerzas se encuentran enfrentadas al interior de su obra. De lo contrario la polarización entre ellas se daría de forma maniquea y especular.

últimas décadas del siglo XX. Sobre todo considerando como la agudeza crítica en este periodo logró que en ocasiones la suspicacia aguijonara incluso sus propios métodos. En ese sentido prefiero observar el desarrollo de sus carreras como un todo orgánico, complejo, con *continuidades* y *rupturas* al interior de sus obras.

No obstante, a pesar de esta aleatoriedad, impredecible en ocasiones, del pensamiento en su devenir, ya se trate de un poeta, un filósofo, o de un intelectual sin más, siempre es posible trazar un pequeño cosmos conceptual dentro del cual, filiaciones y afiliaciones al decir de Said, componen las particularidades de su perspectiva. Estas verdaderas cosmogonías del pensamiento poseen intrincadas peregrinaciones: planetas gravitantes, satélites que los circundan y refractan la luz de “antiguos” astros mayores sobre su superficie; la irrupción o agonía de pequeñas estrellas; meteoritos que fulguran un par de segundos y luego se extinguen irremediabilmente, y elipsis que descentran recorridos que en algún momento parecieron necesarios pero que más tarde revelan sus límites, obligando a calcular nuevas órbitas. El pensador es, en ese sentido, al mismo tiempo, astrónomo y astronauta de su propio espacio intelectual.

Ese es el motivo por el cual resulta interesante observar cómo comienza Glissant a disponer los aparejos teóricos que le ayudarán a explorar las disquisiciones que va ensayando acerca de los problemas que le interesa resolver. Quizás con autores como él, al igual que con toda una generación de intelectuales que acudieron a presenciar la crisis de la modernidad, e intentaron, a partir de sus escombros ensayar nuevas estructuras (o de una vez por todas eliminar la idea de “estructura”), se exacerbe el intento por desplegar fórmulas y conceptos inéditos. Particularmente en Glissant es notorio este afán por extremar la profusión de categorías en cada publicación.

Dos son las circunstancias que indica el autor en la cita en las que vale la pena detenerse. La primera es que se encuentra empeñado en “una solución francesa” para el problema de la identidad. Para consecutivamente, impugnar la posibilidad de extrapolar esta “solución” a cualquier otra experiencia que no sea la suya. Esto quiere decir que ha decidido secundar la expectativa de resolución, por una esterilización de sus alcances, mediante la advertencia del carácter intransferible de la búsqueda. Lo que por un lado nos indica cierta resistencia a fraguar explicaciones totalizantes, y del otro, invita tácitamente al lector a explorar sus propias instancias de descubrimiento personal. Podemos comenzar a definir por medio de estas consideraciones el carácter situado del pensamiento de Glissant. En ese sentido, llama la atención el énfasis metropolitano que

entraña esta “solución francesa”, que es el espacio a partir del cual el autor ha decidido reflexionar(se): “Y, por otra parte, no puedo negar que una parte entera de mí mismo, la más árida y, al mismo tiempo, la más fácil de labrar, está aquí, en París, en donde supe de tantos otros rostros del conocimiento” (69). Constatemos más adelante, cómo Chamoiseau ha avanzado en una solución antillana, al posicionar a la *En-ville* (ciudad martiniqueña) como el eje desde el cual comenzar a dilucidar la identidad caribeña.

Para ser justos, la antillanidad aún no se presenta como un problema central y nítido en este trabajo de Glissant. Su presencia es más bien tangencial, cuando no derechamente complementaria. Parece ser que la procedencia caribeña aquí, es uno más de los recursos que inciden en la búsqueda de un estilo y una figura plenamente distinguible por parte del autor. Aun así, esta identidad, en primera instancia tan personal como poética: “y soy así el etnólogo de mi persona” (24) comenzará a evidenciar visos que indican una incipiente comprensión de cuán preponderante será la cuestión antillana dentro de esta expedición emprendida hacia los territorios de su propia conciencia como creador. Posteriormente su obra retomará y vindicará este espacio de reflexión, cuyo resultado formará parte de sus textos más destacados y brillantes.

Pero si nos atenemos a la lectura de este trabajo en particular, ubicado dentro de las realizaciones tempranas de Glissant, descubriremos la importancia de la metrópolis y sus símbolos, en el imaginario del autor. Tal como el grueso de intelectuales mencionados en la primera parte de esta tesis, la experiencia del viaje a las entrañas de Europa será determinante para él. La nieve y el invierno, por ejemplo, constituyen visiones exquisitas, sublimes, capaces de despertar gélidas letanías en su temperamento poético, tanto así, que parecen sosegar el filo de tórridas cavernas interiores, convirtiéndolas en gráciles e inofensivas estalactitas:

Vuelvo a la experiencia dicha de la nieve (...) Tal es para mí la nieve: una iluminación (al fin está a mi alcance el invierno), una abertura (al fin estoy en primera fila de ese espectáculo), la dilatación, la comunicación conseguida (la nieve, tan unívoca, duradera, definitiva como el agobiante sol), el poder actual de acelerar el diálogo, de circunscribir las razones comunes, como el amor de la lumbre (26).

Este encuentro con las imágenes boreales que prodiga la metrópolis será primordial para examinar algunas de las ideas sobre las cuales estriban ciertos rasgos transversales en la teoría de Glissant.

En primer lugar, la percepción de lo invernal, vale decir, aquello que desata el imaginario lejano y a la vez familiar que impone la metrópolis por medio de la implacable escolarización colonizadora, que recuerda el “nuestros ancestros los galos” de Fanon, es concebido no como un muro infranqueable, sino al contrario, como un puente. En otras palabras, el autor se encuentra incubando una certeza que acompañará de forma sostenida su reflexión crítica, a saber: no hay manera de destrabar la dinámica colonial sin incorporar al otro (colonizador en este caso) anulando así su alteridad. Esta audacia por parte de Glissant, impugna la dimensión exógena del invierno, comprendido éste como la representación de lo inaprensible imaginado desde el terruño abrasador antillano. La encarnación de la diferencia trasladada a la naturaleza del paisaje, torna sumamente simbólico, al tiempo que poético y locuaz, el afán ya no de apropiarse, sino que al contrario, liberar de la propiedad a la nieve, el frío y el invierno.

El argumento termina por tener el aplomo de la perogrullada, y el autor habrá conseguido ese efecto, laceando la grupa al galope de la poesía, para exigir una verdad que cierta racionalidad instrumental se negó a admitir: la imposible propiedad de los espacios, las figuras, las imaginaciones. Por supuesto, esta conclusión, que pudiese sonar sumamente naif, adquiere, para la mentalidad anticolonial, en permanente búsqueda de su emancipación figurada y factual, una manera maciza de abolir el respeto inmaculado a lo lejano, la reverencia servil a lo impenetrable, haciendo suyos, (y de todos quienes quieran penetrar en el oficio de subvertir el lenguaje cercado de las territorialidades) los paisajes en donde antes tan sólo el colonizador parecía vernáculo. Es en esa dirección donde apunta la aparentemente hermética declaración de una “solución francesa”.

Ahora bien, estos elementos figurativos, nieve e invierno de un lado y el [*Sol*] de la conciencia de otro (nombre que corresponde al último apartado del libro, lo que da indicios de un intención progresiva en el transcurso de los capítulos) dan paso a dos conceptos que desarrollará el autor en esta obra. Me refiero al *caos* y a la *mesura*. Y es cierto, a simple vista pareciera tratarse de un esquema tan binario como maniqueo. No obstante, no podríamos equivocarnos más. Como sabemos, la mayoría de los intelectuales caribeños han logrado detectar con agudeza los mecanismos epistemológicos metropolitanos detrás de la matriz segregadora, racializante y mistificadora, de las corrientes hegemónicas. Y Glissant, no es la excepción. De esta manera *caos* y *mesura*, no deben ser entendidas como abstracciones de esencias antagónicas; por el contrario, se trata de dos polos presentes en una dinámica en

constante movimiento y tensión. Ambos colaboran en la persecución por alcanzar la identidad del autor, y por ende le permiten retornar a la experiencia íntima, personal y hasta cierto punto imponderable, e impracticable por nadie más que él, expresada en la primera cita.

El *caos* simboliza entonces el necesario instante anárquico, telúrico y creador, que anticipa la *mesura*, en tanto medida suprema de la conciencia liberada. Hablamos de una existencia relacional entre estos dos momentos que se necesitan mutuamente para existir. Para el autor evocan además los instantes de la producción artística. Así es como, por ejemplo, Glissant equipará la *mesura* con el poema, sobre todo con aquel que logra encontrar su propio equilibrio, luego de ordenar el *caos* absoluto desde donde emergió como energía y voluntad.

En ese sentido, y para regresar a la dimensión colonial del texto, el exabrupto caótico que desata en la conciencia insular la visión de la nieve, que está aquí representando todos aquellos rasgos culturales prohibitivos para la sensibilidad caribeña, debiese ser capaz de hallar los senderos de la *mesura*, posibilitando así la incorporación placentera de una percepción emancipada.

El juego semántico entre *Sol* y *Soy* revela esta conquista del Ser/siendo (*mesura* mediante) liberado de la tiranía de un eurocentrismo que concibe la existencia como el sometimiento y anulación de lo que construye como su alteridad, su razón última es imponer por medio de la exclusión su voluntad absoluta.

Dicho todo lo anterior, cabe señalar que pese a este altísimo grado de subjetividad poética y elucubración personal que expresa el autor en esta obra, no deja de estar plenamente consciente de sus límites en términos reivindicativos:

Pues prosa, caos, medida, conocimiento y poesía son señales de mi experiencia vista **desde adentro. Lo que tenemos fuera es la verdad francesa que se opone a la mía**; mediante esa alianza revelada del contrario y su alteridad, cuya consumación dialéctica es toda verdad, como ya sabemos [el destacado es mío] (24).

Conclusiones: el descubrimiento de Francia

Sol de la Conciencia es un libro que continúa la línea trazada por la mayor parte de los intelectuales caribeños del siglo XX. Como se señaló con anterioridad, vuelve a ser en extremo gravitante en la constitución del pensamiento antillano el viaje a la metrópolis²⁴. No obstante, existen dos decisiones capitales que Glissant tomará para modificar y actualizar las conclusiones aparejadas a esta experiencia. La primera será que en lugar de volver los ojos hacia África los posará directamente en Francia. Sin duda, al hacerlo, se encuentra trepando un andamiaje teórico heredado de la generación anterior. Su gesto en ese sentido parece decirnos que la solución no es dar la espalda a la metrópolis colonizadora, herido por su rechazo, desengañado al fin de las seducciones y espejismos cifrados en la promesa de la integración, sino más bien encarar sin temor su contorno, escrutar con avidez y delectación sus vísceras: “Grandeza y servidumbre de París, que enseña el arte de estar solo. Un infierno sin estaciones. Del que para todos es necesario que amanezca el Sol de la Conciencia” (71).

Casi como si *desfasiera* el *entuerto* original, aquel que comienza con el proceso de expansión europeo, Glissant ha optado por observar a la metrópolis, no devolviendo la mirada deshumanizada del colonizador, sino anulándola por medio del extrañamiento; “descubriendo” Francia, con la ilusión de que en el trascurso, podrá descubrirse también. Es a partir de este notable enfoque desde donde surge la prefiguración de una máxima que con posterioridad se transformará en el sustento de uno de sus más reconocibles y reconocidos conceptos, me refiero a la *relación*: “Quizá intuyo que no podrá haber ya cultura sin todas las culturas, ni civilización que pueda ser metrópolis de todas las demás, ni poeta que haga caso omiso a la evolución de la historia” (15).

El segundo de los posicionamientos con que Glissant reformará la estructura del pensamiento caribeño consistirá en adoptar una perspectiva centrípeta en el análisis de

²⁴Si bien es cierto, el traslado forzado a la metrópolis por parte de la intelectualidad insular parece constituir una condición *sine qua non* para la colonización inglesa y francesa (Lamming, Césaire, Fanon, Hall, Glissant). Sobre todo considerando que ambas naciones europeas desarrollaron un modelo colonial que no contemplaba ser una extensión imperial, sino más bien un mero anexo de explotación, obligando a los autores a emprender el viaje para instruirse directamente en la metrópolis. No así el imperio español, que procuró replicar sus instituciones en sus dominios antillanos. Sin embargo, llegado el siglo XX, se producen otros periplos de reconocimiento que resultan sumamente interesantes, y que de alguna manera impugnan este determinismo que eleva la estructura colonial a la categoría de sistema infranqueable. Mi favorito es el que realiza el pintor cubano Wifredo Lam, desde los talleres de Picasso en Francia, en donde descubre con fascinada inquietud la colección de máscaras africanas del cubista español, y de vuelta al Caribe para, en su paso por Martinica, conocer a Aimé Césaire, y a través de ese encuentro descubrir su profunda antillanidad.

la problemática insular. Esto quiere decir que da por asumida la labor de denunciar los mecanismos del colonialismo emprendida por Césaire, Lamming, Williams, James, entre otros, y que ahora resulta perentorio practicar un exhaustivo examen al sujeto colonizado²⁵ más que al colonizador:

Hay que hablar de racismo. Aquí todos son matices; acuso, ahora, pues, **a cuanto me lastra, más que a lo que me oprime**. ¿Quién referirá la pequeña burguesía antillana con complejos racistas? Esa sutil valoración de las tonalidades; ese superficial sentirse a gusto; la nostalgia soterrada de los ojos azules; más en lo hondo del ser, cierto reflejo de desprecio vengativo hacia el “blanco antiguo”; el apego irreflexivo a la Gran Patria (símbolo, en consecuencia, impreciso y vano a más no poder)... ¡Enjambre atormentado de contradicciones!...El más logrado éxito del colonialismo [el destacado es mío] (66).

En suma, ambas determinaciones constituyen algo así como giros copernicanos basados en la lectura atenta de los alcances de la generación anterior. Si en esta última operaban procedimientos de desplazamiento y sustitución tendientes a configurar una identidad política categórica, con Glissant se alcanza un nivel de sutilezas, matices y consideraciones que hacen avanzar la teoría antillana hacia paradigmas de mayor sofisticación dentro del pensamiento contemporáneo.

Poética de lo diverso, la erosión conceptual

Introducción a una poética de lo diverso, es un trabajo publicado en 1995, lo que nos sitúa frente a un estadio avanzado en la producción del autor. Contra toda consideración cronológica, tomaremos dos instantáneas del pensamiento de Glissant de este periodo, para luego concentrarnos en el *Discurso Antillano* (1981) que, como ya se ha señalado, constituye el libro pivotante en el presente análisis.

Aclarado este punto, partamos por indicar que esta obra de mediados de la década de los noventa, se encuentra precedida por un ensayo que ya ha comenzado a definir la sistematización de algunas preocupaciones plasmadas en *Sol de la conciencia*, estoy hablando de *Poética de la relación* (1990).

Glissant comienza por proponernos una visión panorámica de América donde podamos distinguir tres diferentes formaciones culturales. La primera de ellas denominada *Mesoamérica*, corresponde a la de los pueblos originarios; la segunda se

²⁵ Sin lugar a dudas esta actitud lo vincula directamente con el Fanon de *Piel negra, Máscaras Blancas*. Volveremos a esto en el análisis del *Discurso Antillano*.

encuentra conformada por migraciones europeas y llevaría por nombre *Euroamérica*; y finalmente la tercera categorización, en donde incluirá al Caribe, será bautizada como *Neoamérica*. Obviamente, el autor no considera estos tres espacios como compartimientos escindidos, sino que sobrepuestos e interactuando en una permanente relación dinámica. Pues bien, la característica distintiva de esta última tipificación vendrá dada por el concepto de “criollización”. La clave de esta noción radica en las particularidades del proceso de poblamiento de algunas regiones americanas (Las Antillas, pero también Brasil, Venezuela, Colombia, el sur de Estados Unidos, entre otros enclaves).

Estos elementos constitutivos de la criollización, no sólo serían transversales a los pueblos designados bajo el título de *Neoamérica*, sino que además conformarían la expresión de un acontecimiento inédito en la historia de la humanidad. Entre ellos cabría nombrar fenómenos como la diáspora africana, la esclavitud y la economía de plantación.

Glissant detecta esta ineluctable especificidad y alambica a través de ella la concepción de criollización. Para comprenderla mejor, es necesario contrastarla con su reverso encarnado en la idea del “Ser” occidental. Según el autor la cultura metropolitana se ha construido en base a una serie de legitimaciones falsas que han determinado su posición imperial. Huelga decir que Glissant considera que estos basamentos espurios han comenzado ya su inevitable e irremediable proceso de decadencia. La principal falacia que articula esta concepción de superioridad cultural es la identidad de “raíz única” que Glissant contrapone a una de raíz rizomática²⁶, que existiría en los pueblos criollizados.

La primera construye, a través del mito fundacional, la filiación atávica necesaria para urdir el linaje con los demiurgos. Su principio estructurante consiste en concebir(se) desde un prisma de excepcionalidad todo aquello que pertenezca al ámbito de lo familiar (con toda la jerarquía que entraña el orden patriarcal implícito en la idea

²⁶ Resulta evidente la cercanía conceptual que por estos años ha establecido Edouard Glissant con la teoría postestructural francesa. Particularmente con el trabajo de los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari. No obstante, también es posible reconocer el influjo de Jaques Derrida, sobre todo cuando constatamos la semejanza que existe entre planteamientos como el de “rastros” utilizado en la obra de Glissant y el de “huella” descrito en el trabajo del deconstructivista. A sí mismo, llama la atención la total ausencia de Michel Foucault dentro de sus referentes contemporáneos. Es posible colegir de esto la marcada distancia que toma de las problemáticas en torno al poder durante este periodo de producción. Señalo la especificidad histórica de este momento en su carrera porque creo que el *Discurso antillano* posee consideraciones, resonancias e inflexiones que debiesen ser ponderadas como otro instante dentro de su reflexión. Posteriormente, estas líneas irán siendo relegadas, cada vez con mayor notoriedad, a posiciones marginales dentro de su pensamiento.

de lo familiar). Por tanto, esta identidad, tan hierática como hermética, desdeña toda formación social ajena a su núcleo. Paradójicamente, la amenaza a su unicidad que suscita la presencia del “otro”, actúa como el fundamento necesario e imprescindible para alcanzar su estatuto de superioridad. De esta manera, el dominio de los pueblos arrojados fuera de los límites designados como lo “propio” por parte de la civilización europea, no tan sólo corrobora la identidad de raíz única, cuyo centro ocupa el “Ser” occidental, sino que es la causa soterrada de su primacía.

Para Glissant todo esto deriva no tan sólo en un sistema de pensamiento, sino que en algo más complejo y genérico; en una matriz que dirime, fija y enriela lo inteligible, en otras palabras, en un pensamiento de sistemas. Es decir, en una fórmula universal y holística de comprender el mundo.

La criollización en cambio permitiría pensar al margen de esta sistematicidad hegemónica. A pesar de que el autor no indaga mayormente respecto a las causas que subyacen a esta nueva perspectiva, podemos intuir que se refiere a la criollización como el resultado del feroz encuentro cultural que tiene lugar a partir de 1492. Tampoco ha diseñado una genealogía que exhiba y explique el cómo es que se ha ido desarrollando la gestación de este nuevo paradigma a través del tiempo. Mucho menos se nos indica su adscripción a un campo determinado ¿es una corriente de pensamiento, o se trata de un fenómeno histórico-cultural? Y a pesar de que en ocasiones se nos sugiere que pertenece a una especie de era a la que ha accedido la consciencia humana a través de procesos históricos concretos, se evita consignarla con la fuerza de una categoría.

A mi parecer, la razón de esta extrema precaución estriba en aquellos interdictos en que incurre en ocasiones cierto filón de la teoría postestructural francesa (a la que Glissant es cercano). Actitud melindrosa en la cual no cabe una “genealogía” del pensamiento criollizado, pues supondría invocar el peso de la línea teleológica, la correspondencia y, en resumen, de toda la fantasmagoría de la razón positivista, pandeando así la delicada cuerda en la que funámbula el criterio posmoderno.

No obstante, la criollización termina siendo un concepto sumamente productivo. Paradójicamente, es su apertura y ambigüedad, la causa directa de su riqueza. Eso sucede porque conmina a reflexionar sobre qué es aquello que caracteriza y singulariza el pensamiento caribeño. A mi entender, una de las posibles respuestas está en otro de los términos claves propuestos por la obra de Glissant. Me refiero a la *relación*.

Si, siguiendo el razonamiento que nos propone en este libro, admitimos que existe una diferencia fundamental y determinante entre el pensamiento occidental, de raíz

única, y aquel de raíz rizomática, que se encontraría en ciernes, y del que el autor, a pesar de sus esfuerzos por disimularlo, se considera orgullosamente su apóstol, ¿cuál es aquel elemento que los escinde irreconciliablemente?

Comencemos por definir el carácter hegemónico y por tanto institucional, que posee la vertiente metropolitana que se opondría a la criollización. Pongo el énfasis en la jerarquización del conocimiento europeo al tildarlo de hegemónico para así poder distinguirlo de un sinnúmero de otras expresiones, heréticas algunas, que han circulado a contrapelo de los lineamientos dominantes. Sin embargo, si nos circunscribimos al espacio de legitimación de los discursos pertenecientes a la occidentalidad colonizadora, podremos examinar la sistematicidad de sus recursos.

Cuando el autor intenta glosar aquellos aspectos que constituyen el tuétano del pensamiento de “raíz única”, los que, cabría agregar, se encontrarían felizmente elididos al interior de las lógicas de aquella *Neoamérica* con que comienza el texto, acude a una concatenación de figuras que buscan articular de algún modo su figura. Esa es la razón por la que su texto aglutina una serie de indicios que cumplen con el cometido de definir por contraste ambos términos. Entre ellos está que esta raíz única, posee una filiación atávica, mediante la cual se crea un vínculo primordial, intransferible, indisoluble, y más importante aún, exclusivo, con la divinidad y el territorio. Esta ligazón es expresada mediante la narración de un mito. A pesar de que Glissant no lo señala, podemos deducir que el relato y su inalterable perdurabilidad en el tiempo, van a provocar aquella interpretación de la escritura como el reverso de la oralidad. Ruptura y bifurcación entre la letra y la voz, que permeó con tanta fuerza algunas perspectivas teóricas en las últimas décadas del siglo XX, y de la que, tengo la impresión, el autor hace eco, sin desarrollar en profundidad su intrincado tejido. La concepción del “Ser”, como la prolongación natural de este orden, cuyo privilegio viene dado por estar esculpido a la imagen y semejanza del demiurgo, que a su vez ha sido moldeado conveniente y subrepticamente, con el barro de su propio terruño, ocupa el centro de la creación. Al “Ser” cabe la prerrogativa de nombrar, clasificar, subyugar, explotar, a quienes considera exentos de aquel vínculo prístino con el origen.

La criollización en cambio, es el producto de la expansión europea que desenraiza una cultura atávica como la africana y la trasplanta de un territorio a otro. Sin escatimar en horrores, se inaugura así una nueva e inédita forma de construcción social. En ella no cabría la despótica ilusión de lo “uno absoluto” o los mitos del “Ser” que propenden hacia la comprensión jerárquica del espacio propia de la razón hegemónica occidental.

Y no hay cabida para ella, por la sencilla razón de que la génesis de los pueblos caribeños es indisociable de la historia de la colonización europea²⁷. Es decir, es una gestación que es producto del violento contacto entre culturas.

Este cruento choque, este imprevisible encuentro, señalado por Glissant, se prolonga a través de toda la historia antillana. En ella confluyen los ecos africanos, con las diversas dinámicas colonizadoras impuestas por las culturas imperiales de España, Inglaterra, Francia, y Holanda, además de la masiva migración de trabajadores asiáticos. Aunque a ratos pareciese que el autor lo olvida, el elemento que determina el carácter heterogéneo del Caribe, es el resultado de procesos coloniales. Proyectos imperiales divergentes sí, con asentamientos y políticas distintas; en muchas ocasiones en disputa entre ellos pero, transversalmente, con la prerrogativa de conseguir un usufructo a costa de la explotación sistemática de estos territorios. No por nada la historia del Caribe escrita por Juan Bosch llevó por subtítulo el asertivo mote de “frontera imperial” para designar la región.

Pero, de momento, sigamos la lógica de la argumentación. Glissant sugiere que esta enorme heterogeneidad que posee el Caribe, lo convertiría en el portador de una revelación vital e idónea para las postrimerías del siglo XX desde donde escribe. Más adelante hablaremos de este aspecto finisecular en la obra del autor. Esta verdad antillana brindaría un modelo de pensamiento original, que trascendería de una vez por todas las lecturas unívocas, lineales e impenetrables de la Historia y las culturas imperiales. La *relación* para él es un fenómeno incuestionable, ya sea en el Caribe, ya sea en el mundo globalizado que comienza a perfilarse a principios de los noventas.

Si examinamos los fundamentos de Glissant, podremos verificar cómo continúan operando los procedimientos de desplazamiento y sustitución, descritos en el primer apartado de esta tesis. Es así como la homogeneidad y la unidad superlativas de la civilización occidental, son puestas en entredicho, para luego ser desplazadas y sustituidas por la heterogeneidad y totalidad que encarna la sociedad caribeña.

Quizás este punto requiera ofrecer una no muy breve digresión. Me pregunto si hacen falta momentos débiles, o de relativización más o menos ecuánime, dentro de la

²⁷ Agregaría a esta imposibilidad de aislar el fenómeno social caribeño de la historia de colonización europea, la infructuosa tarea de intentar separarlo de procesos de mayor extensión, envergadura y vigencia. Tales como la esclavitud y sus conocidos efectos sobre la acumulación del capital metropolitano. Que a su vez, propician efectos tan determinantes y perdurables como lo son el capitalismo o aquella categoría cada vez más difícil de definir pero, al mismo tiempo, tan imprescindible, como lo es la modernidad. En esa línea resulta imposible no referir *Capitalismo y esclavitud* de Eric Williams.

cultura hegemónica, para alcanzar un diálogo creativamente fructífero desde los espacios relegados del poder central. Pienso en el vínculo que establece Césaire con el surrealismo por ejemplo, cuya declaración de principios entraña de antemano una severa crítica al pensamiento occidental, además de promover un rescate de las culturas africanas. Un interés que por cierto sobrepasa al grupo y cuyo máximo referente se encuentra en el Picasso del retrato de *Las Señoritas de Avignon*.

El episodio acerca del África mediado por la mirada europea con el que se encuentra Césaire durante sus años de estudiante en la metrópolis, ha sido descrito por Eurídice Figueiredo en su artículo *Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau*. Creo, no obstante, que esta sugerente proposición no se encuentra suficientemente problematizada en su texto. Dice ahí:

Al igual que otros artistas del continente americano (...) sólo pudo descubrir el África mediante la mirada de las vanguardias europeas. Sin embargo, menospreciar la importancia de ese descubrimiento debido a la mediación europea es desconocer la historia. Para un ser desgarrado por tres siglos de envilecimiento, el conocimiento de su continente originario restablece su dignidad, ofreciéndole una ancestralidad que le fuera arrebatada (37).

Me encuentro parcialmente de acuerdo con esta perspectiva. Por un lado, concuerdo con aquella apremiante apelación a la dimensión histórica que ha de posibilitar la comprensión respecto a los procesos caribeños. La exposición de estas preocupaciones ha sido referida en detalle durante la primera parte de este trabajo. No obstante, aquel enfoque que sugiere la posible artificialidad del encuentro del intelectual caribeño con África a través de la óptica metropolitana, me parece un error. En primer lugar habría que preguntarse si acaso existe la posibilidad de concebir un conocimiento no mediado, o fuera de las representaciones que la cultura y la lengua permiten concebir. Porque, supongamos que Césaire viaja a África antes que a Francia: ¿la construcción del sentido político que representa dicho continente se vería radicalmente modificada por esa experiencia acaso? O en la misma línea argumentativa, haber viajado antes o después, ¿alteraría nodalmente su percepción construida a partir de una educación europea, mezclada con rasgos culturales indudablemente antillanos? Por otro lado, poner el énfasis en el origen de la identidad, y de paso establecer una equivalencia positiva entre ésta y la cercanía, que aquí supondría el África “real” continental, versus la lejanía del encontrado por Césaire en las alusiones a ella hechas por los artistas radicados en Francia, es volver a invocar, solapadamente, los imperativos de la metafísica occidental, donde el ser queda marcado de una vez y para siempre por su procedencia.

Muy por el contrario, si se decide abandonar la ilusión del origen, se devela la importancia de la praxis identitaria que lleva a cabo Césaire. El recorrido que lo impulsa a construir una valoración de lo “negro” que sentará las bases para establecer un pensamiento autónomo. Este ejercicio representa además una evidencia palmaria de la *relación* tal como se la figura el propio Glissant. La intersección de muchas, de todas las posibles voces que incidan en el diálogo universal, para articular a partir de su consideración, la propia.

Ahora bien, si pensamos en nuestro autor y su afinidad con la teoría francesa, veremos cómo esta correspondencia vuelve a coincidir con un momento de cisma, ya no en el arte, sino de la academia metropolitana²⁸. Nuevamente los grandes paradigmas de la civilización occidental son puestos en el paredón. Y si como corolario examinamos la importancia del barroco²⁹, no tan sólo en los siglos XVI-XVII, sino en todo su apabullante influjo sobre las reflexiones latinoamericanas, tendremos que reconocerle su estatuto de gran cisura. Esta crisis que practica un descentramiento telúrico, en donde el espacio y Dios, es decir la comunión que había provisto una cierta armonía eurocéntrica, sucumben ante la entrada de nuevos territorios y culturas, prefigurarán el advenimiento de un arte, una cosmovisión, una identidad, en fin, una cultura, profundamente mestiza³⁰. Aventurar una respuesta satisfactoria al por qué de estas concomitancias entre aquellos momentos de quiebre, parece imposible sin traicionar el derrotero de esta tesis. Y sin embargo, plantear la pregunta parece pertinente.

En resumen, Glissant propone un conjunto de conceptos que van a alienarse en contraposición a una serie de ideas que el autor identifica con una tradición de pensamiento occidental que necesita ser confrontada y trascendida. Esto provocará una profusión categorial un tanto avasalladora. Así, al pensamiento metropolitano se le podrá definir como: pensamiento de sistema/pensamiento de raíz única/atávico/filial/continental. Para luego proponer una antítesis proporcional, que logre plasmar el pensamiento que el autor ha propuesto como sustituto: pensamiento del rastro/pensamiento del ser/errancia/rizomático/archipiélago.

Además de esta extensa terminología, existen conceptos claves que pudiesen englobar y suprimir esta intempestiva proliferación de nociones equivalentes y

²⁸Recordemos que mayo del 68 es considerado como un momento coyuntural dentro de la historia global contemporánea. Incluso por pensadores más o menos alejados de las corrientes postestructuralistas, como es el caso de Immanuel Wallerstein.

²⁹ El propio Glissant afirmará que la criollización es barroca.

³⁰Acá “mestizo” debe comprenderse más como una alusión a las dinámicas transculturales que a una referencia a la acepción racial, o al proyecto político estatal, que ha asumido el término.

conmutables. Estos son, en primer lugar, la *criollización* entendida, según creo (pues el autor no lo especifica) como el hecho histórico. Y posteriormente, la *Poética de la relación*, o *Poética de lo diverso* (incluso en las categorías basales existen desdoblamientos) como propuesta teórica elaborada a partir del fenómeno de la *criollización*.

La intención de tildar de “poética” esta concepción, de inmediato establece una distancia infranqueable y dicotómica con aquella “racionalidad instrumental” con que el occidente hegemónico estableció criterios de conquista sobre los pueblos colonizados. Un tercer término viene a dilucidar el aspecto subjetivo e identitario de esta teoría. Y es que para alcanzar la *relación* hace falta que los sujetos practiquen la *opacidad*. Esta consiste en no llegar jamás a concebir a un sujeto como una entidad acabada y finita, y por tanto, inteligible: todo debe estar constantemente difuminado. En otras palabras, evita objetivar al sujeto. Esta *opacidad* sería el recordatorio del límite de nuestra razón respecto a la representación del otro.

Desgraciadamente la teoría de Glissant se muestra sumamente endeble cuando ensaya formas de trascender el pensamiento occidental (o por lo menos aquella raíz metropolitana que busca superar). Y eso porque la interdicción que alienta cada una de las formas que adquiere la nomenclatura que propone, no es más que la manifestación contraria del concepto que busca superar. Esto quiere decir que el autor continúa operando dentro de un binarismo recalcitrante. En ese sentido, la categórica prohibición contra la racionalidad hecha a favor del indeterminismo poético y la *opacidad* no parece diferente a la lectura de la negritud esencialista³¹ en que ésta aparecía como la portadora de todo lo sensible e imaginativo de que carecía el caucásico europeo. Es más, me atrevería a decir que sólo parece una prolongación sofisticada de ella. Una consecuencia desastrosa de esta polarización es la creación compulsiva de conceptos que a la hora de ser descritos resultan sumamente elusivos y ambiguos: “Podemos conceptualizar la transculturación, pero la criollización únicamente admite lo imaginario” (126)³². No es

³¹Es necesario señalar que esta veta esencialista corresponde a una línea específica de la negritud llevada a cabo por Senghor. Césaire en cambio, siempre consideró el rescate de lo negro como una herramienta política estratégica de lucha y cohesión anticolonial más que como un fin en sí mismo.

³² Tengo la impresión de que una perspectiva similar a la de Glissant, pero mucho más rigurosa en términos políticos, es la que podemos encontrar en *Ojos imperiales* de Mary Louise Pratt, a través del concepto “zona de contacto”. Para comenzar el *contacto* alude a la acepción lingüística de aquellos idiomas que se generaron como medios de comunicación entre culturas, por lo general en el Caribe, y que antes de establecerse como lenguas maternas fueron denominadas *pidgin*. Esto de por sí establece un vínculo con la raíz *créole* de la creolización. Posteriormente añade sobre él: “El término *contacto* pone en primer plano las dimensiones interactivas e imprevistas de los encuentros coloniales” (34). Es decir, se mantiene una afinidad con lo imprevisible de las dinámicas relacionales que establece Glissant. No

de extrañar que la gran mayoría de estos enfoques se resuelvan en pura negatividad. Es decir en un “no es” sostenido y prácticamente mecánico. En ese sentido, la gran y revolucionaria formulación de Glissant sería trasladar la atención teórica desde África hacia las Antillas. No obstante, epistemológicamente al menos, las lógicas metropolitanas no sólo permanecen inamovibles, sino que a partir de su propia obra, proliferan.

Tratados del todo-mundo, el autor y su tiempo

Este texto constituye una más de las obras destacadas que el autor publica durante la década de los noventa. Periodo en el cual no tan sólo se afianzan las relaciones con figuras de la academia francesa, como Jaques Derrida, con quien comparte un ciclo de charlas a partir de las cuales el filósofo deconstructivista publica *El monolingüismo del otro*, sino que determina la consolidación de sus perspectivas teóricas.

Glissant logra inscribirse así dentro de un grupo de intelectuales que marcaron el pensamiento durante los últimos lustros del XX. Dos son, sin embargo, los rasgos que caracterizan este momento en su carrera y que los distancian de su obra anterior, sobre todo si pensamos en *El Discurso Antillano*.

El primero de ellos será el abandono, de forma bastante notoria, de las preocupaciones acerca del estado de la descolonización de Martinica en particular y del Caribe en general. Y en segundo término, el reemplazo de aquella discusión sobre la especificidad de la situación de las Antillas dentro del panorama impuesto por el capitalismo tardío en dicha zona, por una especulación teórica manierista y hasta cierto punto compulsiva por el uso de neologismos, en donde cada vez se alude con mayor frecuencia a un mundo global, que debido a su absoluta carencia de historicidad termina por perder toda aserción meridiana.

Dediquémonos ahora a observar cómo Glissant ha continuado desarrollando su línea teórica en este libro. Para empezar, examinemos los nuevos conceptos que ha decidido incorporar a su perspectiva en esta obra. Quizás el más importante de todos sea el de *caos-mundo* o *totalidad mundo* según se prefiera. Esto porque nos proporciona detalles relevantes a la hora de practicar asedios críticos alrededor de su trabajo. Su principal

obstante, la autora define la zona de contacto de la siguiente manera: “Espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación” (31). Es decir, pone en relieve la dimensión jerárquica y dominante del encuentro por sobre todo cariz ambiguo.

interés radica en que se trata de un término que no es un mero equivalente de otra noción ya enunciada, sino que amplía significativamente su campo conceptual. Porque si en el texto anterior la *criollización* era la base histórica y social de un proyecto epistémico bautizado como *poética de la relación*, aquí se está proponiendo un nuevo parámetro contextual para poder dar contingencia y necesidad a estos elementos.

Es en el *todo-mundo* donde el autor decide armonizar sus conclusiones. Si la criollización inaugura un nuevo orden mundial, a través de la trata, la plantación, y en fin, la colonización violenta de territorios por parte de los imperios europeos, y hasta acá estoy de acuerdo con Glissant, el *caos-mundo*, corresponde a una etapa en donde aquel proceso inaugurado en las Antillas ha alcanzado una escala planetaria.

Visto así, la *poética de la relación* junto a la retahíla de fórmulas que le sirven de comparsa, sería una propuesta no tan sólo válida o plausible dentro del pensamiento contemporáneo, sino que alcanzaría una categoría elemental dentro del transcurso de estos nuevos tiempos. De cierta manera, este tipo de razonamientos posee una evidente sintonía con aquellas corrientes teóricas que postularon el “fin de la historia” o de “los grandes relatos” dando paso así al acatamiento silencioso de las lógicas neoliberales, amparados por el convencimiento de que nos encontrábamos frente a fenómenos sustancialmente distintos.

Esta valoración planetaria, permite que Glissant vuelva a desplegar un puñado de nuevas expresiones. *La huella*, es una de ellas, y hace referencia al tránsito del pensamiento, volviendo a instalar la caducidad de nociones que esencializan los libres, y según el autor, impredecibles trayectos de la humanidad. Otro de los términos que utilizará Glissant en esta obra es el de *digénesis*, cuya función es antagonizar con la noción de génesis propia del pensamiento occidental hegemónico. A pesar de que se trata de otro concepto elucidado por contraste, es decir, encerrado por las lógicas de un binarismo maniqueo, creo que si lo observamos dentro del debate posmoderno en que se inscribe, puede enriquecer enormemente nuestra consideración del pensamiento antillano como un catalizador que espacializa, y de algún modo democratiza, las concepciones metropolitanas, transformándolas en un elemento alterno y a la vez dialogante. Pues, si consideramos una teoría que se plantea en radical ruptura con la modernidad occidental como lo es el postestructuralismo francés, y en particular el paradigma de la deconstrucción, notaremos cómo éste desarrolla una práctica sumamente endogámica, en donde la desmantelación de los preceptos europeizantes se logra por medio de la revisión y crítica del canon tradicional y hasta cierto punto

hermético de figuras “universales” (Rousseau, Hegel, Husserl, Heidegger). Resulta sugerente en este sentido, que en medio del debate en torno al devaluó de la noción ontológica y metafísica del “ser” dentro del panorama filosófico de la segunda mitad del XX, que suscita una serie de disquisiciones teóricas por parte de los pensadores franceses, Glissant argumente que el “ser” antillano nace en el barco negrero, logrando así una perfecta sincronía con el descentramiento y la desencialización propia de la escuela gala, pero al mismo tiempo reposicionando las particularidades de la condición caribeña, añadiendo de esta forma matices tanto históricos como geográficos que fracturan la narración metropolitana.

Por último, dos son los conceptos que me parece importante destacar en esta obra. Y aunque es probable que su relevancia haya pasado desapercibida para el propio autor, considero que en Glissant existen yacimientos de sentido poco explorados y que resultan de sumo interés. El primero de ellos es el de la *traducción*.

Si bien es cierto, las figuras que ocupa el autor son alegóricas: especulan, divagan y poetizan, en lugar de fijar, anclar o definir, la *traducción* según como la interpreto, es una práctica concreta, y por lo tanto no pertenece al ámbito de las entelequias volátiles en que se precipitan la opacidad o la huella. El acto de trasladar que implica el acto de traducir, para el autor constituye otro de los fehacientes indicios que comportan la *relación*. Para ser sinceros, lo que logra con esto es desplegar un centímetro más de la cola de pavo real en que se convierte y entrapa su teoría. No obstante, si vemos el ejercicio de la traducción cercano al de la resemantización, que es, como hemos señalado, uno de los procedimientos característicos del pensamiento caribeño, obtiene un porte significativo.

El segundo de ellos es la *herejía*. Al igual que la *traducción*, se trata de un concepto que pudiese ser susceptible a una lectura dinámica y dialéctica, consiguiendo así horadar el obtuso binarismo que permea la mayoría de sus consideraciones críticas. Esto debido a que una herejía posee intencionalidad, y por tanto, su carácter volitivo impide que se encuentre trastornada por las zozobras del caos, o los erráticos e inefables trayectos de la relatividad. Es decir, estamos frente a una disidencia consciente, no sobredeterminada por aquella escisión entre razón e imaginación (como si la razón no fuese imaginada y la imaginación razonada). Pero, lamentablemente, todo el peso político del término, es subordinado a figurar como mero apéndice del espectro en permanente expansión de su alucinado universo teórico. Entonces, la *herejía* acaba por

ser utilizada como uno más de los elementos equivalentes que ahítan la pulsión nominal del autor.

Otro aspecto digno de mención, tiene que ver con el rol que Glissant asigna a la mujer dentro de las prácticas relacionales. Esta idea, que ya comienza a perfilarse en *El discurso antillano*, y que será acogida con entusiasmo por Chamoiseau en *Texaco*, se encuentra descrita por el autor de la siguiente forma:

Nosotros, los hombres, intuimos y sentimos, gallos grop-sirop y rácanos de cabaña, que, en esa desdicha que siempre les había tocado en suerte, las mujeres de nuestros países gobernaron la barca del sueño y llevaron las riendas de la rebelión y de la acción y del sufrimiento que se recorre despacio, intentando no tirar demasiado de la rienda (...) También le tenemos miedo a lo imprevisible y no sabemos cómo conciliarlo con un posible afán de edificar, es decir, de hacer plano y planes. Hará falta tiempo para aprender esa forma nueva de abrir camino sin mañana, esperándonos lo incierto y aprestándonos para lo sospechable. Pero las mujeres no temen lo imprevisible (53).

Si bien este vínculo entre la mujer y lo “imprevisible” camina por un estrecho sendero donde amenazan los precipicios de los esencialismos de género, precisamente ahí donde razón y sentimiento terminan por elaborar polaridades irreconciliables, contrarias y subordinadas entre hombre y mujer, el autor consigue encausarla al endilgar a lo femenino las potencias de la acción y la rebelión.

Otro de los rasgos que merece atención dentro de esta línea de reflexión es que Glissant se ve obligado a echar mano de la evocación histórica y geográfica del Caribe para validar esta perspectiva. Esa es la razón por la cual abandona su tono académico poético en el párrafo, para ocupar un lenguaje que refiere coloridos específicos de Martinica: “gallos grop-sirop y rácanos de caña”.

Conclusiones:

Lo finisecular en Glissant

Quisiera reparar escuetamente en esta característica de la obra tardía de Edouard Glissant. Para comprobar la pertinencia de esta hipótesis, creo que resulta necesario indagar más allá del radio en que se mueve y válida el autor. Ya se ha dicho suficiente de su afiliación con algunas ideas propias de las corrientes de pensamiento francés. Pero ¿qué sucede si practicamos ejercicios de contraste con otros teóricos? ¿Lograríamos acaso percibir la tesitura de algunos temperamentos intelectuales de fines de siglo? Como antecedentes sabemos con certeza que la caída del muro de Berlín y el despegue

trepidante de la globalización se configuran como pautas ineludibles para las visiones críticas durante la década de los noventa.

Si tomamos la obra de un intelectual a simple vista alejado del postestructuralismo francés como Immanuel Wallerstein observaremos una serie de solapadas convergencias con el pensamiento de Glissant. Empezando por la anodina semejanza entre el nombre de sus proyectos principales: el Sistema-mundo y el *Todo-mundo*.

En sus comienzos, Wallerstein desarrollará una brillante carrera como sociólogo experto en África. Pero no será hasta que desarrolle el paradigma del *sistema-mundo* capitalista que se consagre como un pensador original dentro del campo intelectual contemporáneo. El autor ha asegurado que una de las lecturas claves que colaboraron en la elucubración de su teoría fue la obra de Frantz Fanon. Sin duda este último dato lo acerca unos pasos más a Glissant. Ahora bien, tanto el martiniqueño como el estadounidense han extraído algunas de sus conclusiones de un abrevadero común y que, además, no proviene ni de las ciencias sociales ni de las humanidades. Me refiero a la teoría del caos, cuyo principal exponente es el químico de origen belga Ilya Prigogine. Esta potente influencia que ejerce en ambos autores títulos como *El fin de las certidumbres*, provoca que, desde posiciones aparentemente alejadas, desarrollen escepticismos similares. Conuerdo con que si comparamos la teoría de Wallerstein con la de Glissant de manera aislada y frontal, nos será prácticamente imposible observar sus congruencias, no obstante, si cotejamos paralelamente lo que cada uno de sus aportes buscó generar en sus propias estructuras de conocimiento podremos hallar similitudes.

La indeterminación e imprevisibilidad de los elementos matemáticos una vez que se considera el factor temporal en su ecuación, es una de las bases de la teoría del caos. Esta indeterminación determinante, por decirlo de alguna manera, es uno de los apotegmas que hace mella en la capacidad de los intelectuales para comprender “racionalmente” ciertos procesos. De cierta forma, este traslado hecho por los autores, desde el pensamiento de Ilya Prigogine hacia las problemáticas sociales y filosóficas, tendrá como consecuencia una obturación *a priori* del rol del intelectual dentro de las dinámicas que pudiese posibilitar el cambio histórico social. Y me atrevería a decir que esto sucede debido a la predominancia a fines del siglo XX de un discurso academicista que concibe al intelectual como un sujeto apartado de la sociedad, cuyo sentido último es analizarla desde una distancia científica inexpugnable. Esa es la razón de que la observación de fenómenos erráticos tenga sentido tanto para Wallerstein como para

Glissant. Sus visiones sopesan los eventos sociales en redomas y tubos de ensayo, volviendo a recrear la atmósfera del refugio del alquimista, en donde no hay posibilidad de descifrar lógicamente las fórmulas, pero no se puede dejar de ensayar nuevas combinaciones. Se trata de una concepción del trabajo intelectual radicalmente distinta a la de, por ejemplo, Frantz Fanon al momento de escribir *Los condenados de la tierra*. Ahí el pensamiento no se encuentra cautivo del espacio protegido de los laboratorios, sino que está inmerso en las dinámicas que impulsan el cambio social.

Es además la apreciación de que las ciencias duras se encuentran a punto de desarrollar un paradigma que modificará drásticamente las bases de la comprensión del mundo físico, lo que probablemente los hace reflexionar en torno a sus propias áreas de estudio. De igual forma, es posible que estas sintonías los lleven a percibirse a sí mismos como integrantes de un periodo histórico excepcional. Esa es la razón por la cual ambos se ven impelidos a refundar los parámetros de sus respectivas disciplinas. De esta forma, Wallerstein propone que es necesario despensar [*unthinking*] las ciencias sociales, mientras Glissant arremete con la *criollización*, que, de un lado quiebra con la negritud césaireana al interior del pensamiento antillano, y por otro, se suma al coro de autores franceses que buscan socavar los cimientos eurocéntricos y espurios de la modernidad.

Esta sensación de encontrarse en un momento crucial en la evolución del pensamiento humano que embarga a Glissant se puede ver plasmada en sus recurrentes alusiones a un nuevo orden mundial, donde ya no más el territorio, es decir, el lugar designado por el ser como su propiedad, sino la tierra, serán los precursores de la puesta en práctica de la Relación:

En la totalidad tierra que hoy en día ya se ha consumado físicamente, en donde la criollización ha sustituido a la pulsión de extenderse y a la legitimidad de la conquista, la Poética de la Relación permite reducir la diferencia entre una tierra (inevitable lugar de todo siendo) y un territorio (exigencia con visos rituales, e infecunda ya, del Ser).

La modernidad vendría a ser aquí el juego, siempre recién-naciendo, de esa diferencia y esa mutación (184).

Por último, esta brevísima relación de la obra teórica tardía de Edouard Glissant constituye el preámbulo para revisar algunos de los principales elementos del *Discurso antillano*, para así lograr establecer el vínculo que nos permita acceder a la obra de Patrick Chamoiseau. Menciono esto porque considero que sólo desde la matriz anticolonial, a la cual se ha ceñido rigurosamente la línea de investigación que propongo

en esta tesis, pudiesen ponderarse negativamente ciertos aspectos de la teoría de Glissant. Y es que, desde otros ángulos, como el filosófico o incluso el ético, sus propuestas terminan siendo no tan sólo novedosas, y hasta cierto punto esperanzadoras, en cuanto delinean un “deber ser” a las sociedades futuras, sino que además se trata de reflexiones sumamente generosas por parte de un miembro de una comunidad históricamente atropellada por los abusos imperiales.

El discurso antillano, o un nuevo viaje de retorno al país natal

No es que el *Discurso antillano* sea un texto completamente distinto al resto de la producción de Eduard Glissant. Es más, he tratado de demostrar que desde el temprano *Sol de la conciencia*, hasta los *Tratados del todo-mundo*, el autor ha desarrollado un pensamiento bastante cohesionado y por tanto rastreable. Verbigracia de esto, pero también del absoluto control que ejerce sobre su obra, es que su estilo se traslapa con su teoría. En otras palabras, el *pensamiento archipiélago* se transfigura en la estructura textual de sus ensayos. En ellos, fragmentación e hibridez trasuntan las potencias del concepto.

Existe, sin embargo, una disposición peculiar de elementos dentro del *Discurso antillano* que lo convierte en un trabajo capital al interior de su trayectoria intelectual. El principal de ellos es la centralidad que adquiere la problemática caribeña, y particularmente la situación de Martinica, en la elucidación teórica. Este anclaje en las dinámicas insulares concretas activará un lenguaje político que problematizará tensiones de inmenso provecho para el debate antillano secular. Como aquellas que surgen en la categoría de clase cuando ésta se encuentra inserta y condicionada por las lógicas coloniales. O también las contradicciones que afectan la psiquis del sujeto colonial a partir de la departamentalización y las políticas asimilacionistas del gobierno martiniqueño durante las últimas décadas del siglo XX.

No exagero si digo que en pocas ocasiones se ha alcanzado un nivel de análisis tan prolijo, complejo y cabal acerca la orgánica social de una población sometida a un régimen colonial prácticamente “exitoso” (147) como lo es Martinica. El Glissant del *Discurso antillano* es un observador implacable, un analista mordaz y un revisionista al acecho. En él, confluyen lo mejor del pensamiento crítico de los grandes intelectuales del periodo anterior, en especial de Frantz Fanon y Aimé Césaire.

Habría que comenzar por reconocer que una obra como *El Discurso antillano* bastaría para ocupar el análisis de una tesis monográfica. No obstante, ciñéndonos al programa de la presente investigación será necesario resumir su contenido. Para ello propongo una exposición que se concentre en tres ejes principales. El primero y más extenso de ellos, dará cuenta por medio de varios puntos, de la reflexión del autor acerca del espacio martiniqueño. A continuación se dedicará un apartado a dos grandes vertientes que cruzan el pensamiento antillano. Me refiero a la Literatura y a la Historia que, de un lado se encuentran analizadas con suma perspicacia y originalidad dentro de las propias disquisiciones que presenta el autor y, de otro, nos permiten establecer vasos comunicantes con aquellas ideas planteadas durante la primera parte de esta tesis. Para finalizar se presentarán algunas evaluaciones finales y una conclusión.

Made in Martinica

A pesar de que el análisis que propone Glissant en el *Discurso antillano* se compone de una cantidad exuberante de ensayos, recogidos de conferencias en diversas instituciones, o bien de publicaciones que realizó en la revista *Acoma* (1972-1973), intentaremos practicar un orden que intente sistematizar sus argumentos. Esta organización de sus postulados es artificial, pues en el texto se encuentran imbricados en una nervadura compacta.

Comencemos por precisar que, a diferencia de sus obras posteriores, el *Discurso Antillano* presenta un desarrollo conceptual generado a partir de la observación cáustica de las especificidades acontecidas al interior de la sociedad martiniqueña. Es decir, si la estructura teórica durante la década de los noventa obedece a lógicas que construyen posiciones sustancialmente opuestas, mediante la organización de términos polarizados (*pensamiento de sistema/pensamiento del rastro*), acá nos encontramos con categorías que, sin dejar de considerar el factor colonial como un elemento nodal dentro del análisis crítico, son capaces de describir las características propias del proceso sin recurrir a abstracciones omnímodas, ni binarias.

En primer lugar, habría que subrayar el momento histórico, o más bien, la conciencia e intención hermenéutica, desde la cual escribe Glissant. Para el autor, la departamentalización de la isla de Martinica acontecida en el año 1946, inicia un periodo social que amenaza las opciones de conformar una identidad insular autónoma. Este momento llevará por nombre: *asimilación*. Las políticas económicas llevadas a

cabo durante esta etapa responden a prácticas consuetudinarias de dependencia, definidas y ejecutadas por la metrópolis francesa desde los albores del sistema colonial. De esta manera, Glissant propondrá cuatro estrategias de sujeción económica con que el colonizador ha perpetuado y perfeccionado esta modalidad a través del tiempo.

En un comienzo se trató del *trueque*, que consistía en la permutación onerosa de materias primas extraídas en la isla a cambio de los productos manufacturados en la metrópolis. A continuación sucedió a éste una etapa de *pseudo producción*, que no era otra cosa que la implantación de una industria incipiente que, sin embargo, nunca se desarrolló de manera integral, pues formaba parte de una planificación que buscaba esterilizar las fuerzas productivas. Con el tiempo, esta última se convirtió en una *producción pretexto* (no autónoma) que permitió al capitalismo francés instalar un sistema denominado de *intercambio*.

Este estadio, que es desde donde el autor está enunciando, se caracteriza por la instauración de un modelo terciario, en el que se intercambian créditos públicos por beneficios privados. Es decir, se consigue imponer una estructura económica que privilegia la prestación de servicios por sobre la inyección de capital a la producción insular. Como es de esperarse, las consecuencias de estas políticas metropolitanas lograrán penetrar otros ámbitos del desarrollo social de Martinica.

Economía y cultura: de la irresponsabilidad técnica a la pulsión mimética

Llegado el momento de dirimir el estado en el cual se encuentra sumida Martinica, Glissant será taxativo: “Estamos frente a una economía de consumo sin producción real” (84). Para el autor, esta premeditada y sostenida anulación de los sectores productivos tendrá como resultado una paulatina, aunque implacable renuncia por parte de la sociedad martiniqueña a concebirse como sujetos territoriales. Esta defección general ante la posibilidad de alcanzar una “conciencia para sí” que pudiese aspirar a la consecución de proyectos autónomos, Glissant la denominará: *irresponsabilidad técnica*.

Esta abulia mórbida y general responde a la interiorización de prácticas coloniales naturalizadas por la colectividad insular. Su raigambre consiguió neutralizar potencias creativas que en ciertos episodios históricos promovieron verdaderas revoluciones culturales. Hitos que albergaron fuerzas llamadas a convertirse en los posibles basamentos que sostendrían movimientos sociales independentistas. Ejemplos de estas

hazañas comunitarias son la cimarronería y el incipiente comercio interno que en alguna oportunidad germinó en la isla.

Ahora bien, para Glissant el triunfo de esta *irresponsabilidad técnica* viene de la mano con el éxito de las políticas de asimilación llevadas a cabo a partir de la departamentalización de Martinica. Este consentimiento tácito a delegar la producción a la metrópolis es el causante de un sinnúmero de carencias que afectan el desarrollo de la población martiniqueña.

En primer lugar, obliga a plantearse el conflicto de clases desde una óptica colonial, donde el enfrentamiento entre estos bloques sociales, se encuentra sobredeterminado por el elemento metropolitano. En otras palabras, nos encontramos frente a un territorio en el que cohabitan clases no funcionales. La dilucidación de sus pugnas, resulta absolutamente estéril si no se toman en cuenta las lógicas impuestas por el capitalismo francés. Esto genera una estructura social artificial. Las burguesías no productoras, que se desempeñan en el área de prestación de servicios públicos instituida desde Francia, no poseen la suficiente autonomía para erigirse como una clase determinante dentro del esquema de fuerzas que entraña una sociedad capitalista. De igual modo, aquellos sectores que pudiesen conformar un bloque productivo descolonizador, tal es el caso de los agricultores, se encuentran divididos y disminuidos por las políticas metropolitanas, que los relegan a segundo plano dentro de los marcos económicos coloniales.

Este diagnóstico de las características particulares de la situación insular, recuerda mucho el análisis hecho por Frantz Fanon respecto al papel de las burguesías dentro de la situación colonial argelina en *Los condenados de la tierra*. Con la diferencia que Glissant, evita condenar de manera taxativa la complicidad entre las burguesías nacionales y las instituciones metropolitanas, precisamente porque para él, no ha existido una verdadera dimensión “nacional” de estos actores sociales dentro del sistema martiniqueño.

Del mismo modo, es posible identificar vínculos con el pensamiento de Aimé Césaire en su reflexión. Sobre todo si pensamos en aquel momento en *El discurso sobre el colonialismo* donde el autor detalla cuáles son los lineamientos constitutivos del proceder colonial, demostrando que un estado colonizador pospondrá o evitará por distintos medios, el desarrollo modernizador (prometido por lo demás en su discurso civilizador) de las sociedades colonizadas. De esta forma la sujeción está establecida de manera orgánica y cabal.

En materia cultural, los efectos de esta *irresponsabilidad técnica* resultan patentes. Al no generarse una producción local real, capaz de establecer una conexión entre el territorio y la cultura que estimule la concreción de una identidad nacional, se produce una zozobra social que Glissant denominará *pulsión mimética*.

Esta dislocación entre el espacio habitado y la construcción de imaginarios que debiesen surgir a partir de él, dará pábulo para nutrir el deseo de transfigurarse en el sujeto metropolitano. Este goce adquirido por medio de la aspiración a disolverse en el otro, francés en este caso, es producto de una carencia de referentes propios. No por nada el autor ocupa una categoría con visos patológicos y psicológicos como la de “pulsión”.

Pero, una vez planteada la problemática, hay que proponer posibles soluciones. Glissant decide comenzar por exponer una falsa resolución, encarnada en un “anti-mimetismo”. Valga decir, en una reacción, que a simple vista y bajo un prisma superficial, podríamos comprender como una antítesis de la *pulsión mimética*, pero que, en un sentido profundo, permanecería sujeta a las lógicas de atracción gravitante que establece la centralidad metropolitana en el problema.

Sin duda que para el autor el máximo exponente de este anti-mimetismo lo encarna la negritud. Por supuesto, ya hemos expuesto que hay varias corrientes al interior de aquel movimiento, y que la propuesta de Césaire es sumamente prudente de no caer en esencialismos obtusos, y corresponde más bien a una estrategia política de unión entre los pueblos diezmados material y simbólicamente por los atropellos coloniales. De manera similar, también hemos criticado este malogrado proyecto de Glissant, sobre todo expuesto en sus obras tardías, en el que busca trascender el pensamiento eurocéntrico, mediante figuras conceptuales dicotómicas que vuelven a incurrir en anquilosamientos binarios.

Dicho esto, señalemos que la solución idónea para resolver el conflicto que plantea la *pulsión mimética* será para Glissant acudir a la puesta en *relación*. Este tercer término se niega a participar en las polarizaciones antagónicas prescritas por los sistemas de pensamiento hegemónicos, y decide en cambio, relacionarse de manera relativa con el mundo, para desde aquel acopio seleccionar los elementos que le sean útiles para edificar nuevas formas de identidad.

Glissant profundizará en los yerros que han buscado, infructuosamente, dotar de sentido y propiedad esta carencia constitutiva del sujeto colonial a la que nos hemos referido. A aquellos gestos exploratorios, y que resultan imprescindibles para continuar

ensayando nuevas fórmulas, los denominará *rodeos*. El autor identificará en las figuras de Césaire y Fanon dos de las claves para comprender el concepto. El primero, acudirá al África en busca de aquella unidad originaria desmembrada por la empresa colonizadora. El segundo adscribirá, física e intelectualmente, a la causa argelina. Para Glissant estos son claros ejemplo de *rodeo*. Esto porque, comprendidas así, ambas posiciones responden a la imposibilidad de resolver la situación colonial en Martinica. Lo que termina por impeler a los autores a practicar movimientos laterales, que vislumbran en un lugar “otro” la dilucidación de los conflictos insulares.

Esa es la razón por la cual Glissant decide que ha llegado el momento de proponer una visión antillana para encarar el debate. Para alcanzar los parámetros que requiere este discurso, el autor sindicará los errores cometidos. De un lado, como ya se ha dicho, será crítico de aquellas perspectivas que cifren en un retorno, simbólico o concreto, al continente africano, las esperanzas de resolver los estragos producidos en la conciencia y la identidad caribeña por la maquinaria colonial. Del otro están las políticas de asimilación, que colocan a la metrópoli como el derrotero unívoco para adquirir la única identidad deseable para el sujeto colonizado: la ciudadanía francesa.

Estos dos espacios, que parecen amenazar el advenimiento de un pensamiento generado a partir de las especificidades del propio territorio caribeño, no son equiparables para el autor. Glissant reconoce que el *rodeo* constituye una reflexión liminal dentro del desarrollo de una conciencia antillana. Y más importante aún, se trata de una solución propuesta por el colonizado. Sin ella, sería imposible haber logrado aquel relativismo respecto a la determinación de origen que propone la *relación*. Sin África, el camino hubiese estado llano y sin escollos para la asimilación Francesa.

Lenguaje, Créole y rodeo

En Martinica existe una notoria diglosia entre el *créole* y la lengua francesa. Para Glissant esto se produce como una consecuencia directa de la irresponsabilidad técnica en que se encuentra sumida la sociedad. Su argumento tiene ribetes materialistas y lo obtiene por contraste.

Para el autor, el *créole* haitiano logra institucionalizarse porque es una lengua que está acompañada por procesos productivos, es más, es el idioma en que se transan los negocios. Es decir, es la herramienta de comunicación de un sistema relativamente

autónomo de producción. Por otro lado nos señala, que donde preexista una cultura ante el asalto del dominio colonial de *lo mismo* (entendido este concepto en sintonía con aquellos que denominan al Ser occidental) como es el caso de Argelia, resulta mucho más expedito llegar a establecer criterios de unidad nacional donde el multilingüismo ya no resulte un factor alienante. De igual modo, aunque no hubiese esta cultura preexistente, sería posible instaurar sistemas de producción propios, como en el caso de Cuba. En este caso dice Glissant, “el monolingüismo no resulta reductor” (231).

Multilingüismo y monolingüismo no constituyen para el autor, términos que signifiquen ni reducción ni dispersión. Siempre y cuando exista una autonomía económica y cultural, desde la cual alambicar la o las lenguas que inciden en las sociedades poscoloniales a favor de su espacio específico, a partir del cual se desarrollen las fuerzas creadoras de un pueblo.

Es sumamente interesante que esta reflexión se dé en primer lugar con un marcado énfasis en los aspectos económicos y productivos que deben acompañar la búsqueda y conquista de acervos culturales propios. Y en segundo lugar, que los puntos de comparación provengan de una atenta observación tanto de las experiencias caribeñas como de las africanas. Esto último habla de una manifiesta voluntad por explorar las articulaciones singulares que han implantado los colonialismos dentro de las Antillas, con particular acento en la dominación francesa por motivos comprensibles, pero, más importante aún, indagar en las formas con que los distintos pueblos en primera instancia han resistido para, posteriormente, alcanzar su independencia.

De acuerdo a Glissant, el *créole* se encuentra en un estado agónico frente a la poderosa riada de referentes franceses que supone la fase de asimilación. La lengua materna, que es la de la imaginación y el juego, está radicalmente dislocada de aquella que ejecuta las tareas asociadas con el mundo adulto. Eso explica la infantilización que afecta al *créole* durante este periodo: “Los lingüistas han apuntado que la sintaxis del *créole* tradicional imita naturalmente el lenguaje del niño (por ejemplo, utiliza la repetición: *bel bel iche*, niño muy hermoso). Una práctica de infantilismo llevada a tal extremo no es inocente” (51). Esta trágica disyunción impide que la creatividad del *créole* pueda nutrir el pragmatismo francés y viceversa. Ambos flujos, fundidos en una sola onda vibrante, determinarían el pulso de una nación martiniqueña dueña de su presente y futuro.

Pese a esta situación, alguna vez esta lengua materna demostró ser el vehículo de una serie de rasgos que configuraron un carisma identitario latente. Ahí de nuevo el *rodeo* se

expresó como una característica emanada desde una incipiente consciencia vernácula. Frente al lenguaje metropolitano utilizado como herramienta asertiva de dominación, el martiniqueño oponía un *créole* elusivo, acumulativo y hermético. Es decir una forma de *rodeo*. Dice Glissant que el “*créole* organiza la frase en ráfagas” (263) y que “encontramos [en él] la misma entrecortadura del ritmo del tambor” (264). Es según el autor un lenguaje acompasado, por tanto intrínsecamente poético, ajeno a los rígidos dameros del sentido colonial, marcado por los ramalazos de una respiración cimarrona que resulta inasequible al amo.

Podemos observar cómo aquí ya se comienza a desarrollar aquella noción que cartografía las antípodas entre oralidad y escritura. Aunque, hay que reconocer que el nivel de abstracción cuasi etéreo que alcanza esta disputa en la obra posterior de Glissant, acá se encuentra anclado a dinámicas de resistencia concretas.

Por último, hay que agregar que para el autor este *rodeo* confirma una voluntad inconsciente de desobediencia, que debiese superarse mediante una acción colectiva de subversión del orden colonial. Estos elementos psicológicos son los que revisaremos a continuación.

Psiquis y familia: cortocircuitos liminales

Comencemos por la estructura familiar. Glissant analiza las dinámicas que se han anquilosado en el inconsciente desde el periodo esclavista. Para el autor, el sistema impuesto por el imperio en sus dominios insulares, era opuesto a aquellos valores heredados de la tradición africana. Esto provocó una fricción entre las formas metropolitanas de concebir la familia y las que acontecieron dentro de la sociedad martiniqueña. Pero, más allá de aquel choque cultural, también es posible interpretar esta cisura como una resistencia a aquella imposición colonial, llegando a constituir una práctica común de rebeldía.

Se produjo de esta forma una deserción del orden familiar occidental en donde el hombre no oficia más como figura tutelar. La consecuencia de esta fractura, establece una disolución del esquema patriarcal y deja a la mujer como la única responsable de la prole martiniqueña.

Para Glissant, esto además genera un vínculo simbólico entre la madre y el continente africano. No obstante, bajo este recurso que busca establecer imponderables correspondencias entre imaginarios, está la insistente declaración del autor acerca de

que la mujer es la figura mediante la cual se preserva, prevalece, y persevera, un sentido criollo. Su papel preponderante en el espacio doméstico, que se manifiesta a través de la presencia de las “hermanas mayores, tías, madrinas y abuelas” (131) se ve nutrido por su destacado rol en el mundo laboral, en donde se desempeñaban principalmente como vendedoras.

Al igual que otras actividades del diario vivir, la vida sexual también sufre con el peso de las cadenas mentales que han lacerado la psiquis del colonizado. Como ya lo hemos señalado, desde el punto de vista de Glissant la familia en Martinica adquiere la forma de una *anti-familia* (130). El principal motivo de este quiebre radica en que el matrimonio está planificado dentro de los mecanismos de usufructo colonial, y es en razón a ese precepto que se encuentra concertado por y para el beneficio del amo. De modo similar las relaciones sexuales están determinadas por esa misma lógica utilitaria. La procreación se convierte entonces en el rédito del colonizador.

Se produce de esta manera un *cortocircuito* entre la apetencia del goce y la consecución del placer; ambos estados se encuentran totalmente disociados. Con esto Glissant quiere expresar los basamentos de una orgánica colonial que está empotrada en las arterias abisales del sujeto colonizado. No existe nada que sea concebido por él y para él, ni siquiera la relación sexual. El autor indica cómo el tiempo del goce y del provecho le pertenece al amo (316). Esa mirada persecutoria y acechante bajo la cual los esclavos realizan el acto sexual determina una práctica basada en la urgencia y la clandestinidad. Su imposibilidad de poder solazarse con arrobos y voluptuosidad, responde a la dramática comprensión de sus propios cuerpos como uno más de los instrumentos que forman parte del aparato de extracción colonial.

Con esto sin duda el autor intenta ensayar una especie de arqueología de la *irresponsabilidad técnica*. Esta preocupación por la particular morfología psicológica del colonizado posee evidentes confluencias con la obra de, por ejemplo, Albert Memmi, pero, por sobre todo, con *Piel negra, máscaras blancas* escrita por su coterráneo Frantz Fanon. En cierto episodio del *Discurso antillano*, por ejemplo, Glissant observa cómo los niños martiniqueños consumen revistas ilustradas sobre superhéroes cuyas habilidades sobrehumanas son obtenidas a través de incidentes tecnológicos (pensemos en Iron Man, el Hombre Araña o Hulk). Esto en el contexto insular, en el cual tanto la tecnología como la producción se encuentran absolutamente ausentes, provocará una obsesión fantástica por lo foráneo. Por tanto, el autor nos señala

que el niño no puede fantasear participando, sino únicamente aceptando, aquellos prodigios de la ciencia que percibe totalmente ajenos a su realidad (123-124).

Salta a la vista cómo se establece aquí un productivo diálogo con las reflexiones hechas por Fanon. En especial con aquella que indagaba en los efectos de la lectura de las tiras cómicas hechas por los niños caribeños. Estas los impulsaban a entablar procesos de identificación positiva con los personajes protagónicos, pintados invariablemente de colores claros, emulando la tez blanca del colonizador y, por contraste, los hacía repudiar a los antagonísticos, siempre coloreados con los pigmentos oscuros del colonizado.

Otra de las notables continuidades que se dan entre las perspectivas críticas de Glissant y Fanon, es la capacidad de resemantizar los principios de la teoría metropolitana. Como ya se indicó en la primera parte de la presente tesis, el fallecido autor de *Los condenados de la tierra*, fue capaz de dar sentido espacial y contingencia política a su trabajo. Ahí analizamos cómo desafiaba la explicación falocéntrica freudiana, al decir que en el sueño de cierto paciente argelino las constantes apariciones de armas de fuego no correspondían a símbolos fálicos, sino que representaban el asedio militar del colonizador. De la misma forma, Glissant expondrá que dada la ausencia de referentes paternos sólidos en la estructura familiar martiniqueña, no es posible hablar del complejo de Edipo:

En semejante contexto, sería fútil atribuir los desarreglos surgidos en la población escolar martiniqueña a los efectos del complejo de Edipo. El niño martiniqueño no vive las relaciones parentales como realmente conflictivas (...) Todo esto hace que el complejo de Edipo debería abordarse aquí con precaución y, en todo caso, con la voluntad de no aplicar a la realidad psíquica del martiniqueño unos estereotipos provenientes de Occidente (133).

Para concluir, es probable que uno de los puntos de mayor relevancia en materia epistémica que posee el pensamiento antillano esté precisamente reflejado en esta veta. Y es que la perspicacia con que se ha logrado deshilvanar el tejido que conforma el complejo panorama de la situación colonial, resulta fascinante. No sólo porque está dilucidado por sus propios testigos, sino porque ha logrado descifrar la intrincada nervadura que han establecido las hegemonías metropolitanas, examinando el cruce de las hebras materialistas con las del psicoanálisis, logrando así una teoría orgánica que constituye un excepcional *tour de force* en el pensamiento contemporáneo. Su presencia contribuye a las concepciones del mundo actual con una nueva exégesis de la modernidad a partir de otros espacios y desde nuevos enfoques.

Historia y Literatura, en busca del tiempo perdido

En cierto momento Glissant indica respecto al concepto anteriormente expuesto que: “Este cortocircuito entre apetencia de goce y provecho del placer es un cortocircuito temporal, ni más ni menos” (317). Esta alusión a la dimensión temporal en la consciencia de los sujetos colonizados es uno de los elementos preponderantes dentro de la reflexión que propone el autor en el *Discurso antillano*. En ese sentido, Glissant es severo y taxativo a la hora de sopesar si es que ha existido un desarrollo de algo que pudiésemos nombrar como una percepción del tiempo por parte de los martiniqueños. Una que permitiese vislumbrar una posterior elaboración y proyección dentro de un sentido histórico. La respuesta para el autor es rotunda; estamos en presencia de una *no-historia* (172).

Este aspecto, que habíamos abordado a lo largo del apartado anterior de esta tesis, particularmente en aquel que titulamos “Dimensión del huracán: historia, literatura y colonialismo” está trabajado de forma aguda y ejemplar por Glissant. En primer lugar, el autor señalará que no existe una historia en Martinica, pues cualquier intento de concebirla como tal se encuentra supeditado a las temporalidades exógenas impuestas por la metrópoli. Para él todos los acontecimientos están ordenados bajo la mirada omnimoda del colonizador, asumida por los propios habitantes de Martinica. Los hechos están dispuestos, o por la sucesión de catástrofes naturales: “erupción del volcán Pelée en 1902” o bien por la intervención de los edictos coloniales en la sociedad martiniqueña, “Víctor Schoelcher³³ abole la esclavitud en 1848”.

En otras palabras, se produce un asedio entre las fuerzas naturales y las determinaciones emanadas desde la capital colonial, ambas percibidas subrepticamente como impredecibles, ajenas e inevitables. Estas terminan por elidir la agencia del pueblo en la construcción de sus propias narraciones históricas. En síntesis, existe una fractura expuesta entre el espacio y el tiempo en la consciencia del colonizado.

Lo que se suma al hecho, en el que ya habíamos reparado, de que una memoria histórica caribeña se encuentra obligada a construir su figura mediante los jirones que infringe el colonialismo al espacio insular. Por supuesto, esta imposibilidad de

³³Para Glissant la figura de Schoelcher alcanza un estatus patológico en la mentalidad martiniqueña. La manumisión, concedida paternalistamente por la metrópoli, continúa enfatizando la absoluta carencia de voluntad del pueblo. El “Schoelcherismo” como lo denomina Glissant en su obra, refleja la constante búsqueda de un padre colonial (lo mismo ocurre con De Gaulle) que aplaque la profunda orfandad de la sociedad insular.

constituirse como sujetos históricos el autor la piensa a partir de la imbricación de los términos revisados anteriormente. En ese sentido, esta condición de carencia es, junto a la *pulsión mimética* y el *cortocircuito*, uno más de los síntomas que conciernen al padecimiento de la *irresponsabilidad técnica*.

Como se ha expresado, esta ausencia de memoria histórica debe recurrir a la creatividad literaria para conseguir imaginar un futuro emancipado, capaz de trascender el aplastante peso de un pasado y presente atados a un cautiverio alienante. O en las inspiradas palabras de Glissant, se trata de: “Una visión profética del pasado” (175).

Sin embargo, a pesar de este laborioso propósito por demarcar el trayecto que han de recorrer los pueblos hacia su autonomía, rezuman en las obras de los escritores sudamericanos la huella de un *deseo histórico* irresuelto (porque, para comprobar la pertinencia de su teoría extenderá su enfoque a las que considera las obras clave de nuestra literatura). El autor analiza tres novelas emblemáticas de la región para comprobar este afán, siempre truncado, por configurar los cimientos de una Historia. La primera de ellas es *Absalón Absalón* de William Faulkner³⁴. En ella observa una constante búsqueda de una filiación que legitime la primacía de la sociedad norteamericana en el territorio que han colonizado. No obstante, esta exploración no es la del mito, que redime, resuelve y magnifica el derecho de posesión. Todo lo contrario, es la de la angustiada incertidumbre. La interrogante del autor estadounidense acerca de “por qué razones <válidas> los blancos han exterminado a los indios y esclavizado a los negros, y si pagarán por ello” (200) se ovilla y retuerce dolorosamente en su narrativa. Posteriormente Glissant analiza *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier. También ahí comprueba aquella infructuosa persecución de un significado prístino y genésico, a través de la obsesión del protagonista por acceder a un conocimiento puro y primitivo. Por último, revisa *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, para constatar la misma pulsión histórica defraudada, esta vez, por medio del relato de la decadente genealogía de los Buendía. No conocer la historia termina por condenar a la descendencia de la familia fundadora de Macondo.

Todas esas obras formarían parte de un mismo deseo histórico latente. En esta historia, como se ha señalado con antelación, se encuentra en permanente tensión con el espacio. La resistencia de este último a ser subsumido por una temporalidad omnimoda y sobredeterminada por los centros de los imperios occidentales, es de hecho el preludeo

³⁴Glissant ha escrito un libro dedicado al conspicuo escritor estadounidense titulado *Faulkner Misisipi*

de una comprensión orgánica del mundo. Por lo tanto constituye una fortaleza, y no una ausencia invalidante. Y a pesar de que Glissant no lo explicita, su propia obra, como la de la mayoría, sino es que la de todos los intelectuales analizados en esta tesis, se encuentra espacializando, por medio de una cáustica hermenéutica, la historia y las teorías metropolitanas. Llámese esta nueva perspectiva *relación*, o *criollización*, o *todo-mundo*, o quizás, de una manera completamente diferente en el futuro.

Por otro lado, resulta tremendamente significativa e innovadora esta proposición de crear lazos experienciales entre los países de la región a través de sus expresiones literarias. Sobre todo la inclusión del sur de Estados Unidos, mediante la referencia a la obra de Faulkner. Un autor de influencia indiscutida en las letras latinoamericanas. Esta intención de proponer ciertas coordenadas transversales en el pensamiento americano es, adicionalmente, una necesaria oxigenación de su propia teoría. Glissant logra así bascular desde la especificidad de la situación martiniqueña hacia una dimensión amplia, donde puede dialogar y mancomunar visiones con otros intelectuales apostados en diversos contextos. Sin embargo, esta habilidosa extensión de las problemáticas, no pasa por alto que las extrapolaciones deben establecer sus criterios de convergencia antes que todo en el marco territorial del Caribe:

La problemática cultural y literaria en las Antillas anglófonas gira principalmente en torno a semejantes conceptos. El historiador como poeta (con respecto a Brathwaite), el novelista como historiador (con respecto a Naipaul), la historia como proyecto (con respecto a Lamming): la enunciación del tema es permanente. **El encuentro entre las literaturas antillanas (anglófona, francófona, hispanohablante, créole) no proviene de un decisión de los productores de textos: son los efectos todavía solapados de un mismo movimiento histórico, de una misma pertenencia cultural** [el destacado es mío] (171).

Aunque discrepo de que “el encuentro entre las literaturas antillanas” sea el producto de una alineación inconsciente entre los autores, pues todos, en mayor o menor medida han participado en movimientos que se han constituido deliberadamente como espacios de construcción de sentidos identitarios, concuerdo plenamente con las sintonías y clasificaciones que expone el autor.

Quisiese agregar que este acento en el aspecto afiliativo que propongo no desdeña la lectura histórica que indica Glissant, ni mucho menos le otorga una connotación artificial a la articulación del pensamiento caribeño. De hecho, uno de los esfuerzos de la presente tesis es demostrar que ha existido voluntad, intelectual y política, para establecer los discursos antillanos. Es evidente que estos se encuentran siempre

circunscritos a contextos históricos determinados. A mí parecer el apotegma que sintetiza de mejor forma esta dialéctica es aquel que señala que el intelectual es producto y al mismo tiempo productor de su historia.

De algún modo, a partir de esta aparentemente inocua discordia con su lectura es posible formular una crítica global a los posicionamientos expuestos por Glissant en el *Discurso antillano*. Esto se debe a que la arista más débil de su teoría es aquella que prioriza la carencia como el elemento primordial de análisis en los fenómenos que estudia. Como consecuencia de esto se obtiene una invariable percepción patológica, rayana en la neurosis, en la que queda un margen exiguo para la iniciativa y la agencia. Se puede decir que esta premisa opera en el concepto de *deseo histórico* recién presentado, pero también en la mayoría de los términos expuestos acá: *irresponsabilidad técnica, pulsión mimética y cortocircuito*. En determinado momento Glissant es consciente de esta tendencia y señala: “No se trata aquí de ningún pesimismo, sino de la última reserva de quien escribe y quiere luchar en su propio terreno” (223). Y si por un momento aceptásemos que este tipo de categorización endémica pueda ser atribuible a la transida situación martiniqueña, el error radicaría en trasladar aquella fórmula interpretativa primero a todo el Caribe y posteriormente a América.

Su excesivo énfasis en la fractura constitutiva y supurante de la conciencia americana, corre el riesgo de invisibilizar prácticas de resistencia y subversión. No obstante, no se trata de una omisión accidental, sino de una decisión premeditada y consonante con la línea teórica que busca establecer. Recordemos que para él cualquier esfuerzo por rebelarse contra el pensamiento occidental que persista en ocupar las mismas premisas que ataca constituye un *rodeo*. Este es un juicio inscrito claramente dentro de las pugnas modernas/posmodernas desde las que escribe el autor y que pasa por alto los prodigios de la resemantización (a las que el mismo ha echado mano por lo demás). Un claro ejemplo de aquello es la opinión que desliza Glissant acerca de Fanon:

El ejemplo más significativo de Rodeo sigue siendo el de Frantz Fanon. Inmenso y entusiasmante Rodeo (...) Para un antillano es difícil ser el hermano, el amigo, o simplemente el compatriota de Fanon. Porque él es el único de todos los intelectuales antillanos francófonos que realmente pasó al acto, mediante su adhesión a la causa argelina (...) Queda claro que, aquí, pasar al acto no significa sólo luchar, reivindicar, desplegar el verbo contestatario, sino asumir totalmente el corte radical. **El corte radical es la punta extrema del Rodeo** [el destacado es mío] (56).

Astutamente, esta lectura nos fuerza a transitar por los senderos difusos de la *relación*. Es paradójico, aunque conveniente, que esta crítica que comenzó a partir de la declaración de una “estructuración inconsciente” al interior del pensamiento antillano hecha por Glissant termine demostrando el total dominio sobre su línea teórica. Esto porque si para el autor el resto de los intelectuales se dan de cabezazos contra los muros del laberinto del *rodeo*, presas de un deseo oculto y transversal, pero no elaborado aún, su propia y calculada planificación conceptual lo convierte en la figura señera que descubre el hilo de Ariadna que le permitirá escapar de la trampa. En otras palabras, el extravío que dice ver en todos los autores que señala funciona, solapadamente, como su propio y excepcional sentido de la orientación.

Sobre el papel del escritor

Para terminar, otro aspecto de suma importancia en su obra y también en el vínculo que Chamoiseau establecerá con ella, es el rol relevante que Glissant asigna al escritor dentro de la construcción de sentidos históricos:

Como la memoria histórica ha quedado con demasiada frecuencia tachada, el escritor antillano debe <hurgar> en esta memoria, a partir de las huellas a veces latentes que ha percibido en la realidad (...) Como el tiempo antillano fue estabilizado en la nada de una no-historia impuesta, el escritor debe contribuir a reestablecer su cronología tormentosa, es decir, a develar la fecunda vivacidad de una dialéctica reactivada entre naturaleza y culturas antillanas (...) Esta implicación <literaria> es la que orienta la claridad de la reflexión histórica, de la cual ninguno de nosotros puede pretender estar a salvo(176).

Lo que *El discurso antillano* traza en este sentido es la responsabilidad intelectual emplazada, según creo, para mitigar los embates de la *irresponsabilidad técnica*. La figura del escritor se encuentra aquí exhortada a inventar los tiempos y los plazos que propicien el advenimiento de la emancipación³⁵.

³⁵Es probable que la mayor aflicción que ha padecido la teoría contemporánea es escindir drásticamente la emancipación epistemológica de la material.

Dos conclusiones y un epílogo:

Glissant por Glissant, o *Las Meninas* en la corte del rey cimarrón

Otro de los aspectos que consignamos en la primera parte de nuestra tesis fue la importancia que ocupa la voz subjetiva en el pensamiento caribeño. Advertimos ahí también que cuando nos referimos al “yo” en el contexto antillano, debemos precavernos de lecturas individualistas. Como dijimos, la inscripción de la voz del colonizado en el discurso caribeño responde a un acto que es en sí mismo un poderoso gesto descolonizador. El “yo” en ese sentido, es un significante vacío que va adquiriendo sus diversos significados al fragor de la contingencia.

Daré un ejemplo: si por un lado durante la época del neoclasicismo la afirmación del “yo” contribuye a orientar un sentido eurocéntrico e instrumental del mundo, en donde la lógica cartesiana del “pienso y luego existo” se erige como el fundamento filosófico en que descansa la dominación de la civilización occidental sobre el resto del mundo; por otro, el “yo” elusivo y disperso del barroco supondrá una fascinante y vertiginosa apertura hacia lo ignoto.

Pensemos en el Velásquez de *Las Meninas*. No es el pintor que reafirma su identidad mediante su figura en el cuadro, sino es quien duplica la percepción de sí en la pintura para entregarse al deleite y la angustia del juego de las figuraciones, a la caliginosa baraja de los espejos y, en fin, a la indiscernible relatividad de las representaciones.

Frantz Fanon es probablemente el que mejor comprende esta tensión insalvable entre el ser y el pretender ser de la representación, o dicho en otros términos, el inexpugnable linde entre ambos, pues nunca se “es” sin la mediación de la mirada del otro. Por supuesto, esta es una ley que debe ser anclada a su propia especificidad histórica. En este caso particular, al juego de miradas que se establece dentro de los procesos de colonización. Pues el “otro” sublimado en pura diferencia negativa a través del cual la identidad europea instrumental ha elaborado su discurso de primacía, no es el mismo que el que, con una presencia agobiante, fustiga la conciencia del sujeto colonizado.

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon expresa la necesidad de trascender la estructura racial impuesta por el colonizador, pero al mismo tiempo sabe que debe asediar y reinar el *Castillo de su piel* para conquistar ese propósito. Y es que el autor antillano, como lo ha señalado hábilmente Lewis R. Gordon, es Dante, pero también su propio Virgilio, cuando decide recorrer los pasadizos del infierno colonial (221). Este doble tránsito, como visitante y como guía, que distancia para comprender pero también

exhibe la porosidad de su experiencia, adquiere una notoriedad palmaria en capítulos como la *Experiencia vivida del negro*.

Existe por cierto en Glissant, aunque de manera sutil, esta misma inflexión. Pero, ¿por qué debiésemos detenernos en este detalle? Me interesa principalmente examinar la autopercepción del autor, porque nos permite echar un vistazo a las dimensiones con que traza su autorretrato:

Las islas del Caribe, por utópica que pueda parecer hoy tal afirmación, constituyen no obstante una entidad en el universo de las Américas, amenazada antes de salir a la luz, cuya concepción sólo se presenta en los intelectuales y todavía no ha sido asumida por los pueblos (...) la lengua oficial, el francés, no es la lengua del pueblo. **Tal vez por ello nosotros, las élites, la hablamos tan correctamente.** La lengua del pueblo, el *créole*, no es la lengua de la colectividad [el destacado es mío] (308).

Nos resulta de sumo provecho observar cómo Glissant se ve a sí mismo en esta cita. Lo primero que podemos concluir es que reconoce con honestidad su condición de integrante de la élite intelectual. Ciertamente no se trata de una declaración pedante sino responsable. Pero, soterradamente, dos son los puntos que se pueden colegir a través de ella. El primero consiste en que no sólo está percibiendo su propia labor dentro del desarrollo del pensamiento coetáneo desde el cual escribe, sino que, y más importante aún, se encuentra reflexionando a partir de su inclusión dentro de una tradición de pensadores caribeños y americanos de la que conscientemente considera forma parte. Este sin duda es un hecho que avala nuestra teoría de que existe un pensamiento antillano que, llegado a este estadio, comienza a construir su propia genealogía.

Ahora bien, esta afirmación de un campo intelectual específico para la región, viene aparejada para Glissant de la constatación del fracaso. Vuelve a enfatizar más adelante en el texto, que la cruzada por desarrollar una consciencia caribeña es una aspiración necesaria, pero no evidente (425). Con lo que ratifica los desoladores resultados de los esfuerzos intelectuales llevados a cabo. Veremos más adelante como esta preocupación acerca del rol que debiese desempeñar el intelectual dentro del escenario caribeño es abordada por Chamoiseau en su novela.

Por último, y en la línea de lo expuesto anteriormente, es curioso cómo el autor pasa de la posición de sagaz hermeneuta de la situación martiniqueña a jugar con la posibilidad de interpretar su propio discurso como otra más de las expresiones del desequilibrio colonial: “así, interesado por las palabras, yo pienso que he delirado bien con el delirio: es lo que el abecedario del sociólogo llamaría método participante” (412).

Responsabilidad y opacidad

Bajo mi punto de vista, existe un abismo insondable tendido entre el concepto de *irresponsabilidad técnica* con que Glissant diagnostica perspicazmente la condición martiniqueña, y el de *relación, opacidad*, y todas aquellas articulaciones que conforman su nomenclatura teórica, cuyo objetivo es contrarrestar los efectos de la *asimilación*. Esto sucede porque estas últimas se encuentran concebidas, subrepticamente, a partir de una lógica procesual, en donde el advenimiento de la *relación* sucede a la época del sistema de pensamientos (y el pensamiento de sistema) occidental, y por tanto, se supera históricamente el periodo del colonialismo y con él la amenazante presencia de la *asimilación*:

Así como lo Mismo se apagará en las vivacidades sorprendentes de lo Diverso, así también la escritura quedará enclaustrada en el universo cerrado y sagrado del signo literario (...) la relación de un pueblo con otro en lo Diverso, lo que este pueblo aporta a la totalización. En su función analítica y política, que va acompañada de su propio cuestionamiento [el destacado es mío] (230).

Podemos observar acá el carácter profético, propio de aquel filón finisecular en la obra del autor del que ya hemos dado cuenta. No obstante, existe una ostensible contradicción en este razonamiento, pues la suposición de un cambio histórico radical vuelve a posicionar a los martiniqueños como meros espectadores, reforzando así su endémica *irresponsabilidad*.

Ahora bien, supongamos que la *asimilación* y la *relación* sean fenómenos que se den simultáneamente. Sabemos que uno corresponde a una práctica concreta, instituida por los aparatos estatales franceses a partir de la departamentalización, mientras la otra, como lo hemos analizado recientemente, forma parte de una propuesta, una voluntad diríase, elucubrada por un miembro de la élite intelectual ¿Esto quiere decir que ante el poder desplegado por la metrópoli o las multinacionales que comienzan a ocupar el territorio insular la estrategia sugerida es comprender esta presencia invasora de una forma opaca?

La respuesta es simple, ocurre que tanto la *asimilación* como la *relación*, no se encuentran concebidas de manera antagónica. Sus acciones están desfasadas. Si de un lado el primer término parece avanzar en una trepidante carrera ofensiva, el segundo parece escapar hacia un nirvana en donde la presencia del “otro” no la contamine ni

disturbe. Si bien es cierto, casi al final de *El discurso antillano*, Glissant percibe esta indeterminación paralizante del texto y señala:

El mundo está devastado, pueblos completos mueren de hambre o por exterminio, se perfeccionan técnicas insólitas para el dominio o la muerte: la poética de la Relación debe dar cuenta de estas evidencias cotidianas. Asimismo, no se puede insertar esta sensibilidad nueva en un marco de neutralidad, en que los escollos políticos se desgastarían singularmente, y en el que nadie se atrevería a hablar de lucha de clases sino veladamente y en voz baja (449).

Esta notable inserción del ámbito político, y en particular de la lucha de clases, cuya dinámica consiste en el enfrentamiento entre sectores sociales que poseen identidades demarcadas por la conjunción de elementos económicos, culturales, y en fin, ideológicos, se encuentra reñida con otros momentos en que Glissant intenta explicar ciertos aspectos de su teoría:

La opacidad, como valor que debe oponerse a todo intento pseudohumanista de reducir a los hombres a escala de un modelo universal. La bienaventurada opacidad, en la cual se me escapa lo otro, obligándome a estar pendiente de siempre ir a su encuentro (306).

Esto quiere decir que la Relación y el tiempo no podrían conjugarse, para nosotros, en el pensamiento del Uno, ni expresarse con su poética. Porque la poética de la Relación se da en una labranza de evidencias cuya fuerza es la conjunción, y en un campo de inadvertencias del que somos el fondo revuelto (...) **la Relación es sólo y siempre relevo** [el destacado es mío] (283).

A mi entender, la *relación* de la que habla mayoritariamente Glissant, salvo en aquel fragmento en el que aborda someramente la inserción del concepto en el mundo, supone un contacto no jerarquizado con el otro metropolitano. Como el que seguramente él experimentó en su condición de intelectual en el momento en que trabó amistad y sintonías de pensamiento con sus colegas franceses.

No obstante, una *relación* que estuviese constantemente interpelada por el mundo y sus tramas de poder, de ninguna manera podría prescindir de una perspectiva jerárquica, y por tanto debería necesariamente practicar relevos antagónicos, en donde el colonizado pudiese, a partir del desarrollo de una conciencia crítica y anticolonial, ocupar su lugar en la conflagración contra el devenir de la dinámica colonialista le impone a su vez. Es decir, concebir la relatividad propia del concepto, siempre pensada en términos políticos, donde reducir al otro imperial a una esencia es perder la capacidad de acción y reacción frente a sus incesantes movimientos y reinenciones.

Otra explicación que se me ocurre para comprender este patente desvencije entre diagnóstico y resolución al interior de la teoría de Glissant, es que en ocasiones ocupa

una lógica que columbra el debate multicultural. Su veta finisecular en ese sentido, ayuda a entender de qué forma percibe los cambios sociales que impulsa el capitalismo tardío, sobre todo durante la década de los noventa post caída del muro.

Es probablemente a través de la recepción de su propia obra en el mundo, acompañada de la explosiva apertura económica a los mercados mundiales, que Glissant interprete la globalización de un modo auspicioso. Un nuevo orden donde se lograrán desarrollar criterios democráticos y universales. Entrada la primera década del siglo XXI, hemos constatado el equívoco de esa lectura.

Por último, es necesario mencionar que el Glissant de *El discurso antillano* es un formidable exegeta, tanto de las temáticas que examina como también de su propia línea argumental. Por eso es que el pronunciado resquicio que separa su preocupación política de sus disquisiciones teóricas o, en otras palabras, la zanja que interrumpe la continuidad entre la *irresponsabilidad técnica* y la *relación*, de tinte más cultural, está enunciada reiteradas veces en su obra:

Hay que dominar la palabra. Pero este dominio será frágil si no se inserta en un acto colectivo resolutorio, un acto político (...) (307).

No basta empeñarse en hablar o escribir créole para salvar esa lengua. Hay que reconstruir las condiciones de producción, disparando así los factores de responsabilidad global y técnica del martiniqueño en su país, para que la lengua se desarrolle verdaderamente. Dicho de otra manera, toda etnopoética, en uno u otro momento, se confronta con lo político (273).

Aquí, toda acción cultural debe abrir la vía a la acción política, la única capaz de realizar esta unión de los focos de resistencia, implícitos o declarados. La acción política será capaz de operar en unión sólo a partir de los análisis agrupados en una teoría de esta realidad (448).

Esta revancha del derecho no puede ocultar la brecha creciente que, de hecho, discrimina a países ricos y países pobres. Toda teoría acerca de ese paso de lo Mismo a lo Diverso, de lo escrito a lo oral, resultaría ingenua si ocultara, por poco que fuera, el aterrador poder de la alienación y de dominio aplicado por los países ricos y su emanación final: las multinacionales. Es tonto decirlo; sería aún más tonto olvidarlo (22).

A pesar de que en la última cita rezuma la preocupación casi como un recordatorio ineludible, su carácter permanece tangencial dentro del desarrollo teórico del autor (una tendencia que se afianzará considerablemente en la obra posterior de Glissant). De esta manera, el problema de la dimensión política y su papel como guía, o incluso como horizonte de los oficios que conciernen a la *relación*, es planteado pero no resuelto. La persistente ausencia del “cómo” es el fantasma que arrastra sus cadenas en los pasillos atestados de nomenclaturas en la obra del autor. Esta hipótesis se ve reforzada si

analizamos ciertos pasajes en el texto donde, ante la intempestiva presencia de la problemática se revela la incapacidad para encararla:

Está claro que así aumentan el no-dominio de lo cotidiano, la irresponsabilidad técnica y la mentalidad de los vencidos (e incluso es una verdadera situación de emergencia la que se ha creado); que esto sólo se superará verdaderamente en cuanto la clase de los obreros agrícolas como clase (la única que <corresponde> a una función) se sienta concernida por el problema y pueda conocerlo para resolverlo (...) **¿Y cuáles pueden ser las vías de tal acción? Ésta es una problemática más precisamente política, y no ha sido mi propósito aportar aquí una respuesta programada** [el destacado es mío] (154).

Si obviamos los aspectos fundamentales de este paso de lo Mismo a lo Diverso que son la lucha política, la supervivencia económica, si no se contabilizan los episodios centrales (...) y si nos limitamos a una vista global, nos damos cuenta de que lo Mismo, imaginario de Occidente, ha logrado tal enriquecimiento progresivo, tal establecimiento armónico en el mundo, que – casi sin tener que confesarse- ha logrado <pasar> de la idea platónica a la nave espacial –el destacado es mío- (227).

No creo equivocarme si afirmo que aquel “obviar los aspectos fundamentales” en el tránsito de lo *mismo* a lo *diverso*, no es una mera apostilla circunstancial, sino que constituye el aspecto nodal de esta dicotomía al interior del pensamiento de Glissant. Se trata sin embargo, de una contradicción sumamente productiva pues se encuentra permanentemente explicitada. Una y otra vez, el autor la exhibe, del mismo modo en que el ilusionista intenta convencer al espectador de que su acto no consiste en un truco sino que en magia genuina. De cierta forma, esta infranqueable distancia entre el diagnóstico y la resolución, siempre consciente de su propia formulación limitante, es el principio bajo el cual es posible estructurar la teoría de la *relación*.

¿Pero es posible reorientar el pensamiento de Glissant, para desarrollar una perspectiva política que posea mayor afinidad con los desafíos que las nuevas dinámicas del colonialismo imponen al Caribe y particularmente a Martinica? O, expuesto de otra manera ¿Qué es lo que impide que la *relación* se convierta en esa herramienta llamada a convocar las fuerzas necesarias para alcanzar la autonomía? Si bien, considero que Chamoiseau es precisamente quien recoge y resuelve de manera excepcional algunas de estas inquietudes, detengámonos un instante a examinar las cerrazones que anquilosan el concepto en la propia obra del autor de *El discurso antillano*.

En primer lugar hay que señalar que la *relación* es una noción que libera prohibiendo. La *opacidad*, sin ir más lejos, parece estar abierta a casi cualquier significado que queramos asignarle, salvo al de la identidad eurocéntrica. Las prácticas aparejadas a la idea de pensamiento occidental se encuentran prohibidas, de una forma

ahistórica y prácticamente abstracta, dentro de este razonamiento. He aquí la aporía constitutiva, pues la pretendida indeterminación a ultranza del concepto de *relación* se encuentra sobredeterminada por su contrario. Se reproduce de este modo la misma operatoria que subyace a la construcción de la identidad eurocéntrica. En el sentido en que el Ser, o el devenir Ser, en el caso de la *relación*, es concebido mediante la sublimación de su contrario, o sea, del pensamiento occidental.

Vuelve así a plantearse aquella paradoja que comienza a prefigurarse a través de los trabajos de Ferdinand De Saussure y que posteriormente es transferida a otras disquisiciones por la obra de Derrida. En ella se indica que las identidades entre los elementos de un sistema se adquieren mediante la diferencia de los valores y no por los atributos aislados que se le atribuyen a cada uno de ellos (atributos que son precisamente la consecuencia de la diferencia). Esto apunta a la pura negatividad entre las identidades. En esa línea, la *relación* se mantiene cautiva de un pensamiento de esencias y no de diferencias. Puesto que es mediante la sublimación del otro esencial que obtiene su identidad. Hasta tal punto constituyen prácticas equivalentes, que ambas recurren al ocultamiento de su otro sublimado. La *relación* no admitirá jamás que su procedencia es el resultado de su planificada desemejanza con el pensamiento occidental, del mismo modo en que la conciencia eurocéntrica oculta que su discurso de superioridad lo obtiene mediante la diferencia que establece con culturas que pondera como inferiores.

No obstante, esto es aún más abstruso, dado que la *relación* propugna la abolición de las bases del pensamiento occidental, sin dejar de ocupar los principios de identidad con que éste opera. Dicho de otro modo, busca desencializar por medio de parámetros esencializantes. Esto provoca una deserción superficial de aquellos fundamentos a los que se propone trascender.

Tal como indicamos sobre el carácter basal que tenía la irresolución del conflicto entre situación política y proyección teórica en la obra de Glissant, esta disyuntiva entre indeterminación condicionada permanece suspendida en el propio concepto de *relación*. Se vuelve a exhibir la tensión, al tiempo en que se esconde la posibilidad de solución.

En segundo lugar y entrando en materia política, existe una consideración del acervo occidental sumamente paradójal. Por un lado, figura como el ámbito de lo prohibitivo, y por el otro, es uno más de los espacios llamados a entrar en *relación* con la identidad relevada. Esto de por sí enrarece cualquier posición política respecto al colonialismo.

No obstante, creo que esta ambigüedad es la causante de otra singular atrofia dentro de la teoría de Glissant.

Comencemos indicando que la escisión respecto a lo occidental se hace en términos de pensamiento y no de hegemonía colonial. Esto quiere decir que cuando el autor discute con la colonización lo hace en términos filosóficos y no pragmáticos (por lo menos en lo que a teoría resolutive se refiere, pues como sabemos el diagnóstico de la situación martiniqueña se funda en una diligente observación de la materialidad contextual de la isla).

Poseemos además el antecedente de que Glissant confía en el inicio de una nueva etapa, en donde tiende a subestimar la capacidad de reinención de las dinámicas coloniales. La *irresponsabilidad técnica* por otro lado, es claramente una consecuencia concreta y no por eso menos cultural o psicológica, derivada de las acometidas metropolitanas a lo largo del tiempo. Frente a ella una estrategia que contemple sólo una de las aristas del problema, como lo hace la *relación*, resulta evidentemente inocua.

En otras palabras, las categorías que elucubra Glissant se caracterizan por desarrollar perspectivas de antítesis no antagonicas. Estas son incapaces de movilizar una síntesis que establezca algo así como una lucha permanente e histórica contra las fuerzas coloniales.

Por último, cuando en determinado momento el autor señala en *El discurso antillano* que “Toda colectividad que sienta la rígida imposibilidad de **dominar su entorno** es una colectividad amenazada” [el destacado es mío] (304) Habría que preguntarse, ¿De qué otra forma se domina si no es por medio de una identidad que posee, o se posiciona al menos, mediante la representación de un Ser, que determina su espacio como propio? ¿Será posible alcanzar la emancipación adquiriendo una *opacidad* identitaria, cada vez más “relativa” y difusa, como la que propone el autor? Y es que si, en palabras de él: “El hombre no emprende (no puede hacerlo) la transformación de su paisaje. Ni siquiera tiene la posibilidad de cantar su belleza, que quizás le parezca una irrisión” (272) no habrá que, en lugar de ensayar intrincadas fórmulas de abrogar el Ser occidental, buscar formas estratégicas de posicionarse frente a él, para disputarle su primacía económica, cultural, epistémica. Ya de una vez y para siempre conscientes de nuestra no esencia, elucidar un Ser que disminuya su articulación excluyente, pero que entienda su entorno como algo propio, no ya como objeto, sino como parte orgánica de su constitución como sujeto. Pienso quizás en ciertas corrientes indígenas que vuelven sobre la idea de

la naturaleza no como un espacio que requiera la dominación del hombre, sino su complementariedad.

Epílogo: a partir de la recepción

Para concluir esta panorámica crítica a la obra de Edouard Glissant, me parece importante pergeñar de qué manera ha sido recibida y proyectada su visión teórica dentro de algunas corrientes de pensamiento contemporáneo. En particular, cuáles han sido los vectores que han predominado en la recepción de su trabajo.

Tomemos dos ejemplos, en primer lugar la mención que hace de él, el académico alemán Siegfried Zielinski en su texto *Genealogía, visión, escucha y comunicación* y a continuación los elementos que rescata del autor Walter Mignolo en su artículo *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*:

Glissant opta por la capacidad potencial de una “poesía de las relaciones”. Para él, la magia y la poesía son inherentemente similares entre sí y son extensiones de la creolización y la herejía (...) (Zielinski, 82).

Empleo el concepto de “imaginario” en el sentido en que lo usa el intelectual y escritor martiniqués, Edouard Glissant (1996). Para Glissant “el imaginario” es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. En Glissant, el término no tiene ni la acepción común de una imagen mental, ni tampoco el sentido más técnico que tiene en el discurso analítico contemporáneo, en el cual el Imaginario forma una estructura de diferenciación con lo Simbólico y lo Real (Mignolo, 55).

En la primera cita podemos ver cómo el ámbito relevante que aflora a la hora de evocar la obra de Glissant, recae en sus posiciones epistémicas ligadas a posiciones posmodernas. Magia y herejía son concebidas como las antítesis de la razón. Esta última comprendida como un elemento quintaesenciado, a partir del cual se revela una incapacidad de dirimir su expresión instrumental de sus fuerzas emancipadoras. De manera similar el segundo extracto también incurre en una inclinación por la dimensión relativa y negativa de los conceptos del autor martiniqueño. Lo “imaginario”, impredecible y caótico, parece haberse convertido en la acepción obligada de su acervo teórico.

Llama la atención la forma en que se eliden las reflexiones referentes al espacio antillano, sobre todo aquellas que pudiesen extrapolarse a experiencias similares de dominación. Me refiero a las preocupaciones políticas por el futuro de sociedades

amenazadas por la *asimilación*. A las problemáticas y perentorios desafíos que deja una reconceptualización de una lucha de clases que logre invocar criterios de convergencia entre sectores sociales fragmentados por las lógicas coloniales. O a las nuevas cartografías hegemónicas que ha trazado la expansión económica transnacional. Incluso la planificación de nuevas estrategias para conseguir impulsar la producción industrial en nuestros países. Todas ideas que rezumaban a cada tanto en *El discurso antillano*.

Una ausencia que incluso permea las disquisiciones sobre aquellas materias de índole más cultural, pero no por eso menos políticas. Como por ejemplo los efectos ideológicos de la industria cultural metropolitana en la psiquis del colonizado (o el neocolonizado). Las consecuencias colectivas e históricas de aquellas mistificaciones alienantes. Y en contraste, las dinámicas subversivas elaboradas a partir de las resemantizaciones de aquellas imposiciones. Todos ellos temas en los que Glissant se detuvo con extrema suspicacia en su libro. ¿O es que acaso aquellas prácticas de manipulación y adoctrinamiento han desaparecido completamente?

Para terminar, quedará pendiente emprender en futuros trabajos el desarrollo de una lectura que restituya la veta más política del pensamiento de Glissant, impugne su ostracismo, y conjugue esas dos vertientes de su teoría. Enriqueciendo así sus perspectivas críticas.

Prolegómenos a Texaco: *Nos proclamamos créoles*

Fue en 1988, durante la realización del festival antillano, celebrado en Francia y por supuesto, con sus conferencias organizadas en francés, que tres jóvenes escritores martiniqueños subieron al proscenio y percutieron sobre los atónitos asistentes un texto titulado *Elogio a la créolité*. Se trataba de Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé y Raphael Confiant. Su discurso señalaba la necesidad de romper de una vez por todas con la negritud. Para ellos el influjo de África podía ser igual de nefasto y alienante que el de Francia. Ambos polos parecían haberse erigido inmensos, frente a frente, como dos rascacielos alucinantes e inamovibles, cubiertos de vidrio, de aquellos en que el reflejo consigue hacer que se dupliquen sus fachadas. Su inconmensurable tamaño había arrojado una densa sombra sobre la construcción de una identidad fraguada a partir de la reflexión en torno al propio territorio antillano.

Sin duda los incipientes literatos eran atentos lectores de la obra de Glissant. Sus posiciones recordaban por un lado las amenazas del *rodeo*: que tiende a buscar

explicaciones en espacios y tiempos que no son los propios. Y por otro, los marasmos de la *irresponsabilidad*, que se ovilla complaciente con tal de evitar enfrentarse al vértigo que significa asumir la construcción de una identidad vernácula. Para entonces, el concepto “criollo” que estaban utilizando, causó más estupor que beneplácito. Su acepción común apuntaba a la denominación que se le daba al colonizador blanco (*beké*) nacido en los territorios caribeños.

No obstante, el triunvirato de autores estaba resemantizando el término. Lo criollo, para ellos, constituía toda la hibridación, constante y heterogénea, es decir, entendida no como valor absoluto sino como potencia dinámica, que emergió fruto del encarnizado choque cultural propiciado por la empresa de expansión europea. Siguiendo a Glissant, definieron que el concepto, aunque pudiese ser homologable a un mestizaje, pues la criollización como fenómeno contendría a este último, rebasa sus lindes. Empujando la categoría fuera de sus cálculos positivos hacia los terrenos inefables de lo errático e impredecible. Con esto, el trío de escritores buscaba instalar la discusión acerca del territorio antillano comprendido como eje paradigmático de sus propias entelequias.

Aimé Césaire, una tensa relación

Sin duda la imagen del poeta de la negritud provoca cierto escozor en el discurso de estos tres literatos. A lo largo de sus trayectorias, tanto individuales como en coautoría, han desarrollado una incisiva crítica a la figura de Aimé Césaire, principalmente abocada al juicio respecto a su actividad política.

Raphael Confiat, por ejemplo, conoce de sobra la veneración que suscita Césaire en el exterior. No obstante, el criollista reclama el derecho a manifestar una opinión acerca del desempeño político del intelectual desde la intimidad que provee la experiencia insular. Sobre todo considerando que las decisiones que ha tomado él y su partido han definido la vida del novelista y la de todos los habitantes de Martinica. Ahí, Confiat es implacable. Para él, los desaciertos en que ha incurrido su coterráneo, se pueden resumir en tres momentos históricos. El primero es el de la departamentalización (1946), proceso en el cual Césaire participó como uno de sus principales promotores. Luego, en 1981 decretó una década de suspensión a cualquier iniciativa que sometiera a discusión el *status* de la isla. Por último, cuando Mitterrand ascendió al poder, su partido criticó duramente los movimientos independentistas que comenzaron a proliferar en Martinica (Chamoiseau, Confiat, Bernabé, *Créolite Bites*, 143).

Lo cierto es que de los tres autores Confiant es por lejos el más virulento. En su obra: *Letter from a Thirty-Year-Old Man to Aime Césaire*, lo apostrofa de la siguiente manera:

What do you know of us? What do you know of my generation? What do you know of the next one, the twenty and twenty five year-olds? What do you know of our lives and our hopes? (...) You have no right to judge us... You show once more your true face: a hopeless Frenchman, an inveterate enemy of independence, even though you know it's inevitable (*Créolite Bites* 139).

Otra de las escaramuzas que han acometido los criollistas, esta vez en el terreno cultural, fue a partir de una declaración que hizo Césaire en 1978 acerca de la infertilidad del *créole* para constituirse como una lengua poética: "For me, writing is linked to French, not Creole.... One aspect of Martinique's cultural retardation has to do with language, this creolite that's stayed at the stage of immediacy, incapable of elevation, of the expression of abstract ideas" (citado en *Créolite Bites*, 129). Un punto de vista que se encuentra en las antípodas del empeño literario de los novelistas, que han construido un estilo narrativo en que tanto la oralidad antillana, como el pulso de los cuentos insulares, disloca la lengua metropolitana para transmutar su textura en un elemento tan distinto como distintivo. Confiant se refiere a este acervo de raigón criollo de la siguiente manera:

When we write, on the other hand-we Creolistes-our most immediate references are to our Creole culture, and particularly the figure of the Creole storyteller. We don't set out to be writers. We write spoken words. Our source isn't Lautreamont, Rimbaud, or any other French writer. Our source is our own country, its reality: Creole people, the Creole storyteller. The djobeurs [day-laborers], the quimboiseurs [sorcerers]. Such people make up the Creole world (*Créolite Bites* 145).

Sin embargo, esta es, a todas luces una relación compleja. Puesto que la negritud constituye un precedente insoslayable para el surgimiento del *creolité*. Volveremos a abordar esta perspectiva cuando analicemos la inclusión de Césaire como personaje en la novela de Chamoiseau.

En un inciso del *Elogio...*, escrito con el tono atrevido y teatral del manifiesto, Patrick Chamoiseau junto a Jean Bernabé y Raphael Confiant arremeten con "Nos proclamamos Créoles". Un título sumamente sugerente, pues denota el acto de nombrarse. Casi como si la imposibilidad de Caliban de escapar al acto nominal de Próspero fuese redimida ahora por sus descendientes. En la inspirada proclama los jóvenes intelectuales comienzan por cuadrarse con la herencia de Césaire y la negritud:

Aimé Césaire tuvo, entre todos, el temible privilegio de, simbólicamente, abrir y

cerrar con la negritud el aro que encierra a dos monstruos tutelares: la europeanidad y la africanidad, ya que todas las exterioridades procedían de dos lógicas adversas (...) **Césaire, ¿un anti-créole? En absoluto, más bien un ante-créole.** Fue la negritud cesaireana la que nos abrió el paso hacia el aquí de una antillanidad postulable a partir de ese momento y, a su vez, en camino hacia otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar. La negritud cesairiana es un bautizo, el acto inicial de nuestra dignidad restituida. Por siempre seremos los hijos de Aimé Césaire [el destacado es mío] (Chamoiseau, Confiant, Bernabé, “Nos proclamamos...”52).

Para luego criticar el anquilosamiento del concepto e imaginar las posibilidades de modelar nuevas rutas por donde recorrer los senderos de la libertad y la autodeterminación:

Terapia violenta y paradójica, la negritud hizo que a la ilusión de Europa sucediera la ilusión africana. Su misión original era domiciliarnos en el aquí de nuestro ser (...) inevitable momento dialéctico. Camino indispensable. Terrible desafío de salir de todo para construir por fin una nueva síntesis, provisional a su vez, en el recorrido abierto de la historia, nuestra historia (54).

Una caducidad del concepto que también anuncia el intelectual y político haitiano René Dépestre en su *Buenos días y adiós a la negritud*, donde comparte la crítica a la utilización del término como un fin en sí mismo y coincide con la existencia de una síntesis latente, de base criolla, que sin ser esencialista, caracteriza a las comunidades caribeñas mediante una constante y creativa “cimarronería cultural”:

¿Cómo los esclavos originarios de África y sus descendientes criollamente americanos reaccionaron ante la opresión social y racial que despersonalizó su vida? ¿Qué hicieron ellos por reestructurar, en tierras extranjeras, los componentes desarticulados de su identidad histórica? (...) Este prodigioso esfuerzo de legítima defensa se manifestó en la religión, la música, la danza, la medicina popular, el lenguaje criollo, la cocina, la literatura oral, la vida sexual, la familia y otras expresiones de sabiduría y del genio optimista de los pueblos (95).

Por último, el mismo Edouard Glissant, en un breve texto titulado *Marcas*, incluido en el ya mentado *Discurso antillano* aventura tonalidades de lo que debería ser un nuevo pensamiento original y originario:

Nuestra búsqueda de la dimensión temporal no será (...) armónica ni lineal. Caminará en una polifonía de choques dramáticos, tanto consciente e inconscientemente, entre datos, “tiempos” dispartados, discontinuos, cuya ligazón no es evidente. Aquí no prevalece la armonía majestuosa, sino (mientras para nosotros la historia por hacer no haya recuperado el pasado desconocido hasta ahora) la búsqueda inquieta y a menudo caótica (126).

El discurso antillano se articula por igual tanto en el estallido del grito original

como mediante la paciencia del paisaje (reconocido a través de los ritmos vividos) (128).

Chamoiseau por su parte expresa una idea homóloga en su novela *Texaco*: “Y nada que progrese o retroceda, ningún avance lineal ni evolución darwiniana. Sólo el azaroso girar de lo vivo. Más allá de las melancolías, de las nostalgias inquietas o de las vanguardias, hay que nombrar esas leyes informulables” (204).

Esta “polifonía de choques dramáticos” esta negación a las “armonías majestuosas” pero que al mismo tiempo es incapaz de cejar de una “búsqueda inquieta y a menudo caótica”, esta razón que se articula en la preciosa conjunción del “grito original” con la “paciencia del paisaje” y que abomina en su delicioso y fecundo maridar, de los “avances lineales y las evoluciones darwinianas” para abrirse sin más al “azaroso girar de lo vivo” es lo que creo, logra plasmar con maestría Patrick Chamoiseau en *Texaco*, sin dejar de referir una dimensión política y anticolonial en el trayecto.

La novela, un resumen:

Texaco narra por medio de la genealogía de su protagonista la historia o las historias mejor dicho, de los habitantes de Martinica. Específicamente aquellas que atañen a *Los condenados de la tierra* parafraseando el título de Fanon. Se trata de un ejercicio que busca edificar un mito criollo de simiente antillana, ya no desde la matriz eurocéntrica que vincula territorio, divinidad y propiedad, sino que a partir de una imaginaria insular que ensaya la modulación de su propia identidad y su emancipación. El resultado: una mitología bastarda, heterogénea, apócrifa y desacralizada que no por eso renuncia a la persecución de sentidos colectivos.

A través de tres generaciones, el personaje principal, Marie-Sophie Laborieux narra los periplos y peripecias que la convierten en la defensora del barrio de Texaco, apostado en los terrenos que pertenecen a la gigante petrolera.

La novela, que se inicia *in extremis* relata la llegada del urbanista enviado por el municipio para erradicar el poblado. Es precisamente a él a quien Marie-Sophie le confidencia la historia de su vida. Desde los aciagos años de la esclavitud, donde sus abuelos viven bajo el dominio del *beké* (el colonizador blanco) que administra la “Gran Cabaña” colonial, hasta la migración y posterior fundación del poblado en la *En-ville* (la ciudad).

El mito como militancia espacial

*La historia y la literatura, deslastradas de sus mayúsculas y contadas en nuestros gestos, se vuelven a unir para proponernos, más allá del deseo histórico, la novela de la implicación del yo en el nosotros, del yo en el otro, del nosotros en el nosotros. La Relación perfila, en conocimiento, el marco de este nuevo episodio. Se dice que la novela del nosotros es imposible de escribir, que siempre se necesitará la encarnación de los destinos particulares. Eso es correr un hermoso riesgo (207).
El Discurso antillano, Edouard Glissant*

Nada más comenzar *Texaco*, nos encontramos con referencias intertextuales que aluden a los mitos fundacionales de occidente. En las primeras páginas de la novela Chamoiseau esboza una cronología insular, que recuerda las *edades* de la antigüedad griega descritas por Hesíodo en su *Teogonía*. Ésta posee el doble propósito de proponer una historia de Martinica al tiempo que sirve de guía al lector para poder ubicar las épocas en que se ambientan los capítulos del texto.

Sin embargo, esta vez no es el hombre el centro de la ilación cronológica, sino los materiales con que se construyen las viviendas de los habitantes de Martinica. Desde los primeros asentamientos indígenas en la isla (aludidos sólo en la introducción) hasta la consolidación del barrio de Texaco. La secuencia en esta ocasión no es la que declina del esplendente oro a la corrupción de la carne que alegoriza la degradación humana en el mito helénico, sino que se encuentra ordenada de forma ascendente.

La sucesión de “edades” que contempla *Texaco* son: “tiempos de bohíos y de ajoupas; tiempos de paja; tiempos de madera de cajones; tiempos de fibrocemento y tiempos de hormigón” (del -3000 fecha que data el surgimiento de las primeras culturas aborígenes hasta 1983, fecha en que fallece la protagonista y el barrio de Texaco es reconocido por el Estado-nación).

Llama la atención cómo el autor concibe la historia martiniqueña: en el primer periodo se consigna el asentamiento de los pueblos indígenas en el territorio insular, galibis, arawaks y caribeños alrededor del 3000 A. C. Luego la llegada de Cristóbal Colón a la isla en 1502; la posesión francesa en 1635; la trata de esclavos, y el exterminio de la población autóctona. Las casas son construidas con ramajes, último vestigio de la cultura de los pueblos diezmados.

A continuación se inician los tiempos de paja que van desde el siglo XIX hasta comienzos del XX. Aquí dos hitos importantes son señalados: en 1848 es abolida la esclavitud y en 1902 se produce la erupción del volcán *Pelée* que devasta por completo

la ciudad de *Saint-Pierre*. Esto provoca la migración masiva hacia *Fort-de-France*. Lo que, como se indicó en el análisis del *Discurso antillano*, evidencia la zozobra de la conciencia antillana, atrapada entre los designios de la naturaleza y de la metrópoli interpretadas como fuerzas ineluctables.

Es interesante además que la paja con la que se construyen las casas en este periodo, provenga de la caña de azúcar. Lo que parece indicar la forzosa dependencia que establece el sistema esclavista. Chamoiseau sugiere que sólo es posible construir a partir del escaso margen que el sistema colonial otorga. Es decir, con sus desechos. En esta temporalidad podemos ubicar las historias de los abuelos de Marie-Sophie. Una fracción de esta época corresponde también a Esternome, el padre de la protagonista. Posteriormente vienen los tiempos de madera de cajones.

Al agónico sistema de plantaciones lo sustituye una malograda implementación de fábricas azucareras. Nace la protagonista. Se precisan otros eventos significativos: en 1938 se funda la sede petrolífera que dará el nombre al barrio de Texaco. En plena segunda guerra mundial Martinica es víctima del bloqueo económico. Producto de esto se suscita una aguda crisis social. Las viviendas se construyen con el desperdicio de los cajones de las fábricas.

Sutilmente Chamoiseau vuelve a señalar cómo el pueblo se reinventa a través del aprovechamiento de los materiales que proveen las nuevas condiciones que instaura el sistema colonial. De esta manera la casa alegoriza la capacidad inventiva de los habitantes de Martinica.

Sucede a este periodo los tiempos de fibrocemento.

En 1945 Aimé Césaire es elegido alcalde de *Fort-de-France* y al año siguiente la isla pasa a ser un departamento francés. Marie-Sophie se instala en lo que será el barrio de Texaco.

Resulta notable cómo el autor hace coincidir la referencia a Césaire, la departamentalización, y la llegada de la protagonista al terreno, con el material sólido con que ahora se construyen las casas. Chamoiseau parece querer decirnos con esto que la modernidad, encarnada en la ciudad, abre posibilidades de maniobra mayores que las que permitían los periodos anteriores. Evidentemente, el autor no considera la *En-ville* como una arcadia ni mucho menos. Sabe de sobra que su configuración espacial propone un desafío a la capacidad combativa del pueblo. Encontrar la tesitura y el tesón de aquel ímpetu subversivo es probablemente el sustrato político y ético de la novela.

Por último están los tiempos de hormigón. Si el periodo anterior se inauguraba con el

ascenso de Césaire a la alcaldía, éste lo hace con la visita de De Gaulle a la isla en 1964. Podemos ver como los *rodeos* en la novela, ocupando el concepto de Glissant, están apuntalados por estas imágenes paternas, de un lado la del poeta de la negritud, que representa el rescate de la relación primordial con el continente africano silenciado de la memoria insular, y del otro, la del estadista francés, que señala el profundo sentimiento de admiración y respeto que provoca la imagen superlativa de la metrópolis. El *rodeo*, sin embargo, es movimiento, y por tanto, entraña la posibilidad de derribar deletéreos enclaustramientos.

En 1985 se produce el encuentro entre Marie-Sophie y el escritor de palabras (que no es otro que el desdoblamiento del propio Chamoiseau en la novela).

Sin duda el hormigón, como el resto de materiales mediante los que estructura su cronología, representa aquí la conquista de un espacio, un enraizamiento macizo a partir del cual el autor imagina un futuro emancipador.

Pero “nada de avances lineales o evoluciones darwinianas” como decreta con su endemoniada labia Glissant, y por eso la casa que guía la temporalidad en *Texaco* se encuentra remitiendo a dos niveles distintos, pero mancomunados, de significación. Por un lado está la aspiración de construir una identidad latinoamericana, caribeña en este caso, que pueda encarar las omnímodas narraciones metropolitanas que ordenan y homogeneizan el pensamiento bajo los antojos de sus propias depredaciones. Es decir una casa figurativa, donde habite un sentido colectivo de pertenencia. Por otro también se refiere a la más primordial y mundana idea de la casa como espacio cotidiano. En otras palabras la abstracción de la primera debe dimanar de la observación material de la segunda. En una dialéctica de lo particular y lo universal que tenga a la justicia social como espacio de enunciación.

Ahora bien, aparte de aquella referencia al mito griego, existe en los primeros capítulos una constante alusión a la tradición judeocristiana. *Anunciación o la llegada de Cristo según...* parte con la visita del urbanista o “Cristo” al barrio de Texaco. A diferencia de las jubilosas aglomeraciones de fieles que recibían a Jesús a la entrada de las ciudades, el funcionario del municipio es herido en la frente con una piedra apenas se adentra en los caseríos. Esto, que pudiese ser interpretado como un sencillo recurso paródico, a mi entender posee una sutil manera de reinventar el mito. Si en su versión ortodoxa éste propugna una visión unívoca del mundo, evadiendo así la contradicción y la complejidad de los símbolos, la que propone Chamoiseau a través de sus personajes es una duplicación de los valores. Esto se logra en la novela por medio de la

superposición de los significantes. De esa manera, el urbanista es el salvador y al mismo tiempo el lapidado. Lo que en el mito cristiano se encuentra escindido, pues Jesús es quien detiene la ejecución de una mujer condenada a morir a pedradas, aquí lo encontramos condensado en un solo personaje.

El mismo título traslapa el orden de los episodios de la tradición cristiana de una manera caótica y aun así identificable. *La anunciación*³⁶, que es el momento en que el ángel enviado por Dios anuncia a la virgen María la buena nueva, es trasladada a la novela como un momento de confusión. Marie-Sophie (otra María) es la única que no presencia la llegada del urbanista. Pese a que todos reciben señales de buen augurio, apenas divisan el inusual recorte de su silueta en el paisaje.

Iréné, la pareja de Marie-Sophie, es un pescador de tiburones que luego de cruzarse con el funcionario municipal, es bendecido con una copiosa pesca de escualos, entre los que se encuentra uno de aspecto demoniaco, que prefigura las futuras luchas que se iniciaran durante este nuevo ciclo. Como vemos, esta alusión al encuentro de Jesús con Pedro aparece aquí de una manera trastocada e incluso mágica podría decirse. Algo similar sucede con Sonora que recibe por fin una carta de respuesta a su prolongada petición de trabajo al municipio, luego de descifrar el talle del urbanista por la ventana.

Pero después de haber sido derribado por la pedrada nadie sabe qué hacer con el recién llegado. Lo trasladan inconsciente donde el curandero, quien decide que lo entreguen a Marie-Sophie. Ahora los referentes se invierten. Si en la narración cristiana Jesús es tomado prisionero y es llevado a comparecer ante Herodes y luego frente a Pilatos para determinar su condena, acá la entrevista con las “autoridades” del barrio definirá su salvación. Ésta última entendida no como una expresión individual, pues a partir de ese momento la vida del urbanista estará ligada al futuro de la comunidad, sino que a la promesa de salvaguardar el sentido colectivo que subyace a la construcción de Texaco. El mito en ese sentido está al servicio de la edificación de un espacio y no de la proyección de una Historia mistificada y dominante.

Otro de los rastros inequívocos de este constante devaneo con los referentes bíblicos se puede apreciar a través de los testimonios encargados de relatar la venida del urbanista a Texaco, en un claro remedo a los evangelios: “La llegada de Cristo según

³⁶ El título del segundo capítulo continúa con el juego de referencias: *El sermón de Marie-Sophie Laborieux (no en la montaña sino ante un ron añejo)*. Para luego dividir los subcapítulos al interior de él, a la manera de las tablas de la ley de Moisés: *Tabla primera... Tabla segunda*. Para, hacia el final, terminar con un epílogo concordante: *Resurrección (no en el esplendor de Pascua, sino en la vergonzosa angustia del Escribidor de palabras que intenta escribir la vida)*

Iréné” (19); “La llegada de Cristo según Sonora (22)”;

“La llegada de Cristo según Marie-Clémence” (27) etc. Este recurso permite el desarrollo de una polifonía que no diluye sus perspectivas en una ambigüedad vacua o impenetrable, sino que multiplica los ángulos de visión para proponer una percepción de totalidad. Lo que recuerda el modo en que Antonio Cornejo Polar concebía la heterogeneidad que, para no perderse en el éter de las disquisiciones teóricas, debía estar siempre subordinada a la reflexión histórica que delimitaba y supeditaba la diversidad de las representaciones.

Ahora, volviendo al mito. De él, Glissant asegura que “aleja esclareciendo” (*El Discurso antillano*, 185) señalando la capacidad de éste de, a través de la ficción, dilucidar importantes preguntas que acicatean el surgimiento de una conciencia colectiva. Entre ellas la más importante es la del sentido de trascendencia de una comunidad. El mito responde a aquella interrogante a través de la narración genésica de un linaje fundacional. Es decir, aleja mediante la invención de un imaginario filial que satisfaga el esclarecimiento de la procedencia. El principal fruto de esta acción lo constituirá la Historia, en tanto eje determinado y determinante de un universalismo alienante, que aspira a un totalitarismo en lugar que a una totalidad.

Para Glissant existe una diferencia sustantiva entre el cuento, cultivado en las Antillas, y el mito occidental:

El trayecto del cuento es inverso. El cuento es transparente tanto en sus estructuras como en su proyecto. Su simbólica es clara. No se trata de una exploración de lo desconocido-conocido, sino de una lectura estilizada de lo real. Pero su prolongación es indeterminada; no interviene en la historia de una comunidad como factor decisivo y patente.

Esos caminos inversos llevan a universos contrastados. El mito no sólo prefigura la historia y es a veces productor de historia, sino que parece preparar para la historia, por generalización. Al contrario, el cuento sólo concibe historias no generalizables; a veces el cuento (antillano, por ejemplo) detecta una carencia de historia y la confirma. Es posible que la función del cuento, sea, aquí, la de combatir la acción que a veces paraliza el deseo histórico, y la de librarnos de la creencia –heredada de Occidente o impuesta por él- de que la historia es la primera y fundamental dimensión del hombre (*El Discurso antillano*, 203).

El cuento, tal como la mayor parte de la taxonomía teórica que desarrolla Glissant, es concebido como pura carencia. Existe en él, sin embargo, aquella posibilidad de “librarnos” del yugo de la historia como “primera y fundamental dimensión del hombre”. No obstante, vuelve a surgir la cuestión del cómo ante la expectativa abierta por la proposición.

Probablemente, esta sea una de las inquietudes que ha querido responder

Chamoiseau con su obra. Si analizamos estos capítulos introductorios a *Texaco*, podremos ver cómo se intenta despojar al mito de sus quiméricas alianzas con un infinito unidireccional, para ensayar la restitución de su poder de convocatoria y voluntad política. Esto se logra renunciando a la apelación a una fuerza histórica aglutinante y teleológica, sustituyéndola por un énfasis en la articulación social. Dicho de otra manera, se trata de privilegiar la intersección de los espacios y los tiempos de las colectividades que habitan e interpretan sus propias coyunturas. De cierto modo, el potencial excluyente y abstracto del mito, aquel “alejamiento” que menciona Glissant, se encuentra deconstruido de antemano en la novela de Chamoiseau: ¿Es acaso la piedra que abre la frente del urbanista un bautismo? ¿El Cristo es el redentor de Texaco o sólo lo es a través de Marie-Sophie es decir, sólo en su puesta en *relación* con ella?; ¿Quién *anuncia* a quién en la novela? Una pregunta que se complica aún más cuando incluimos al “escritor de palabras” (el personaje-autor llamado Pájaro de Cham en el texto) en este juego de abismos y meta reflexiones.

Se trata en ese sentido de una parodia productiva, y no nihilista, que destruye cierta concepción del mito, pero salvaguarda su capacidad para ordenar un devenir común: un proyecto de “Ser”. Ya no es más el legitimador de una procedencia mesiánica sino el instrumento que comunica una perspectiva política.

De pronto, esto nos remite a la alegoría de la casa como símbolo de la identidad martiniqueña a través del tiempo. Porque, al igual que la construcción de aquella, hecha a partir de los materiales que el propio colonizador involuntariamente proporciona, los mitos fundacionales de occidente están en la novela al servicio de la narración de la historia insular. Y tal como dice la protagonista³⁷, cuando le narra al Pájaro de Cham, cómo es que comenzó a relatarle la historia de su familia al urbanista. Porque lo que leemos en la obra es ya el testimonio diferido de ese primer encuentro entre Cristo y Marie-Sophie, tamizado por el estilo del escritor desdoblado en personaje, es decir, otro ingenioso juego de intrincados espejos, llamado a difuminar hábilmente cualquier intento de acceder a la ilusión de un origen puro (y de paso logra arrojar tupidos y movedizos velos sobre aquella querella de autoría entre informante e intelectual solidario, que en cierto momento azotó con inclemencia los debates teóricos latinoamericanos):

³⁷Cuyo nombre no deja de ser interesante en cuanto a síntesis de tradiciones occidentales se trata: Marie-Sophie Laborieux. Se trata de una nominalización compuesta por las “Marías” bíblicas (madre y Magdalena), acompañadas por la sabiduría griega (Sophie) y por una especie de neologismo que posee resonancias proletarias (Laborieux).

Y fue así, probablemente, Pájaro de Cham, como empecé a contarle la historia de nuestro barrio y nuestra conquista de la *En-ville*, hablando en nombre de todos, defendiendo nuestra causa, contando mi vida...

Y si no es así como fueron las cosas... tampoco tiene importancia (35).

Veremos cómo en *Texaco* se difuminan los lindes que escinden el mito y la leyenda. Para ensayar así por medio de la oralidad (que es su origen común) una narración que, por un lado, persevere en una imaginaria que conciba un pensamiento de totalidad relacional, derivado de la estructura del mito, y por otro, los combine con los relatos que convocan aquella especificidad histórica, espacial, e identitaria que posee la leyenda. En otras palabras, *mutatis mutandis*, se trata de una nueva forma de regresar a reflexionar en torno a la dialéctica entre lo particular y lo universal:

Es una leyenda, argüía mi Esternome, la *En-ville* es eso también. **Pero leyenda es memoria más grande que memoria** (184).

¿Cuántas memorias?, preguntaba ella. Todas las memorias, respondía él. Incluso aquellas que transportan el viento y los silencios por la noche. **Hay que hablar, contar, contar las historias y vivir las leyendas** (186).

En esto que te digo aquí se encuentra la casi verdad, y la verdad a medias. Contar una vida es eso, trenzarlo todo como se trenzan las curvas del *bois-cotelettes* para levantar una cabaña. Y la verdad nace de esa trenza. Y además, Sophie, **no hay que tener miedo de mentir si quieres saberlo todo** [los destacados son míos] (131).

Los tiempos de paja (1823-1902): De La Gran Cabaña a la *En-ville*

“Arriesgarse por la Tierra, atreverse a explorar sus impulsos prohibidos, o ignorados, apuntalando así nuestra propia casa. Las historias de los pueblos son el colmo de nuestra poética” (14)

El Discurso antillano, Edouard Glissant

Los abuelos

Más nos vale continuar con la peripecia que ofrece la novela. La historia comienza con ese primer pasado esclavista, donde se entregan algunas claves acerca de la vida del abuelo de Marie-Sophie, la protagonista. Gran Papa, es un esclavo (*nég-terre*) de aquellos que han sido expoliados de África lo suficientemente adultos como para recordar su anterior condición de libertad. Dentro de la obra su presencia cumple dos funciones relevantes. De un lado Gran Papa es custodio del poder ancestral africano, conoce los secretos murmullos que las tripas de la tierra y las raíces acompañan bajo sus pies, por eso es que las plantas, los brotes, las ramas, la vibración secreta de la verdolaga, le confidencian sus jugos, y envenena con ellos a los animales del amo.

Posee además el desconcertante don de la ubicuidad. Se le ve trabajando con tesonera resistencia bajo el tórrido sol del mediodía, al mismo tiempo que recorre con afectado relajo los prados en actitud pensativa. De otro lado, Gran Papa decide combatir la tiranía del *beké*³⁸ (el colonizador blanco) inmerso en las entrañas de La Gran Cabaña, renunciando a hacerlo desde la clandestinidad y el salvaguardo que brindan las comunidades cimarronas tramontanas. Esto se convertirá en el transcurso de la novela en una importante lección para los personajes principales³⁹. Me refiero a la decisión de luchar de frente contra los escenarios y encrucijadas que instaura la maquinaria dominante, en y con, los resquicios que su incesante marcha permite:

Ocupar urgentemente lo que todavía no habían ocupado los *bekés*: los cerros, la tierra seca del sur, las brumosas alturas, los fondos y las barrancas, y luego cercar esos lugares que aquellos habían creado pero que ningún *Beké* consideraba aptos para desatar su Historia y convertirla en nuestras cien mil historias (62).

Ya aquí comienza a entrar en escena un aspecto central en el argumento de la novela, me refiero al espacio. La Gran Cabaña ocupará en esta primera parte el sitio del primer antecedente del dominio colonial que posee la memoria de los personajes principales. En este sentido ésta supondrá un punto de cotejo para los personajes que participan y presencian los cambios políticos a los que se somete Martinica a lo largo del tiempo, permitiéndoles preguntarse: ¿acaso ha cambiado algo? O la *En-ville* (la ciudad) ya sea *Sant-Pierre o Fort-Royal*, dos de las ciudades donde acontece la narración, no es más que una nueva Gran Cabaña donde el poder se encuentra remozado y diseminado en nuevas fórmulas de opresión:

Ciudad maciza. Ciudad portadora de una memoria de la que ellos estaban excluidos. Para ellos, la *En-ville* seguía siendo impenetrable. Lisa. Encerada. ¿Qué leer en aquellos hierros forjados? ¿Y en aquellos postigos de madera pintada? ¿En aquellas gruesas piedras talladas? ¿En aquellos parques y jardines y en toda aquella gente que parecía manejar sus secretos? Bonbon le dijo un día - y tenía razón- que la *En-ville* era una Gran Cabaña. La Mayor cabaña de las grandes cabañas. El mismo misterio. El mismo poder (88).

Esa misma Gran Cabaña que introduce la cruda estampa colonial en la obra, entrega también las primeras claves de resistencia, que más adelante recuperarán los personajes principales enfrentados a nuevas dinámicas y espacios de dominación. Como ya se ha

³⁸ Es interesante que durante estos primeros capítulos Chamoiseau escriba *Béké* con mayúscula, para más adelante abandonar aquella ínfula y redactar su nombre sin ella. ¿Es acaso esta una manera tácita de indicar la merma de poder que el colonizador sufre cuando pasa de la plantación a la *En-ville*?

³⁹ Una estrategia que busca prevenir las nocivas seducciones del Rodeo y la Irresponsabilidad.

dicho, Gran Papa, es portador de secretas fórmulas, con las que emponzoña el ganado del *Beké*. Gran Mama, la abuela de Marie Sophie, trabaja, a diferencia del abuelo, en labores domésticas dentro de la Gran Cabaña, lo que implica cierto grado de asimilación de las condiciones coloniales. Ambos inician una relación. Cuando ella queda embarazada y a la usanza de uno de los métodos de rebeldía más desesperados de los esclavos, él la conmina a abortar al niño que nacerá esclavo. De alguna manera aquel frustrado hostigamiento de Gran Papa, que como bien sabemos es inútil, pues de aquella unión nacerá Esternome, el padre de Marie-Sophie, indica la caducidad de aquella antigua estrategia para enfrentarse a las disposiciones dominantes. Lo mismo ocurre con Gran Mama, que termina ciega, con los párpados devorados por las hormigas, entablado una cercanía cada vez más estrecha con la naturaleza, emulando aquella comunión que representaba Gran Papa (descubierto en sus ardidés y castigado en un calabozo hasta la muerte) y que termina consumiéndola.

Esternome, el primogénito de Gran Mama y Gran Papa, no conoce nunca a su padre. Y si la primera generación que presenta la novela es un pálido trasunto de la expulsión del paraíso, al menos a lo que respecta a Gran Papa y su relación con África, el papel de Esternome es el del Moisés en busca de la tierra prometida. No es de extrañar entonces que él, aun siendo un niño, experimente el encuentro con su singular y enigmática zarza ardiendo. La aparición sucede mientras recorre los extensos predios de la Gran Cabaña. Ahí cruza sus pasos con las, en apariencia ingravidas, pisadas de un *Mentó*. Este personaje es un guía (mentor), un celoso guardián de un misterio que requiere ser revelado, pero que al mismo tiempo parece ser sino incomunicable, al menos indescifrable.

Si continuamos la enfática admonición que hace Chamoiseau de abandonar cualquier “lineamiento darwinista” a la hora de emprender la creación de un pensamiento caribeño, que yo también pensaría en estrecha cercanía, afinidad y fraternidad con Latinoamérica, nos daríamos cuenta que aquel aura sibilina que rodea la imagen del *Mentó* corresponde a la intención anteriormente expuesta de formar una epistemología histórica y geográficamente situada, tan precavida como dispuesta a asumir las transformaciones materiales de las condiciones que busca modificar, modificándose también en el trayecto. Esta es de cierta forma la vocación de la equivocación, el decidido anti positivismo, y también el de la audaz e inlaudicable experimentación con las estrategias para subvertir el orden hegemónico.

Esternome se equilibra con gracia por la cuerda siempre tensa de la dialéctica,

porque si existe un rasgo perseverante en los protagonistas de la novela es el de su fisonomía compleja, en donde la voluntad por alcanzar la justicia, el bienestar y la independencia, es acompañada por los errores y el fracaso.

El padre de Marie-Sophie busca durante toda su vida aquella revelación prístina que portan con reserva los *Mentó*. Una de las grandes diferencias que lo distancian de su padre es que Esternome consigue la libertad. Y lo hace de forma a lo menos curiosa. La manera en que alcanza su manumisión es verbigracia de este tránsito errático. Su obtención es cedida por el *Beké* en agradecimiento por haberle salvado del ataque de un cimarrón. Este hecho redonda en el abandono definitivo de La Gran Cabaña como recinto de dominación, lo que modifica el espacio y abre el campo de acción en pugna hacia nuevas prácticas coloniales.

En su salida del ingenio azucarero la madre se despide de él con una frase que refrenda esta necesidad de evitar los lastres de las prácticas utilizadas en el contexto anterior: “Sobre todo, hijo mío, no envenenes a nadie...” (66). Lo que evidentemente obliga a sustituirlas por otras nuevas. A explorar y a encontrar estrategias acordes con las formas de yugo colonial que imperan en la ciudad.

Es interesante cómo la novela ofrece en un detalle tan ínfimo, la expresión de una no linealidad en su cronología, por medio de estos trazos zigzagueantes. Esto porque si Esternome no conoce a su padre, se produce una equivalencia asimétrica con Marie-Sophie, quien apenas conoce a su madre. También es posible leer estas desarticulaciones a partir de lo concluido por Édouard Glissant acerca de la constitución irregular de la familia martiniqueña en *El discurso antillano*.

Una vez libre Esternome aprende el oficio de carpintero (¿acaso otra alusión más al mito cristiano?) de manos de un blanco: Théodorus Cocodulce. Junto a Zara y Jean-Raphael, sus dos compañeros, trabajan para él construyendo casas. Cierta día son asaltados por una banda de cimarrones que hieren de muerte al jefe y asesinan a Zara. Esternome carga el cuerpo de este último hasta su hogar. Ahí clavetea su primer ataúd (durante la novela el personaje de Esternome va intercalando la construcción de viviendas con la de féretros). Oselia, la viuda de Zara lo acoge y pronto inician una relación: “Pero sólo hasta que encuentre a mi mulato o a mi blanco” (72) le advierte la enlutada.

Una vez que Oselia lo abandona, Esternome se prenda de una muchacha esclava que vive en una Gran Cabaña. Su nombre es Ninon y el enamoramiento fulminante que sufre el padre de Sophie al conocerla es descrito por Chamoiseau con la arrobada

embriaguez de un lirismo delirante.

Ahora bien, estos episodios poseen vetas interesantes de analizar. Para empezar se desarrollan en 1848, el año en que es decretada la abolición de la esclavitud en Martinica. Durante ese periodo se desata una confusión general entre los esclavos, debido a que las noticias venidas de la metrópoli señalan que la iniciativa de Víctor Schoelcher de abrogarla se ha ratificado, sin embargo, no ha desembarcado ningún personero de la república para proclamarla oficialmente. Estas circunstancias son narradas por Chamoiseau hábilmente mediante la historia de amor del padre de Sophie-Marie. Esto porque el amor de Esternome por Ninon en algún momento se confunde con el deseo de libertad:

En sus tiempos de vejez *Libertad y Ninon* se mezclaron de tal manera en su cabezota que se detenía a menudo en mitad del camino, en plena aldea, en plena misa, en pleno sueño, en plena broma en torno a un ponche, para gritar (...), ¡Oh, matadme pero dejadme la libertad, matadme pero dejadme a Ninon!..., y nunca fue posible distinguir por cuál de las dos se inquietaba verdaderamente (92).

Así, Ninon, el objeto de deseo de Esternome, es a su vez presa de sus obsesivas ansias por la libertad que debe ser dictada por los funcionarios coloniales. La tensa espera de la “negrasclava” (95) y de todos los habitantes de la Gran Cabaña estalla en una escalada de desobediencia contra el *Beké*. El retrato de la euforia, incertidumbres y miedos del pueblo se ven reflejados en el dulce desasosiego que invade a Esternome por el amor de la mujer. Ambos sentimientos logran expresar de manera frenética y sublime el desconcierto que asola a la sociedad martiniqueña por esos años.

Poco antes de que la nave que porta el edicto francés recale en Martinica, sucede un episodio sumamente significativo en la novela. Y no lo antecede un estruendo, sino al contrario, un mutismo que destempla los murmullos que rodean a las chozas en la Gran Cabaña: “Mi Esternome esperaba ver aparecer a la milicia, los gendarmes, los marinos, algún *beké* con papeles oficiales. Pues bien, no. Vio simplemente a cuatro viejos negros portadores de varas esculpidas que manejaban como si fuesen antenas” (102).

Se trata de la aparición de tres *mentó's*, entre los cuales el padre de Marie-Sophie reconoce a aquel con el que se cruzó hace tiempo atrás. Todos se reunieron para observarlos: “su presencia llenaba el universo” (103). Se meten al río y juegan con el agua como si fuesen niños. Entre ellos mantienen un silencio sepulcral. Antes de desaparecer, entran a la choza de una anciana y se les oye hablar en una lengua extraña. Todos rodean su covacha a la espera de que salga y pronuncie el misterioso adagio. Por

fin sale y espeta a los curiosos: “¡La libertad no es una manzana de canela colgando de una rama! Tenéis que arrancarla⁴⁰...” (105). El mensaje que develan los *mentó* a través de la mujer, está claramente relacionado con la abolición de la esclavitud. Su indicación columbra de inmediato un vínculo tácito con las revoluciones haitiana y cubana.

Prontamente el relato comenzará a evidenciar las tropelías implícitas en la manumisión llevada a cabo por la metrópolis. A las celebraciones que suscita la abolición le siguen violentas persecuciones llevadas a cabo por parte de las nerviosas milicias de la ciudad. La paranoia invade a los libertos, que desconfían de las intenciones de los *békés*. La masacre se desata en el corazón de la *En-ville*.

Transcurrida la excitación de los primeros días, los recién consagrados “ciudadanos” comienzan a exigir los cambios que consideran justos dada su nueva condición. Como hombres libres suponen que podrán acceder a un trozo de tierra que les garantice una subsistencia tranquila⁴¹. No obstante, el gobierno presiona para que los ex esclavos regresen a trabajar a la Gran Cabaña, esta vez remunerados con un sueldo o en asociación con el *beké*, repartiendo la producción de la temporada. La negativa en masa de los esclavos libertos a volver a trabajar en las plantaciones, provoca la contratación desesperada de *Kulies*, en su mayoría asiáticos.

Ante este panorama convulso Esternome decide escapar de la *En-ville* para internarse en las montañas con Ninon. Es decir, se hace cimarrón una vez abolida la esclavitud. Ahí se asienta en un terreno alto, donde aprende a vivir en comunidad. *Noutéka*, es el término que designa este “nosotros” mágico que aprende el padre de Marie-Sophie durante su paso por el cerro, y que será una enseñanza fundamental para su hija al momento de fundar el barrio de Texaco.

Esternome se hace popular entre los cimarrones debido a su oficio de hacedor de casas. “Doctor choza” lo llaman ahí. Uno de los elementos que suscita interés en estos episodios, tiene que ver justamente con el cambio de personalidad que afecta al personaje cuando adquiere este repentino y altisonante prestigio. Chamoiseau lo describe a través de un afiebrado y reiterativo monólogo:

Pero la paja nunca dura lo bastante. Había que rehacerlo todo cada dos o tres

⁴⁰ Esta revelación advierte por un lado los límites de una abolición pactada bajo el alero de los intereses metropolitanos, pero por otro, remite a la propia experiencia de Esternome, cuya libertad es concedida por el *béké*. Así lo expresa el mismo personaje en la novela: “En verdad, Sophie mi Marie, yo mismo que la recibí, sé que Libertad no se da, no debe darse. La libertad dada no libera el alma” (91).

⁴¹ Otra más de las infames postales latinoamericanas en donde las modificaciones a la estructura son diseñadas procurando la defensa de los intereses de los grandes propietarios. La reforma agraria es indudablemente uno de esos instantes palmarios dentro de esa infame tendencia (la mayoría de ellas al menos).

años. Por eso me puse muy contento cuando llegó la chapa metálica. ¡Qué valiente, un tejado de chapa fresca bajo la hierba! ¡Qué salto hacia adelante! Yo. Yo. Yo. Para las cercas de los cochinos y las cocinas que dejábamos aparte, yo me agenciaba tejas de bambú eterno. Yo. Yo. Yo. La punta de mis postes la enderezaba el fuego antes de plantarla en tierra, salvo cuando la madera se empeñaba en rezumar una obstinada savia. Yo. Yo. Yo. Mis ventanas se cerraban corriéndolas, mis puertas también y, en vez de descansillo, rebordeaba la entrada con una roca plana. Yo. Yo. Yo (143).

Mi percepción es que esta embriaguez de individualismo ha traicionado el sentido del *Noutéka*. No por nada unas páginas después comienza el definitivo declive de la relación de Esternome con Ninon, como signo inequívoco de desgracia. No obstante, esta congruencia dialéctica entre sujeto y colectividad, será una de las problemáticas que heredará el personaje de Marie-Sophie. Su resolución, como veremos más adelante, poseerá hondos contrastes con este momento.

Ahora bien, por un lado indicamos en la primera parte de la tesis cómo la expresión subjetiva había permeado el discurso de los primeros intelectuales antillanos. Por otro, sabemos que Chamoiseau, al igual que el resto de los criollistas, es un agudo crítico de ciertos aspectos de ese pensamiento liminal. Tomando en cuenta estos elementos, considero que este pasaje posee aún más vertientes de análisis de las que aparenta en la superficie. Estas nuevas líneas estarían remitiendo a una reflexión acerca de las continuidades y rupturas al interior de la trayectoria teórica caribeña.

Por ejemplo, si establecemos una relación paralela a la que mantienen los personajes de Esternome y Marie-Sophie entre Césaire y Chamoiseau, podremos ser capaces de observar el entramado (es necesario tener en cuenta que estos últimos se encuentran personificados en la novela). En la primera pareja encontramos la expresión de un vínculo filial, en el que la historia de errores del padre alecciona a la hija a interpretar el presente y proyectar el futuro. De modo similar, el subjetivismo de Césaire (lo veremos más adelante en la novela, lejano e infundido de una soledad casi beatífica recibiendo a los habitantes de Texaco) es reelaborado por Chamoiseau mediante su personificación de un colaborador que aparece tan sólo para dar cuenta de un nosotros. De esa forma el Pájaro de Cham (Chamoiseau), el escritor de la novela, es un personaje que se encuentra al servicio de la narración de la comunidad de Texaco. De igual forma Marie-Sophie consigue conciliar el ego con el espíritu colectivo, no sólo a través de la fundación del barrio, sino además escribiendo sus cuadernos de notas con las historias de los “sin historia” que son luego llevados a la biblioteca municipal (que irónicamente lleva el

nombre del francés que abolió la esclavitud: Schoelcher) como un documento de resistencia e identidad.

La aventura cimarrona concluye con dos hechos trágicos. En primer lugar Ninon, encandilada por la ciudad que se comienza a erigir sobre las ruinas de la Gran Cabaña, empieza a distanciarse de Esternome, quien no quiere saber nada con la *En-ville*. Paulatinamente la fábrica azucarera reemplaza a la plantación abriendo inusitadas posibilidades de trabajo a los ex esclavos. Las escuelas, las luces y el movimiento, hacen que una buena cantidad de cimarrones baje determinados días a la semana a trabajar en la industria del azúcar.

Todo parece indicar que el autor nos señala que las posibilidades que abre la modernidad deben ser dominadas por los habitantes de la isla. Sus formas han de ser aprehendidas y apropiadas por la consciencia insular. Se juega en ello la “responsabilidad” y la futura conquista de la autonomía del espacio.

Sin embargo, nuevamente Esternome se equivoca. Su decisión de mantenerse en los cerros es irrevocable. Podemos observar en esta actitud aquella funesta cerrazón que anquilosa el dinamismo político de la cual Marie-Sophie logra zafar durante los últimos capítulos de la novela. Resulta inevitable pensar en la distancia que toma Chamoiseau respecto a la negritud por razones similares.

Un buen día se presenta un músico en la aldea. En su recorrido por las casas llega frente a la puerta de la de Ninon y Esternome. Cuando salen a recibirlo la presencia de la mujer lo obnubila por completo. A tal punto, que no transcurre mucho tiempo antes de que se fuguen juntos a la *En-ville*.

A partir de ahí el padre de Marie-Sophie sufre una crisis nerviosa que lo llevará al borde de la locura. Resulta notable cómo a propósito de este suceso vuelve a rezumar la tara del *rodeo* en el personaje. La cabeza de Esternome, abombada por las circunstancias, comienza a inventar fantásticas historias que justifiquen la desaparición de Ninon: una sirena de agua dulce que la raptó mientras ella lavaba sus compresas menstruales a la orilla del río, que en ocasiones se transfiguraba en una diablesa que perpetraba el mismo acto. Sus delirios no le permitieron ver el paso de la historia: “farfulló otra vez su historia de sirena. No vio cómo cambiaba el mundo” (155).

En segundo lugar, el otro hecho trágico que acontece, es la total destrucción de la ciudad de Saint-Pierre⁴² producto de la erupción del volcán *Pelée*. Al enterarse de la

⁴²Para Glissant junto a la ciudad de Saint-Pierre “desaparece una de las últimas posibilidades de <resolución autónoma de los conflictos de clases>. Desarrollo de las ideologías republicanas” (*El*

catástrofe, Esternome se precipita enloquecido quebrada abajo en busca de Ninon. Lo que encuentra allí son los restos calcinados de la *En-ville* y sus habitantes imbricados en un solo amasijo de brasas.

Es así como otra vez Chamoiseau ha conseguido zurcir de manera efectiva a través de un singular contrapunteo narrativo las desventuradas historias de desarraigo del personaje con los acontecimientos que marcan el desarrollo histórico de la isla. De cierta forma los fracasos de asentamiento territorial y amoroso de Esternome, tiene una correspondencia con los intentos fallidos del pueblo martiniqueño por constituirse en una fuerza capaz de conducir su propio destino.

Acosado por los zombis de la ciudad diezmada y perseguido por los fantasmas de Ninon y el músico, Esternome, con la cordura pungida por horrores, decide migrar a Fort-de-France. Lugar donde nacerá Marie-Sophie.

Tiempos de madera de cajones (1903-1945): la muerte de Esternome y el nacimiento de Marie-Sophie

La constatación que aquí nos interesa en primera instancia: la de una comunidad que ha sido despojada de sus héroes <naturales>, populares; y que entonces, al renegar de ellos bajo la presión alienante de la acción colonialista, ha renegado de sí misma. El desequilibrio se hizo inevitable (141)
El Discurso antillano, Edouard Glissant

Envejecido de golpe y con la cabeza renqueando, Esternome llega a la nueva ciudad. Por esos días Fort-de-France no da abasto con los refugiados. Transitan en ella un maremágnum de lívidos desdichados que recorren sus calles empujados por la inercia. Entre ellos se encuentra el padre de Marie-Sophie.

Se forma un improvisado campamento de albergados a las afueras de la *En-ville*. Ahí Esternome conoce a Adrienne Carmélite Lapidaille quien trabajaba repartiendo las viandas a los menesterosos. Una vez levantado el asentamiento provisorio, ella regresa a la ciudad para continuar improvisando métodos de subsistencia, mientras él, acostumbrado a que la mujer le provea de alimento, la sigue. Finalmente ella decide acogerlo en su cabaña apostada en el barrio de los Miserables. Allí vive con su hermana gemela, Idoménee, que es ciega. Cierra la atmósfera sibilina de la casa la inquietante

Discurso antillano, 212) puesto que su incipiente nivel de industrialización prometía crear una masa de trabajadores que eventualmente pudiese haber llegado a constituir una clase de avanzada dentro del conflicto colonial.

presencia de un gallo que es propiedad de Adrienne. Siempre acompañada del ave, durante el día, la mujer intenta salir a mermar los azotes del infortunio y la miseria. Regresa lacónica al anochecer a servirles la comida a sus inquilinos y a dormir.

La cabaña parece estar aislada del resto de la barriada que guarda distancia de sus inmediaciones. El viejo y la ciega se acompañan en el transcurso de la jornada. Se relatan su vida o al menos los jirones que recuerdan de ella: “Idoménee no tenía historia: apenas el recuerdo de una plantación en los cerros que había conocido en las últimas horas de la esclavitud. No es una historia, es una desgracia, decía ella...” (178). Cabría señalar que esta confesión posee una afinidad con la “historia padecida” (116) descrita por Glissant en *El discurso antillano*.

El delgado hilo que extiende el susurro, los estremecimientos con que el tacto profana lúbrico los santuarios de la piel, junto a las deliciosas selvas húmedas que impronta la voz, hicieron su trabajo. Nada más cruzar el umbral Adrienne supo lo que había pasado. Se abalanza furiosa contra el viejo creyendo que se había tratado de una violación, pero su hermana sale a defenderlo aclarándole que ella lo ha consentido.

A partir de ahí se suceden escenas confusas. Idoménee le ruega a Esternome que no se duerma pues teme por su vida. El viejo pasa las madrugadas insomnes aturullado, observando al gallo, cuyos ojos negros e inmóviles lo vigilan con una fijeza casi humana. El pequeño espacio donde los tres comparten el dormitorio se colma de siniestros presagios.

La convivencia se hace insoportable. Un buen día, Adrienne se detiene en la puerta fulminada por el espasmo. Llevándose la mano al vientre acaba por cerciorarse; su hermana gemela está embarazada. Esa misma noche ella y su gallo desaparecen y la cabaña vuelve a integrarse a la vida del barrio de los Miserables.

La venida de Marie-Sophie le devuelve parte de la vista a su madre, que ahora es capaz de discernir errantes bultos que se mueven entre manchones de luz. La crianza de la niña estuvo a cargo de todo el barrio. Eran los tiempos del estallido de primera guerra mundial. Pero, al igual que cuando joven, Esternome permanecía al margen de la Historia. Lo cierto es que otro conflicto comenzaba a gestarse a partir del nacimiento de la protagonista de la novela, me refiero a aquel que debía librarse para conquistar la *Enville*.

El periodo de infancia de Marie-Sophie está marcado por la crisis económica que impone la guerra. Su tarea dentro de la precaria economía familiar consiste en ser el lazarillo de su madre en la ejecución de los diversos *djob* (trabajos esporádicos e

informales). Pero la desgracia no demora en encontrar el sendero de vuelta a sus vidas. Una tarde, estando todos reunidos, el gallo de Adrienne entra desahogado a la cabaña y se posa moribundo en los pies de Idoménee. Nada pudieron hacer para curarla, una intempestiva e inclemente enfermedad la mata. Devastados y hundidos en la miseria más profunda, padre e hija se recluyeron en las cuatro paredes de la casa.

Lonyon, el casero de la covacha en que vivían comienza a impacientarse por el atraso de los pagos. En cierta oportunidad se presenta con dos matones. Esternome les hace frente. Pero su vejez ha convertido sus huesos en frágiles piezas de loza. Marie-Sophie se arroja al centro de la gresca. Los acompañantes del arrendador no tienen misericordia. Cerca de ahí vivía un solitario Culí apodado Pico de Plata, conocido por su fama de pendenciero y temerario. Al ver la masacre camina en dirección al incidente y detiene la paliza. Esternome jamás se recupera de los golpes propinados tanto a su cuerpo como a su orgullo, y al poco tiempo fallece.

Uno de los aspectos sugestivos de este pasaje radica en la interrupción abrupta de la narración en el momento exacto en que expira Esternome. Se intercala ahí una nota del Pájaro de Cham explicando que la informante⁴³ no ha querido referirse a ese episodio en particular. Agregando que espera en algún momento lograr revocar esa decisión. Pero de inmediato anticipa la respuesta de Marie-Sophie y reflexiona: “Naturalmente, espero también que se negará siempre, hay que luchar contra la escritura: transforma en indecencia lo indecible de la palabra...” (208).

Sin duda esta perspectiva posee claros vínculos con las ideas desarrolladas por Glissant respecto a la tensión entre oralidad y escritura. Sin embargo, Chamoiseau consigue representar en la práctica literaria la compleja fricción entre los términos. Para el autor no se trata de una dialéctica que deba resolverse, pues eso sería el fin de la contingencia territorial y temporal, lo cual impondría una lógica metafísica. Tampoco consistiría en proscribir la escritura dejando de practicarla o huir de ella (eso detonaría las seducciones del *rodeo*), sino que desde ella, emprender la permanente subversión y reinención de sus clausuras.

Del mismo modo en que espacios y tiempos deben ser a cada momento puestos en *relación* de sentido con las comunidades desde donde se articulan sus longitudes y volúmenes, escritura y oralidad también requieren una permanente reinterpretación de

⁴³ A pesar de que seguramente sería un aspecto sumamente interesante para analizar con más detalle, consignaremos en la presente tesis apenas esta nota al pie para reconocer, dentro del exquisito juego de intertextualidades que ofrece la novela, esta alusión al testimonio, en tanto género cultivado en Latinoamérica, como una de sus afiliaciones regionales más preponderantes.

sus límites y convergencias dentro de un pensamiento que cuestiona incansablemente sus preconcepciones.

Respecto al tiempo, no es eliminar la práctica histórica por occidental o espuria, sino que contrastarla con los espacios, tender hacia su imposible y aun así necesaria plenitud heterogénea, sin por eso descuidar la reflexión en torno a la disputa de los poderes de representación que determinan su flujo y sentido.

Me atrevería a decir incluso, que todas las dualidades en la novela están tratadas de manera similar. Esto lejos de relativizar hasta el absurdo los conceptos, lo que supondría caer en un esencialismo negativo que nos volvería a atrapar en los espejismos dualistas, nos obliga a ir planificando en la marcha nuestras posiciones.

La *En-ville* y el barrio son de esta manera estructuras que debiesen entrar en conflicto, en tensión, pero por ningún motivo anularse una con otra, ni mucho menos asimilarse. Ambas van encontrando sus complementariedades sin dejar de ser distinguibles en un espacio.

Lo mismo ocurre con las disquisiciones respecto al individuo y la colectividad. Lo importante no es enfatizar su aislamiento como signos desemejantes, sino que entenderlos como instantes de un mismo tránsito. Esto por cierto, siempre dentro de los marcos de una mínima planificación política. En el caso de la novela, este horizonte es el de la conquista de la identidad.

Continuemos. Luego de la muerte de Esternome, Marie-Sophie se obsesiona con vengar a su padre. Es apenas una adolescente y no sabe de qué forma concretar su deseo. Se lo implora a Pico de Plata quien la observa sin decir nada. Algunas semanas después, la huérfana halla en la entrada de su casa una cesta con distintas orejas cercenadas en su interior. A pesar de que es un personaje que no tiene mayor incidencia en la obra, me interesa dejar constancia de él, pues es un *Culí*, es decir uno de los migrantes que llegaron a Martinica procedentes de diversos puntos de Asia para palear la escases de mano de obra luego de la abolición. Apenas cabría comentar que la escena insinúa una solidaridad entre marginados, pactada bajo un sentido de justicia férreo. Ahí el autor se preocupa de retratar al personaje como silencioso y honorable.

A partir de ahí la protagonista comienza un extenuante periplo donde trabaja al servicio de numerosas familias que viven en el corazón de la *En-ville*. Todo comienza con el mismísimo Lonyon, que probablemente amedrentado por la destreza de Pico de Plata con la navaja, lleva a Marie-Sophie a emplearse en su casa. Ella accede con la soterrada intención de asesinarlo. No obstante su furia se aplaca una noche que oye a

través de la pared música al interior de su pieza. Tremendamente afligida por esa dicotomía, la de la belleza del sonido que descubre, contrastada con la vileza del sujeto que la interpreta, se ve sumida en una paralizante contrariedad: “Lonyon era un músico: ¿cómo matar a la música?” (215)

Existen varias formas de interpretar esta escena de la novela. Tenemos por un lado el antecedente de Ninon, que se escapa a la ciudad con un músico. Por otro, y creo que esta es la manera correcta de leerlo, todos estos episodios funcionan como una especie de pequeña novela de formación. Según esto, la protagonista tiene la necesidad de descubrir por sí misma las bellezas y horrores que encierra la vida moderna que ofrece la *En-ville*. Diré todavía más, aquel tópico a ratos se confunde con la picaresca⁴⁴. Sobre todo cuando Marie-Sophie debe ingeniárselas para lidiar con las trapacerías de sus patrones. Al igual que con los mitos occidentales, estas referencias literarias (picaresca y novela de formación) están al servicio de la línea ideológica y porque no decirlo, epistemológica, que posee la obra. Porque, a diferencia del protagonista de la novela de formación, Marie-Sophie no aprende los rigores del sistema para aceptarlos en un acto de madurez cívica, sino que para tomar aquellos elementos que requiere, y a partir de ellos, fundar su particular forma de entender la ciudad y la relación con sus semejantes. Precisamente ahí es donde el espíritu trashumante e incorregible, podríamos decir incluso: cimarrón, del personaje principal de la picaresca, que hace frente a las bajezas de los poderosos con los escasos recursos con que cuenta, proporciona la estructura narrativa idónea para trastocar los imperturbables derroteros de la *Bildungsroman*.

Ambos tópicos imbricados y cribados por la expresión *créole* dan como resultado una novela que no legitima ni abjura radicalmente del sistema, sino que muestra los resquicios para dominarlo, subvertirlo, conquistarlo y reinventarlo.

La protagonista llega a la adolescencia. Lonyon se le insinúa. Ésta, asqueada lo golpea (yo quisiese decir “le aforra”... la oralidad también busca formas de entrar a esta tesis). Al día siguiente, él le informa que le ha conseguido un puesto en una fábrica de sombreros. Ahí es recibida por Madame Latisse, la dueña del negocio. Pero la promesa de aprender un oficio no se concreta jamás. Recién durante la madrugada, luego de agotadoras jornadas de servicio doméstico, la protagonista puede acariciar con

⁴⁴ Una referencia intertextual que se menciona de paso en un artículo escrito por Ashley Dawson titulado: *Belonging in the underdeveloped city*: “Yet, despite the specificity of urban social formations, Texaco’s picaresque narrative records a paradigmatic experience for many millions experiencing urbanization in the global South: displacement” (18). Lamentablemente la autora no especifica qué aspecto o pasaje en particular propicia la semeblanza con la novela picaresca, dejando apenas la noción de desplazamiento como única señal para establecer la analogía.

delectación los terciopelos e hilos de aquellos sombreros que, como la música, también consiguen cautivarla. De ahí pasa a ser la criada de madame Labonne y Monsieur Labonne. Los que la hacen dormir detrás de la cocina en un colchón infestado de chinches. Después se emplea con mademoiselle Larville una mujer de una mezquinad incorregible.

Luego de todas esas andanzas Marie-Sophie por fin es acogida por una familia ejemplar. Se trata de Monsieur Gros Joseph, su señora Thérèse-Marie Rose y sus tres hijos. Durante las peripecias de la protagonista en esta casa, incluso descubre un cofre con un pequeño tesoro (¿acaso, otra alusión a la novela picaresca?). Otro detalle que pudiese interpretarse como afín al género español, es que a pesar del muto y sincero amor que se profesan ella y la familia, ese no es motivo para que la empleada deje de sisar cada moneda que pasa por sus manos sin ningún tipo de remordimiento. Entendiéndolo como un acto de justicia.

Existen en este pasaje de la novela varios puntos que me gustaría destacar. En primer lugar, Marie-Sophie adquiere, esta vez de buena voluntad, provechosos conocimientos. Entre ellos el más importante sin duda será la lectura: “Fue con Monsieur Gros-Joseph en persona con quien aprendí el amor a los libros-de-leer, sin santos, donde la escritura se convierte en hechicera del mundo” (224). La protagonista elige cuatro libros de la enorme biblioteca de su patrón. Estos la acompañarán por el resto de la novela. Los títulos, que obviamente no dejan de decir algo de la propia intertextualidad que propone la obra son: *Los ensayos* de Montaigne, las fábulas de La Fontaine, *Alicia en el país de las maravillas*, y un libro de Rabelais (cuyo título no se indica, pero podríamos conjeturar que se trata de aquel que narra las peripecias de los golosos gigantes).

Los ejes cardinales que ofrecen estos cuatro polos, a mi entender, responden al pensamiento emancipado del ensayo del que hablamos en la primera parte de esta tesis; al juego de lo absurdo y caótico que expone las arbitrariedades de la razón que devela Lewis Carroll; a la dimensión ética de las fábulas, pero también a aquella secreta afinidad con los cuentos antillanos, protagonizados por animales, donde compadre conejo y compadre tigre se enfrentan en infatigables duelos de ingenio; y por último a la dimensión popular y carnavalesca propia del universo rabelaiseano.

En segundo lugar, se encuentra la mácula indeleble de la locura, que será un crótalo que merodee la narración enroscándose cada tanto en los tobillos de los personajes, tremolando el sonajero de su amenaza. Sucede cuando toda la familia, incluida Marie-Sophie, se disponen a viajar a Francia. La protagonista recibe unos elegantes vestidos

que podrá estrenar en las calles de París. Justo antes de partir, estalla la Segunda Guerra Mundial. Esto por cierto retrasa el viaje. Pero cuando llegan las noticias de la ocupación de Francia por parte de las tropas alemanas, Monsieur Gros-Joseph, un galófilo que repasa a Montaigne, Montesquieu y Rousseau todos los domingos, se desquicia completamente. Encerrado en su biblioteca por meses, comienza a devorar, literalmente, las hojas de sus libros. Volveremos luego a la locura.

Luego de que la miseria se cerniese sobre la familia, todos sus miembros migraron, Gros-Joseph acaba en una institución psiquiátrica y Marie-Sophie vuelve a estar a la deriva en medio de la ciudad. Pronto consigue trabajo en el servicio doméstico de Man Mathurin. Ahí, asomada al balcón por las tardes, conoce a Basile, quien a diario pasa por allí empinado lisonjas y saludos. Marie-Sophie deja a Man Mathurin para irse a trabajar con Thelle Alcibiade, una profesora jubilada que vive con su hermana leprosa y un analfabeto con problemas de acné. En esa otra casa las visitas de Basile se intensifican. Los encuentros entre ellos cada vez son más íntimos. Un día el analfabeto los descubre teniendo relaciones amparados por la penumbra de uno de los pasillos de entrada de la casa. Colérico expulsa a Basile, y manda a Marie-Sophie a lavarse y a rezar (en ese orden). Ella en cambio busca su maleta y se larga de ahí.

Se muda con Basile, que a regañadientes la admite en su casa. Marie-Sophie descubre en él a un joven soltero y petulante. El insufrible hedonista pertenece a una prestigiosa sociedad de fisiculturismo que le permite codearse con importantes mulatos de la ciudad. Esos contactos le posibilitan sortear las penurias económicas aparejadas con la guerra. A poco andar Basile se revela como un mujeriego compulsivo.

Uno de los aspectos que habría que resaltar en este momento de la narración son los abortos que Marie-Sophie se practica a sí misma con tal de no quedar embarazada de Basile. Aconsejada por una vecina, la protagonista escruta diversos métodos para expulsar de su cuerpo los indeseables huevos: ácidas infusiones de piña o la manipulación de una hierba jugosa. Casi como si frente al cuerpo esculpido de Basile, la protagonista se fuese desgarrando voluntariamente el suyo impelida por la legítima decisión de no ser madre; los personajes se alejan hasta el punto crítico de lo irreconciliable. Esta perspectiva de género suma otra arista más a la lectura de la novela. En el momento en que la relación llega a su punto máximo de desencuentro, hacia el final de la guerra, Basile coloca a Marie-Sophie al servicio de la casa del señor Alcibiade. Madame Eléonore, su mujer, integra un grupo de señoras que luchan por el derecho de sufragio de las mujeres (un contraste radical con el aborto como recurso

desesperado en las dinámicas de género). La protagonista confiesa que: “junto a aquella madame Eléonore, me entraron ganas de formar parte de una sociedad como aquélla, y de hablar así de todas esas cosas. El *Noutéka* de los cerros parecía haberse borrado dentro de mí” (249). Esta cita insinúa un nuevo peligro para la identidad de la heroína, consistente en una aculturación, esta vez perpetrada por las preocupaciones de la vida burguesa en la ciudad⁴⁵. Es decir, subraya la necesidad de advertir las prioridades de clase, con todas las complejidades y desafíos que implica pensar esta categoría desde el espacio colonial.

El señor Alcibiade es miembro de un grupo a favor de la caza y de otro que defiende la causa mutualista. Por si fuera poco, pertenece además a la Sociedad de Amigos de los Árboles. Alcibiade encarna los valores de la ilustración francesa, es un ávido apologista de Spencer y del darwinismo social y es al primero al que Marie-Sophie oye defender las bondades de la *asimilación*. La protagonista queda encandilada por su oratoria y su forma de pronunciar el francés. Le solicita permiso para asistir a un discurso en que él debe exponer frente al auditorio de mutualistas acerca del futuro de Martinica.

Hacia el final de los tiempos de Madera de Cajones, despunta la figura de Césaire. Al emerger con fuerza dentro de la sociedad insular, Alcibiade se horroriza ante la sola posibilidad de que un negro se adjudique un cargo político. Irónicamente, y esto no lo deja pasar Chamoiseau, será el poeta de la negritud quien impulse el principal proyecto de la *asimilación*, me refiero a la departamentalización.

En el último párrafo Marie-Sophie rememora el momento en que, apoyado en ella, llevó a Esternome a oír un discurso de Césaire. Su padre, fascinado ante la visión de un negro en un puesto de poder, repite quedo durante el camino: “*Debe de ser un Mentó, ese debe de ser un Mentó*” (258). Pero al escuchar las palabras del orador se da media

⁴⁵ Hace muy poco, prácticamente al filo de sepultar la tesis al interior del féretro del empaste, encontré una perspectiva teórica bastante acorde con este episodio en *Crítica de la razón poscolonial* de la intelectual de origen hindú Gayatri Spivak. Ahí la académica propone que el “alto feminismo” metropolitano inglés del siglo XIX se encuentra directamente vinculado a una operación de forclusión hecha en desmedro del “informante nativo” que, en este caso, es la figura que describe al sujeto colonial indio. A través de dos novelas decimonónicas (*Jane Eyre* y *Frankenstein*) y una del caribe anglófono de la segunda mitad del XX (*Ancho mar de los sargazos*) escrita por Jean Rhys, Spivak presenta un minucioso análisis en donde revela las complicidades, tensiones, y reescrituras que mantienen estas obras literarias con una “axiomática imperial”, cuya principal fuente de legitimidad proviene del discurso filosófico, particularmente de la lógica kantiana (120). Resulta en ese sentido de sumo interés como Chamoiseau ficcionaliza estas problemáticas teóricas, incorporando dos elementos que expanden aún más la reflexión acerca del rol determinante del “informante nativo” dentro de la constitución del sujeto hegemónico. El primero es que ha trasladado, o si se quiere “desplazado”, el debate al contexto insular. Y el segundo, es que ha sustituido su figura pasiva y subyugada, por la mirada crítica y mordaz de Marie-Sophie, que, con este sólo hecho, ya no puede ser designada por medio de aquella categoría. Su nombre, ya lo veremos hacia final de la novela, desafía cualquier tipo de conceptualización estática y servil.

vuelta. Desilusionado gime: “Es un mulato” (258).

Tiempos de fibrocemento (1946-1960). De la *En-ville* a Texaco

“Pues, para nosotros, la historia no es solamente una ausencia, es un vértigo. Ese tiempo que nunca tuvimos, tenemos que reconquistarlo. No lo vemos extendiéndose en nuestro pasado para llevarnos tranquilamente hacia un mañana, sino haciendo irrupción en nosotros por bloques, acarreados en las zonas de ausencia donde debemos –difícilmente, dolorosamente- recomponerlo todo” (306)
El Discurso antillano, Edouard Glissant

Finalmente Césaire es elegido alcalde de Fort-de-France. Alcibiade cae enfermo: “*Un negro, que se dice de África, va a administrar la ciudad... ¡y comunista, además!...*” (259).

En una nota al pie, Marie-Sophie señala que por fin se otorga el voto femenino. Madame Eléonore Alcibiade moviliza a las señoras de la ciudad para asegurar que sus criadas asistan a las urnas, sin saber por quién votarán sus empleadas. Por supuesto se da a entender que buena parte de ellas lo hizo por Césaire. Vemos así como se persevera en la idea de “construir” desde, y simultáneamente a contrapelo, de las dinámicas que establece el poder. Subvirtiéndolo así los significados y expectativas que la clase dominante cifra en sus aparatos.

Es durante la celebración del triunfo de Césaire, en donde miles de personas salen a festejar a las calles, que asomado al balcón, Alcibiade descubre entre la muchedumbre el rostro de su sirvienta. Al regresar a la casa, de la que se había escapado sin permiso, Marie-Sophie es atacada y violada por el enajenado patrón. De la terrible experiencia, la protagonista obtiene una imborrable lección de carácter: “El haber sido así, durante casi dos horas, el juguete flácido del señor Alcibiade fue sin duda lo que me llevó a no dejarme mandar jamás por nadie, a decidir en todo momento, con toda autoridad y yo sola, lo que era bueno para mí y lo que había que hacer” (261).

Estos podrían considerarse los primeros pasos de la mujer *matador*, es decir la luchadora inagotable y poderosa, en que se convertirá Marie-Sophie cuando se erija como la defensora del barrio Texaco: “Ah, bien puedo decir que aquel pobre sinvergüenza pagó caro lo que me había hecho, en golpes en la cabeza, vuelos de cacerola, fuentes, orinales... una vez le agarré los huevos con las dos manos y los purgué hasta dejarlos blancos” (262).

Habría que agregar que dentro del esquema planteado anteriormente, respecto a la

“formación” que supone para la protagonista estos periplos por Fort-de-France (la aciaga estancia en esta residencia será el último de ellos) el contraste entre el discurso civilizatorio del señor Alcibiade y la *barbarie* que entraña la violación, constituye el cénit de la “deformación” y envilecimiento de la burguesía de Martinica y por tanto del discurso de *asimilación* que emana de ella.

Por esos años conoce a Nelta Félicite, un trabajador portuario con algunos conocimientos políticos. Las cosas en la casa de Alcibiade comienzan a complicarse. Marie-Sophie descubre que producto de la violación ha quedado embarazada. Recurre nuevamente a las propiedades abortivas de la hierba jugosa. No sin antes vaciar un cuenco de agua hirviendo en la cabeza del señor Alcibiade. Madame Eléonore también da señas de haber iniciado su viaje personal a los laberintos de la locura. La vergüenza que ocasiona la absoluta ausencia de su marido de la vida pública luego de la elección de Césaire, le provoca un desequilibrio de status social que resuelve encerrándose en su casa.

Enclaustrados los tres, y al mismo tiempo cada uno recluso en su propio desvarío, el ambiente se torna sofocante. La protagonista reflexionando sobre la situación dice: “Sin saberlo yo aprendía sobre la *En-ville*: aquella soledad desmigajada, aquel repliegue dentro de la propia casa, aquellas chapas de silencio sobre los dolores vecinos, aquella indiferencia civilizada” (263).

El aislamiento iba en serio. La Madame ordena clavetear las ventanas de la casa. Muy pronto Marie-Sophie también empieza a trasudar su preciada cordura. Lo único que logra sosegar su abatido juicio es el tumultuoso sonido de las calles de la *En-ville*: “Ruidos de vendedores matinales (...) ruidos de lavanderas (...) ruidos de perros de hocico fuerte por la noche” (267).

Ha llegado el momento de hacer ciertos apuntes críticos a la novela. La necesidad de hacerlos precisamente aquí, es porque hemos acumulado un considerable número de signos que se reiteran.

En primer lugar está la locura, que comienza con Gran Mama abrazada a los hormigueros que van consumiendo de a poco su ajada carne en la Gran Cabaña, continúa con Esternome obcecado escarbando las ruinas de Saint-Pierre, pasa por Gros Joseph confundiendo su biblioteca con un opíparo banquete, y termina ahora con el encierro de Alcibiade y el desquicio de Marie-Sophie.

Por supuesto, todos estos delirios remiten a distintos contextos: Gran Mama es una empleada doméstica en la Gran Cabaña. La aculturación que sufre al estar tan cerca del

béké pareciera expiarse fatídicamente por medio de su cercanía con la naturaleza. Esternome se enajena por causa de amores fugitivos que, de alguna forma, se yuxtaponen con su deseo frustrado por conquistar la estatura esquivada de la *En-ville*. Gros Joseph por la derrota de su amada Francia. Alcibiade debido al ascenso de Césaire. Marie-Sophie a raíz de su prolongada exposición a convivir cautiva de crueles monstruos.

Una posible explicación, al menos para estos dos últimos brotes de locura que terminan por condenar a la miseria a estas acaudaladas familias de la ciudad, tiene que buscarse en una breve alusión hecha al principio del libro, en los tiempos de la Gran Cabaña. Ahí se indica que “cuando un *béké* retenía a un *Mentó* entre sus negros, ya lo quisiera él o no (...) terminaba arruinado” (60). Esa ineluctable ley, pudiese también ser aplicada a las mujeres *matador*. Su infracción, al impedir que la protagonista cumpla su destino, sería la causa de los sinos malditos que caen sobre muchas de las familias que emplean y explotan a la protagonista durante esta parte de la novela.

Otro detalle interesante sobre estos dos personajes es que los eventos que gatillan sus estallidos de locura poseen ciertas semejanzas. Mientras a Gros Joseph lo deschaveta enterarse de la invasión alemana a Francia⁴⁶, Alcibiade, un acérrimo defensor del positivismo y la asimilación, se torna orate ante el “retroceso” que cree leer en la elección de Aimé Césaire como alcalde de Fort-de-France.

De cierto modo, ya sea en la metrópoli o en el territorio insular, ambas locuras se encuentran detonadas por la pérdida de una unidad imaginada. Es decir, por la incapacidad de explorar nuevos sentidos ante la avasalladora imprevisibilidad de los fenómenos históricos. Creyendo de una vez y para siempre sus nociones desmembradas, ambos han dejado sus corduras entrampadas en el cepo de la identidad de raíz única. Aquella que sólo admite alteridades subordinadas.

En segundo lugar está la casa. Sabemos bien que en torno a ella la novela ha construido la alegría de la identidad criolla. No obstante, para no convertirla en un símbolo trascendente, abstracto e incommovible, sino en una estrategia contingente e histórica, el autor ha procurado advertir sobre sus ambigüedades.

El encierro de Marie-Sophie con Alcibiade y Eléonore en la ciudad, recuerda a otra

⁴⁶ Esta actitud recuerda uno de los argumentos que emplea Césaire en su *Discurso sobre el Colonialismo*. Allí expone cómo el genocidio nazi no es otra cosa que el colofón de una lógica de explotación y exterminio perpetrada sostenidamente desde el siglo XVI, por parte de la empresa colonial. Bajo esa premisa inicial, el autor denunciará con vehemencia la perplejidad de los humanistas metropolitanos avasallados por los horrores de la segunda guerra mundial. De cierta forma la actitud de Gros Joseph encaja a la perfección dentro de ese descarado asombro.

atmósfera asfixiante, esta vez en una pequeña cabaña al interior del Barrio de los Miserables donde, al igual que ellos, son tres los moradores: Esternome, Indoménee y Adrienne. Es decir, tanto en la ciudad como en el barrio, es posible construir identidades espurias, replegadas en sí mismas, que niegan su *relación* con el mundo, y que se erigen aisladas del entorno, amenazando con desquiciar a sus huéspedes. Su antecedente se encuentra probablemente en el calabozo en que muere Gran Papa. Y más atrás, en las horridas tripas del barco negrero donde se encarna la pesadilla del espacio.

La casa hacia afuera en cambio, construida a partir de una conciencia histórica y emancipadora, es la imagen de una identidad no esencialista y de aspiración colectiva. Su apertura permite la modificación dinámica de su estructura; el vínculo con el espacio y el tiempo específicos de la lucha social.

De regreso a la novela. La notoria ausencia de la protagonista alerta a Félicité Nelta. Quien, presa de un inequívoco barrunto de desgracia, entra a la fuerza al hogar del matrimonio Alcibiade y rescata a Marie-Sophie. Nuestra heroína llega a Cerro Abélard, el barrio donde vive su amante. Ahí los pobladores, preocupados por su estado, la colman de cuidados y atenciones. Sin embargo, su condición no mejora. Nelta acude entonces a un viejo curandero que vive en un pequeño bosque al interior de los depósitos pertenecientes a la petrolera Texaco. Su nombre es Papa Totone.

El viejo, para la sorpresa de la protagonista, sabe su nombre. Toca su frente con delicadeza y le susurra algunas palabras. Marie-Sophie se recupera de inmediato. Es en Cerro Abélard, donde descubre las ventajas de las placas del fibrocemento. Un material mucho más resistente, pero que debe ser manipulado con extremo cuidado, porque al momento de revestir las casas con él, un martillazo muy duro podría resquebrajarlo y volverlo inútil. Una fragilidad que también trasmite la estabilidad de la pareja. El objetivo de Nelta es reunir suficientes recursos para salir de la isla y conocer el mundo. Marie-Sophie vive con la incertidumbre de no saber cuándo desaparecerá de su lado. Por primera vez, intenta quedar embarazada voluntariamente, con la esperanza que un bebé retenga el espíritu itinerante de Nelta. Lamentablemente los abortos han hecho mella en el cuerpo de la protagonista.

Es interesante la descripción que se hace en la novela del ímpetu viajero que invade a Nelta:

No sé de dónde provenía su afición a los viajes, pero no fue el único tipo del Barrio a quien encontré obsesionado con ese deseo, ese deseo de verlo todo, de experimentar lo imposible, de verse diseminado por lo infinito del mundo, de probar varias lenguas, varias pieles, varios ojos, por toda la Tierra reunida (276).

Parece ser que en este pequeño fragmento se encuentra una alusión al *Todo-mundo* de Glissant. Al indicar que esto es además una condición compartida por varios miembros de la comunidad, se apunta a aquel desarraigo emancipador, que el sujeto antillano habría desarrollado por medio de la reflexión en torno al tránsito y la diáspora como señas de una identidad de paso.

A aquel manajo de zozobras y porvenires inciertos, Marie-Sophie lo combate endureciendo su actitud. Al desarraigo de Nelta, la protagonista opone su compromiso con el entorno y el barrio: “Entonces se constituyó en mí la Marie-Sophie que iba (...) a luchar contra la *En-ville* con la rabia de una guerrera” (278). Y por fin llegó el día en que su amante y su maleta se esfumaron de la cabaña. Destrozada, la protagonista decide unir su destino al de su comunidad. No obstante, la cabaña de Cerro Abélard había sido construida por Nelta. Nace en ella la necesidad perentoria de edificar su propia casa. Esto, sumado al gran incendio que consume buena parte del barrio, incluida la casa de su fugitivo amante, la impele a ir en busca de un nuevo hogar. Con sus escasas pertenencias, dentro de las que se encuentran sus cuatro libros, avanza en dirección hacia donde Papa Totone...

Es necesario destacar la manera en que la protagonista ha lidiado con el abandono. Esto adquiere mayor nitidez si comparamos su situación con las vividas por Esternome. Primero con Oselia, la viuda de Zara, y luego con Ninon, el padre se recluye en un marasmo de desamor producto del cual termina por darle la espalda a la historia. Su hija en cambio, consigue a través de su padecimiento vincularse con lo colectivo y transmutar sus penurias en un sentido político y social (otra vez estamos frente a las figuras de la casa abierta y la casa cerrada).

Marie-Sophie llega a la cabaña de Papa Totone. Una covacha construida con madera de cajones que “parecía de otra época” (295). La protagonista percibe en él la energía de un *Mentó*, el último de ellos a decir verdad. Durante su estancia con él, adquirirá el último tramo del aprendizaje que requerirá para erigirse como la fundadora del barrio de Texaco. Las enseñanzas de Papa Totone parecen ser tácitas, ululan con laxitud alrededor de él y su aprendiz:

No existía soledad: habíamos adquirido el ritmo del agua, la textura de las cortezas, el movimiento de los pájaros que se posaban en el suelo. El gruñido de los cuatro cochinos, el batir de las alas de las gallinas parecían salir de nosotros. No hacía ninguna falta de volver la cabeza tras el mando que caía porque estábamos dentro de él; ni tras el crujido de la madera seca: nosotros estábamos

secos también (296).

Creo que a esto me refería cuando durante el análisis de la obra de Glissant, sugerí que habría que explorar otras modulaciones del “ser” en lugar de abrogar radicalmente la discusión en torno suyo. Ahí mencioné que quizás serviría observar las cosmovisiones desarrolladas por las tradiciones indígenas. Considero que este extracto se encuentra precisamente proponiendo una perspectiva análoga. Se observa en él la presencia de un ser que no domina sino que coexiste con el espacio.

No obstante, a Marie-Sophie le urge recibir una lección explícita por parte del *Mentó*. Lo azuza con una pregunta fundamental: *¿Dime, qué es la En-ville, Papa?* (298) y consigue lo imposible, la expresión oral del misterio.

El monólogo de Totone está repleto de sutilezas y velos, a través de los que de todas formas es posible entrever las matrices ideológicas que propone la novela:

*¿La En-ville? Acorta el tiempo. Acorta tu tiempo. Acelera tu vida.
 Tiempo plantaciones es tiempo roto.
 Tiempo de los Cerros va despacio.
 Pero tiempo de la En-ville da la velocidad.
 Pero es el mundo el que toma velocidad. Tiempos-cerros, Tiempos-ciudad,
 piensa en los Tiempos.
 Mentó, ¿qué es? No es nada.
 ¿Fuerza? ¿Qué fuerza? Matar un buey no es fuerza.
 Yo sé matar un buey pero no tengo fuerza.
 No, La palabra (299).*

Nos encontramos una vez más frente a una de los conceptos claves que ha guiado nuestra propuesta de trazar una determinada sistematicidad del pensamiento antillano: me refiero al espacio. O más bien a la imbricación de la heterogeneidad de espacios con sus respectivos tiempos, concebidos como articulaciones necesarias para desarrollar dilucidaciones y estrategias dinámicas dentro del marco que imponen las luchas anticoloniales.

Esa es la razón por la cual Papa Totone incita a Marie-Sophie a pensar en su propio espacio de enunciación. Ilustra su parábola apelando al recuerdo de la memoria heredada de su padre. De esa forma indica que las prácticas de resistencia aparejadas a la plantación en la Gran Cabaña corresponden a otra temporalidad, y por tanto envenenar a los bueyes es un recurso anacrónico. Lo mismo ocurre con los tiempos que transcurren en el cerro. La *fuerza* y el *Mentó*, da a entender el viejo, son términos

obsoletos⁴⁷:

En la *En-ville* ya no se ve a los *Békés*. Entonces, ¿cómo golpearlos? Ya no hay Gran cabaña, entonces, ¿dónde cimarronear? Ya no hay Fábrica, entonces ¿adónde vamos ciegos? Lo que tú llamas la Fuerza es una gilipollez: ya no hay bueyes que matar (...) Así que te haces mago en bobadas y aburres a los negros como a ti mismo, o negro cimarrón vagabundo a quien fusila la policía, o, si no, empeñas tu cabeza en Francia para adorarla o maldecirla (...) *¡Busca la Palabra, mi niña, busca la Palabra!...* (302).

Los significados son históricos e inmanentes. Sin embargo, *la palabra*, es decir la identidad del nombre, la idea de ser y pertenecer, en determinado tiempo y espacio, eso es lo imperecedero. Papa Totone continúa su encendido soliloquio: “Quien tiene palabra-que-lleva tiene *La Palabra*. Puede hacerlo todo. Es más que fuerza (...) Pero *La Palabra* no es una palabra. *La palabra es más un silencio que un ruido de fauces, y más un vacío que sólo un silencio*” [las cursivas son mías] (300).

La “Palabra” comprendida así, es la noción misma de transitoriedad y evanescencia, es decir un “vacío”, pero al mismo tiempo una voluntad y una presencia de ir siendo en aquel tránsito. La “palabra-que-lleva” y va dando sentido al trayecto.

Para finalizar, Papa Totone conmina a Marie-Sophie a buscar su “Palabra”: “Busca un nombre secreto y lucha con él. Un nombre que nadie conozca y que en el silencio de tu corazón puedas gritar para darte valor. Es un poco *La Palabra*” (301).

La protagonista abandona el hospedaje del último *Mentó* provista de un nombre secreto⁴⁸. Se traslada a las propiedades donde se acumulan los depósitos de gasolina que la empresa petrolera ha dejado en manos de la administración del *béké*. Lo que modifica la función del colono francés al interior de la estructura de poder, cuyo rol ya no se

⁴⁷Encontramos una visión similar en un pasaje del *Discurso antillano*. Ahí Glissant analiza las figuras del cimarrón y del brujo, indicando que ambos personajes detentaron en cierto momento histórico un acervo y una función cultural determinante en la configuración de una identidad vernácula. Pero que, expuestos al implacable avance del colonialismo terminaron por convertirse en los arquetipos de decadencia que sus detractores proyectaban en ellos:

Sin embargo –y no nos cansaremos de insistir en ello- el negro cimarrón es el único verdadero héroe popular de las Antillas (...) Pero lo que resulta aún más significativo es observar que el negro cimarrón termina siendo lo que se decía que era pues, efectivamente, a partir de un determinado momento se comportó como un bandido ordinario” (140)“Era en un principio [el brujo] el depositario de una gran idea, la de la conservación de África y, en consecuencia, de una gran esperanza, la del retorno a África (...) Pero en el transcurso de su establecimiento en la tierra nueva, el brujo degeneró hasta caer en el más delirante charlatanismo (para satisfacción de las autoridades civilizadoras, que siempre lo advirtieron). Desposeído de su función cultural, el brujo ya no tiene razón de ser. Se le ha convertido (la evolución social lo ha convertido) en lo que desde el comienzo se quiso que fuera y se anunció que era, para combatir el peligro que él representaba: un charlatán (141).

⁴⁸Un acto de nombrarse al que ya nos habíamos referido en los prolegómenos a la novela a partir del *Nos proclamamos créoles*, estableciendo un parangón con la figura de Caliban (página 52)

limita a estar al servicio de los intereses metropolitanos, sino que está sujeto a las instrucciones del capital transnacional.

Marie-Sophie decide instalarse en un terreno escarpado que se yergue sobre un manglar. Mano castrador, el guardia del recinto, no se hace esperar demasiado y pronto se planta frente a la precaria vivienda de la protagonista, exigiendo su retiro. Pero la mujer *matador*, portadora de un nombre secreto, ya está completa: “Yo lo miré radiante y turbada. Así que era él mi primer adversario; era su voz el instrumento mediante el cual la *En-ville*, por primera vez, me manifestaba directamente el rechazo milenar” (305). Lo observa con turbadora fijeza y le percute un discurso duro y rutilante como piedra lunar. Desde entonces Mano castrador no vuelve a ser un problema, al contrario, se convierte en un aliado dentro de Texaco.

Con el tiempo comienzan a llegar más habitantes. Las primeras en acomodarse en el promontorio junto a Marie-Sophie son todas mujeres. Eugénie Labourace con siete hijos a cuesta, Sérénus Léozza, con cinco chiquillos, Rosa Labautière con nueve mocosos. Más adelante comienzan a aterrizar los hombres. Por lo general solteros, tienen al juego y la juerga como únicas religiones.

Hasta que cierto día el *béké* descubre con horror de propietario aquel asentamiento. Reúne a todos sus obreros para desalojar de inmediato aquel improvisado campamento. Pero sus lacayos hallan dentro de las covachas los ojitos asustadizos de los niños y retroceden conmovidos. El *béké* no se arredrará por eso ni por nada. Contacta a un comisario de la policía llamado Adalgis Odeide.

En una oportunidad Eugénie Labourace encuentra a su pareja, un Culí que iba y venía de su lado, abusando de una de sus hijas. La mujer enloquece e intenta prender fuego a la covacha con él adentro. Esta acción, próxima a los depósitos combustibles, le permite al *béké* justificar por motivos de seguridad la erradicación de la villa.

Como consecuencia de este episodio el *béké* pudo movilizar a la CRS (fuerzas especiales de la policía) para que arremetiera contra Texaco. El ataque es feroz, y no hay pupila de niño que pueda edulcorar las embestidas de los funcionarios policiales.

Chamoiseau al igual que Glissant en el *Discurso antillano*, destaca el espíritu combativo de la mujer. Durante estas violentas reyertas, el autor no dejará de mencionar la posición de avanzada que ostentan en los conflictos: “Debíamos liberar la batalla solas, porque los hombres, olvidados del *Noutékade* los cerros, no organizarían nada, no plantarían nada: conservarían para toda la eternidad un contacto provisional con la tierra” (344).

Pero los primeros habitantes de Texaco no están solos. Al enterarse de las cruentas trifulcas el municipio se hace presente. En ausencia de Césaire, se apersona allí su sustituto en la alcaldía, con la misión de restañar los encarnizados ataques. Convince a los pobladores para que se trasladen a Trémelle, otro terreno donde se les garantizaría seguridad. “En aquellos tiempos, te lo digo de verdad, los comunistas eran los únicos seres humanos” comenta la protagonista. Sin embargo, ella no se mueve de ahí.

Sola Marie-Sophie levanta una y otra vez su casa. Derribada y vuelta a construir en ocasiones logra erigirla hasta el fibrocemento. Así es como transcurren los primeros años del barrio de Texaco.

Las autoridades comunistas comienzan a ser conscientes de la realidad de los populosos barrios que circundan a la *En-ville*. Toman entonces la decisión de desarrollar diversos planes para modernizar sus territorios. Crean caminos, asfaltan calles, extienden los servicios de agua potable.

Esta promesa provoca que más gente llegue a Texaco. Alrededor de la casa de Marie-Sophie se instalan los personajes que vimos en el primer capítulo de la novela: Marie-Clémence, Sonora, Julot-la-Gale, etc.

Y ahora revisemos el último capítulo de la obra.

Tiempos de hormigón (1961-1980) de Marie-Sophie a la llegada del urbanista: la consolidación de Texaco

En Texaco, como éramos los últimos en llegar a la corona de los barrios viejos, lo reinventamos todo: las leyes, los códigos de urbanidad, las relaciones con la vecindad, las reglas de implantación y de construcción (325)
Patrick Chamoiseau

Regidos por el *Noutéka* de los cerros que Esternome enseñó a la protagonista, es como empieza a adquirir forma el barrio de Texaco. Dentro de él, es el colectivo el que determina los principios que estipulan la particular interpretación del espacio: “Y allí no existía ni tierra privada ni tierra colectiva, no éramos propietarios del suelo y nadie podía aprovecharse de nada como no fuera del recuento de horas, minutos y segundos a partir de su llegada” (326).

Por esos años Marie-Sophie decide comenzar a redactar sus memorias. La relación de la protagonista con la escritura es a lo menos compleja. Ella percibe que narrar a su padre es de cierta forma traicionar su recuerdo, inventar un lívido trasunto que sustituye

y petrifica en la hoja a Esternome y, sin embargo, el ejercicio le permite retenerlo e imaginarlo. Esta dicotomía, no es otra que la ya tantas veces mencionada tensión entre oralidad y escritura. Sin embargo, estas contrariedades jamás llegan siquiera a sugerir la renuncia a la redacción. Marie-Sophie le pregunta al Pájaro de Cham sobre este desasosiego:

¿Existe una escritura informada de la palabra y de los silencios, y que permanece viva, que se mueve en círculo y circula sin parar, regando con su vida sin cesar lo que antes fue escrito, y que reinventa el círculo cada vez, como lo hacen las espirales que, en todo momento, están en el futuro y en el porvenir, una modificando a la otra, sin perder una unidad difícil de nombrar? (330).

A lo que Chamoiseau travestido en su personaje novelado responde: “Conozco ese espanto. Édouard Glissant se enfrenta a él: su obra funciona de esa manera, con gran fortuna” (330).

También por esos años llega a Texaco un haitiano apodado Ti-Cirique. Se trata de un literato que se integra a la comunidad y ejerce como amanuense de los habitantes del barrio. El retrato de este personaje está plagado de referencias a la ex colonia francesa, desde la trágica dictadura de los Duvalier, hasta la admirable carrera de Jacques Roumain. Me atrevería a decir que por medio de él, podemos colegir la admiración que suscita en el autor Haití. Sobre todo si consideramos que su pueblo sí logro “arrancar la libertad” tal como prescribieron los tres *Mentó* en la novela.

Otro pasaje importante en los tiempos de hormigón ocurre cuando De Gaulle, el líder francés, visita la isla. Marie-Sophie, como fundadora del barrio de Texaco, planea entrevistarse con el mandatario. Los preparativos que dispone para el encuentro son minuciosos. Un remozado vestido para la ocasión, una comida exuberante y la cabaña limpia como el conducto de una flauta.

La protagonista tiene la esperanza de recibir al caudillo francés con el propósito de exponerle todos los asedios que han padecido los habitantes del barrio. Lleva consigo además una carta donde narra uno por uno las violentos eventos que han experimentado “los condenados de Texaco” (336). Por supuesto, la reunión jamás se concreta.

Es durante las multitudinarias comitivas que reciben a De Gaulle que Marie-Sophie cae al suelo víctima de los agresivos empujones de la turba y por poco es aplastada por la multitud. Un hombre la rescata de la caterva, su nombre es Arcadius. Con él inicia un romance. Ésta, la penúltima relación de la protagonista, antes de conocer a Iréné, el pescador de tiburones que aparece en la *Anunciación* de la novela, también está marcada

por la desilusión y el abandono. Arcadius es un cimarrón de ciudad, un *driveur*. Eventualmente desaparecerá y dejará a Marie-Sophie sumida en un letargo de alcohol y melancolía.

Ahora bien, tanto Nelta Felicité como Arcadius, los hombres que verdaderamente ha amado nuestra heroína, la han abandonado. Curiosamente ambos aparecen en su vida durante el apogeo de figuras tutelares en la cultura insular: Papa Césaire (256) y Papade-Gaulle (337). Los dos rescatan a Marie-Sophie, el primero de la locura amurallada al interior de la residencia Alcibiade, y el segundo de la masa en las calles de Saint-Pierre. Es decir, del claustro solitario y enloquecedor uno, y de la euforia del gentío otro.

No obstante, aunque a simple vista son personajes equivalentes, sus funciones en la estructura de la novela no son simétricas. De la ruptura con Nelta Felicité la protagonista sale fortalecida. Su separación enciende la llama que la guiará en su búsqueda de aquel sentido de pertenencia en el que Esternome había fracasado. Con Arcadius en cambio sobreviene en ella un vacío estéril. Que sea en ese orden además, agrega aquel antipositivismo que permea la obra tanto de Chamoiseau como de Glissant.

Considero que esta disparidad no es casual. Que el personaje cercano a Césaire sea quien propicia aquella inquietud en Marie-Sophie que más adelante concluirá con la conquista del nombre y la *palabra* (por medio del encuentro con un tercer padre, Papa Totone) plantea la posición fundacional que ocupa la negritud en el recorrido hacia la consecución de un pensamiento antillano autónomo. Esto recuerda la visión de Césaire como un *ante-créole* y no un *anti-créole* que propugnaban los criollistas. En las antípodas de esta noción productiva se encuentra el personaje que surge alrededor de De Gaulle. Su presencia, al igual que la del general metropolitano termina por ser nociva. Parecer ser que la alienación francesa, o su expresión máxima encarnada en la *asimilación*, constituyen fenómenos que ahuyentan la capacidad crítica y reflexiva de los personajes, intensificando así su fatídica *irresponsabilidad*. El imposible encuentro entre el líder y la fundadora de Texaco demuestra aquella infranqueable distancia.

En tanto, el barrio continuó creciendo. Ahora las casas se extendían al manglar e incluso encima de los depósitos de gasolina, dividiendo los sectores del asentamiento en Texaco de arriba y Texaco de abajo. Esto sirvió para que el *béké* contratara aduciendo que el peligro de combustión producto de la cercanía de las viviendas a los contenedores hacía perentoria la erradicación inmediata del poblado. Desarmadas por las fuerzas especiales y vueltas a construir por los apaliados habitantes, las casas: “parecían

delirantes mosaicos” (343).

Ante la inmovible y tenaz defensa del barrio, el *béké* decide cambiar de táctica. Esta vez invoca los inexpugnables furros de la ley. Se presentan ante los impávidos pobladores relamidos ujieres con papeles y actas sellados, dictaminado el urgente desalojo del terreno. El desconcierto es general. Saben defenderse de los violentos ataques de la policía especial, pero ¿de qué manera pueden detener los embates de la justicia? Nuevamente son los comunistas los que interceden por ellos facilitando asesorías jurídicas y abogados. Con la ayuda de Ti-Cirique se elaboran expedientes de vivienda que son presentados por el defensor de la causa de Texaco. Una vez ganado el juicio, se retorna a la consuetudinaria batalla con las fuerzas especiales.

Por esos días, llega al barrio Julot-la-Gale (quien es el principal sospechoso de haber lanzado la piedra que hirió al urbanista al comienzo de la novela). Él es un *mayor*, tal como lo era Pico de Plata en los tiempos de madera de cajones. Se trata de un sujeto solitario, diestro con la cuchilla y con la muerte ovillada fríamente en el centro de la pupila. Una noche un incidente con unos marinos borrachos revela la peculiar parsimonia con que aflora su innato instinto por derramar sangre. A partir de ahí Texaco recibe su sanguinolento bautismo, pues cada barrio que se digne de tal, tiene a un *mayor* entre ellos. Resulta en ese sentido interesante como a la validación jurídica la sucede la popular mediante la llegada de este personaje.

La atrabiliaria respuesta de Julot ante las periódicas arremetidas de las fuerzas policiales encona a los funcionarios y los ataques se encarnizan aún más. A tal punto llega esto que, en cierta ocasión arrasan con todo y todos, sin importar quien se les cruce. Niños y mujeres son brutalmente agredidos. Ti-Cirique se contacta con el concejal comunista de Cerro Abélard y le expone los hechos.

Al día siguiente entra un auto del municipio a Texaco. En medio del remolino de escombros desciende del vehículo el mismísimo Césaire. Junto a su séquito de colaboradores el diputado alcalde recorre los destrozos. Camina despacioso, señala, examina, reprende. Su presencia es casi sobrenatural. Absolutamente nadie lo interrumpe. Marie-Sophie, sorprendida, lo describe así: “Era *papa* Césaire, nuestro desquite viviente sobre los *békés* y los mulatos importantes” para luego agregar: “No sé por qué, pero cuando me viene a la mente su imagen, siempre tengo la impresión de una soledad sin fin” (363).

Nuevamente la solución que da el municipio es la reubicación. Esta vez proponen el traslado de la comunidad a cerro Calabasse. Un grupo de familias accede y se muda.

Pero la mayoría se queda en Texaco, que además se sigue poblando. El fracaso de la iniciativa hace que las autoridades dejen un poco a su suerte a los pobladores. Sin embargo, el efecto que produjo la presencia de Césaire provoca que las incursiones policiales sean reglamentadas. Se les explica a la gente cuáles construcciones constituyen un riesgo de explosión, se destruyen solo las casas sin habitar, y nunca alguna en la que more un infante. Así fue como de pronto el fibrocemento comenzó a reemplazarse por el macizo hormigón.

Otra escena memorable de este último capítulo ocurre cuando frente a la casa de Marie-Sophie aparece sorpresivamente el *béké*. Está viejo y enclenque, su negocio se ha estropeado y ya prácticamente ningún barco petrolero recala en sus terrenos. Antiguos y feroces enemigos jamás sus rostros se habían aproximado tanto. Atónita, la protagonista lo escucha. El *béké* ha venido a contarle el linaje de los de su clase, su orgullosa estirpe, sus logros, su tradición. Los ilustres nombres de la ascendencia del colono son recitados en hilera ante la fundadora del barrio de Texaco. De súbito, ella comprende cual es el sentido de la perorata: “comprendí que había venido a ver de cerca a la mujer que lo había vencido y a recordarle que la guerra era más amplia, y que a ese nivel no era él quien perdería sino ella” (372). Marie-Sophie ha permanecido en silencio. El *béké* concluye su soliloquio y se retira. Un poco aturdida la mujer lo observa alejarse y le grita sonriendo: “Eh, viejo cerdo, te mataré uno de estos días” a lo que él retruca: “Escoba maloliente, soy yo quien te mataré” (372).

Sin duda, Chamoiseau ha querido representar de esta manera el triunfo de su personaje principal, no sin antes advertir acerca de su carácter limitado dentro de la lucha anticolonial. El gesto del *béké*, exponiendo ufano su casta frente a Marie-Sophie, denota la robusta estructura de la historia que ha construido el colonizador para sí, comparada con la incipiente narrativa que ha elaborado la protagonista. Por supuesto, no es un desenlace derrotista, pero sí cauteloso, sin dejar de ser inspirador y combativo.

Finalmente, asentados en el territorio, ahora se trata de ser aceptados por la ciudad y “existir” dentro de los parámetros urbanos establecidos por ella. Los pobladores comienzan a exigir electricidad, dirección, agua, teléfono, televisión etc. Pero los achaques de vejez tienen débil a Marie-Sophie. Ti-Cirique, el haitiano, tiene la ocurrencia de leerle poemas para animarla. A diario visitaba su cabaña para recitarle versos de Rimbaud, Baudelaire, Apollinaire, Saint-John Perse. Pero nada. Sigue intentándolo con novelistas. Trata con Faulkner, Kafka y Joyce. No hay caso. Hasta que le lleva el *Cuaderno de un regreso al país natal* de Césaire. La mujer escucha atenta y

sobresaltada las palabras. Una de ellas “la habitó” (374). Le pide el libro a Ti-Cirique y lo lee sola. Siente como los efluvios sonoros que despide el texto le “negreaba[n] la sangre” (374).

Al día siguiente, de nuevo con bríos de mujer *matador*, convoca una reunión con los habitantes de Texaco. Propone un plan: todos van a presentarse en la casa de Césaire para solicitarle las reformas urbanas que necesitan. A las cinco de la mañana la comitiva de vecinos está frente a la reja del domicilio del alcalde. Los hombres asustados reculan y se niegan a entrar. Las mujeres, comandadas por Marie-Sophie se adentran sigilosas en el jardín. De pronto, encuentran a Césaire sentado, contemplativo y solitario en el patio. Éste, cuando descubre a la cofradía a metros de él reacciona alterado. “-¿Qué estáis haciendo aquí?...” (375) les reprende. Por un minuto Marie-Sophie queda muda y yerta frente al político. Entonces recuerda un poema del *Cuaderno...* y lo recita con voz firme: “Y hay sitio para todos en el lugar de la cita para la conquista y nosotros sabemos ahora que el sol da vueltas alrededor de nuestra tierra, iluminando la parcela elegida sólo por nuestra voluntad, y que toda estrella cae del cielo a la tierra ante nuestro poder sin límites” (376). Césaire de inmediato se amansa.

Recibe a las mujeres, escucha sus demandas, y les responde que la solución es compleja, puesto que los terrenos que ocupan no se encuentran en los planos municipales. Pero que de todas formas hará lo posible para ayudarlas. Al despedirse Césaire le pregunta a Marie-Sophie si realmente leyó el libro, o sólo se aprendió de memoria el poema. Ella le contesta que lo ha leído. Y agrega: “no debió de creerme” (376).

Esta última referencia a Césaire en la novela nos obliga a detenernos un momento para ponderar la función de su figura en la narración. Hacerlo además nos permite revisar otras perspectivas críticas que han analizado ésta, a ratos confusa relación con el poeta de la negritud. Eurídice Figueiredo, por ejemplo indica que: “Al reconocerle la paternidad a Glissant, naturalmente Chamoiseau se la está retirando a Césaire, creador y mentor de la negritud, si bien en *Éloge de la créolité* tanto él como el lingüista criollista Jean Bernabé y el novelista Raphael Confiant afirman ser para siempre hijos de Aimé Césaire” (46).

Me cuesta trabajo intentar resolver este asunto a través de certificados de paternidad. Especialmente si se considera que una lógica de filiación implicaría la aceptación por parte de Chamoiseau de un pensamiento de raíz única que de inmediato desatendería la teoría de Glissant. Por supuesto, el novelista criollo se encuentra más cercano al autor

del *Discurso antillano*, como esperamos haber demostrado en estos capítulos de la tesis, que al poeta de la negritud. Pero eso es lo mismo que decir que el urbanista posee mayor afinidad con el pájaro de Cham que con Ti-Cirique o Gran Papa.

A mi entender el vínculo con Césaire, al menos en lo que a la novela respecta, es mucho más sutil y matizado. Y esto sucede porque para el autor, los personajes que han sobrevivido a otras temporalidades, y tal es el caso del poeta de la negritud, y también en su momento de Papa Totone y Esternome, se comportan según los aprendizajes adquiridos a lo largo de su vida, su historia y sus espacios. Si, por ejemplo, Césaire se comporta lejano, hasta el momento en que Marie-Sophie despierta su ego recitando uno de sus poemas, es porque él al igual que Esternome, pertenecen al tiempo en que había que emprender la conquista del “yo”.

Como argumenté anteriormente, considero esencial para dilucidar estas relaciones que articula la novela, establecer parangones de continuidad y ruptura entre Esternome y Marie-Sophie por un lado, y Césaire, Chamoiseau, y probablemente Glissant, por el otro. Tal como dijimos, la protagonista aprende valiosas lecciones de los aciertos, pero también de los yerros que le transmite su padre. Porque Esternome es el hábil constructor de casas, el cimarrón tardío, el custodio del *Noutéka* de los cerros y, al mismo tiempo, el incondicional defensor de la madre Francia, el que odia al mulato, al *béké*, y también secretamente a sí mismo y a su piel, el enamorado incorregible, el artífice de un “yo” reiterativo y monumental, es aquel que olvida la historia en modorras de desamor y locura.

Esta enmarañada experiencia permite que Marie-Sophie discierna entre los elementos provechosos y aquellos que debe desechar, para iniciar su personal pesquisa de los materiales con que ha de construir su identidad y la de su pueblo. Uno de los instantes determinantes para que alcance el conocimiento necesario para fundar Texaco es aquel donde interviene Papa-Totone. El eje de su discurso conmina a la protagonista a olvidarse de los métodos de lucha de la plantación, o de los cerros, de la *fuorza* y los *Mentó*, invitándola a abreviar de ellos pero de ninguna manera a ahogarse en su evocación. La exhorta a volcarse al examen de su contexto y a crear su propia identidad y su particular estrategia de lucha a partir de las condiciones que ha impuesto el trazado moderno del colonialismo francés.

Tal como ya señalamos, se produce un lazo similar entre Césaire y Chamoiseau. Esta vez la condición que vertebrata la correlación es el rol del intelectual en la sociedad colonizada. Ahí el poeta de la negritud es retratado aplicando los mismos claroscuros

utilizados con Esternome. Eso porque el alcalde diputado es el poeta que reaviva con sus versos las pavesas de la lucha comunitaria en Marie-Sophie, es la autoridad que visita Texaco y pone coto a los atropellos, y también quien desquicia con su triunfo al racista señor Alcibiade. Paralelamente, es la figura distante e ignota, el hombre revestido de un aura impenetrable, el recalcitrante ególatra que impulsa el proyecto de la departamentalización, y el que, a causa de su perfecta dicción francesa hace que Esternome se voltee desilusionado ante su discurso gimiendo: –es un mulato.

En las dos ocasiones en que su personaje interviene en la novela el único rasgo discernible de su personalidad parece ser la soledad. Su aislamiento es tal, que cuando consulta asombrado a Marie-Sophie acerca de los versos que ésta recitó para llamar su atención, queda incrédulo ante la repuesta. Césaire se ha convertido en un líder que no conoce a su pueblo (casi igual como Esternome fracasa en la conquista de la *En-ville* por no encarar la historia). Se trata de una actitud totalmente distinta a la del Pájaro de Cham con la protagonista. El escritor de palabras confía plenamente en la informante. No sólo hay una colaboración abocada a construir la historia criolla entre ambos, sino que además existe una admiración recíproca. Tal como propugna Glissant en el *Discurso antillano*: “Y sin creerse, en un modo mesiánico, el portavoz de nadie” (370).

No tan sólo la representación de Chamoiseau en la novela confirma esta comunión del intelectual con la sociedad. El urbanista es otro de los personajes que grafica esta nueva manera de concebir el pensamiento a partir de su imbricación con las memorias, historias, espacios y oralidades, que ofrece la apertura hacia lo colectivo. La premisa que permite alcanzar la convergencia de horizontes consiste en que el flujo de aprendizajes sea equitativo. De esa forma el urbanista también adquiere conocimiento a través de la comprensión del espacio simbólico y material que ocupa Texaco en la preservación de un sentido vernáculo y contrahegemónico. Pues si la ciudad es el producto de un diseño funcional a los intereses de la metrópolis, el barrio se edifica a contrapelo de ese usufructo. Levantado con los residuos que deja el incesante cambio de la estructura citadina, su hechura es el fruto tanto de las necesidades como de la inventiva de sus propios habitantes. De cierta forma su rezago y precariedad material son al mismo tiempo los signos de una vanguardia ideológica contumaz. El reconocimiento de esta cualidad por parte del urbanista, permite que en su calidad de funcionario, pase de ser el ángel destructor de la barriada, encomendado como estaba en un principio a erradicar a sus pobladores, a convertirse en el redentor de su arquitectura, luchando codo a codo junto a ellos, para que todas las ventajas de la modernidad sean

implementadas en Texaco:

Pero la ciudad es una amenaza. Cuando no está amasada con vieja memoria, cuidadosamente ampliada, su lógica humana. Allí nace el desierto bajo la algaría mecánica del neón y las dictaduras de los automóviles. Texaco, absorbido, será regentado por el orden. La isla de La Martinica pronto será tragada. En lo sucesivo el urbanista criollo tendrá que reiniciar otros trazados, de suerte que cree en la ciudad una *contre-ville*. Y, alrededor de la ciudad, *tendrá que reinventar el campo*. Por eso el arquitecto debe hacerse músico, escultor, pintor... y el urbanista, poeta.

Nota del urbanista al escritor de palabras.
Carpeta n° 14 Folio XVIII.
1988. Biblioteca Schoelcher (370).

En otro enfoque opuesto a la lectura paternalista de Eurídice Figueiredo, la académica Ashley Dawson opina:

The rise of the Communists and Césaire is not, in other words, an unmitigated boon for marginalized social groups such as Texaco's inhabitants. They must still fight the enduringly paternalistic tendencies of state power, whether local or metropolitan (29).

A pesar de la diferencia entre las perspectivas de ambas autoras, considero que continúan observando a Césaire como un antagonista. O por lo menos como un personaje errático y ambiguo frente al cual Chamoiseau toma una distancia insalvable. Creo que de cierta forma lo confunden con el *béké*, de quien sí se podría profesar esa opinión. La visión de Dawson además parece imbuida de ciertas nociones cercanas a los paradigmas subalternos⁴⁹ (una lectura no lo suficientemente acuciosa de ellos en mi opinión). Ahí la atomización de la periferia junto a la exaltación por lo absolutamente precario y marginal construye una percepción anquilosada, en donde todo lo que no corresponda a esos parámetros de exclusión y miseria posee por contraste un carácter abyecto.

Lo cierto es que el Partido Comunista, con Césaire a la cabeza, es representado en la novela como un aliado permanente. Es evidente que a medida que Texaco se desarrolla y sus habitantes crecen con él (o, para decirlo filosóficamente asumen su “para sí”) esa cooperación se revela como insuficiente. Sin embargo, la acción que llevan a cabo sus

⁴⁹ También me llama la atención dentro del artículo el rótulo de “ficción etnográfica” para catalogar tanto el trabajo de Chamoiseau como el de otros importantes novelistas latinoamericanos: “Like Latin American writers of ethnographic fiction such as Miguel Ángel Asturias and Alejo Carpentier, Chamoiseau and his colleagues focus on the popular culture of the subaltern classes, exploring the social roles of syncretic belief systems such as vodun” (20). Me pregunto si la miseria urbana representada en las narraciones metropolitanas de Dickens o Víctor Hugo también pueden ser nominadas como ficciones etnográficas ¿o es que quizás las clases bajas en la metrópolis padecen sus flagelos de manera universal?

miembros es contingente y necesaria. De manera similar el poeta de la negritud es un personaje ubicado de este lado de la trinchera anticolonial. Sus acciones deben ser medidas en su especificidad temporal y espacial. Después de todo, es el intelectual que empotra los basamentos que permitirán la edificación de un pensamiento antillano. En ese sentido debe ser interpretado, y así es como creo que Chamoiseau lo hace en la novela, como un precursor. Del cual es fundamental juzgar sus errores y aciertos, para reinventar su función, y volver así a ocupar su lugar en la lucha por la emancipación de los pueblos colonizados.

De vuelta a la novela, la gestión con Césaire tiene por resultado la instalación de agua potable en Texaco. Sin embargo, los vecinos reciben preocupantes noticias acerca de un bulldozer del ayuntamiento que ha avanzado sobre el barrio del Cerro Pichevin. Temen que el suyo será el próximo. Néolise Daidaine y Carolina Danta, dos de las pobladoras, comienzan a decir que descenderá un Cristo de las alturas a detener el avance de las maquinarias. Comienza así una sugestión general de los habitantes de Texaco. De un día para otro las cadenas de oración niquelan con tremolantes zumbidos los muros de las casas. La mayoría confía en un advenimiento repentino de la parusía en medio del poblado. Ti-Cirique bromea escéptico: “Pero dispéñeme una duda: ¿de qué color será esta vez, castaño rubio con ojos azules a pesar del sol de Judea, o blanco sonrosado pálido chárter como los turistas que desembarcan aquí?” (378).

Por esas fechas otro suceso insólito acontece en el lugar. Una ballena vara en la playa a metros del manglar de Texaco de abajo. Su enorme presencia atrae a muchos curiosos. Pero nadie sabe cómo moverla de ahí. El hedor impregna cada grano de arena y cada partícula de oxígeno con toneladas de putrefacción. Pasado un tiempo los militares se acuartelan en el lugar. Sin mucha planificación ejecutan una maniobra que describe a la perfección su delicada forma de lidiar con los problemas: amarraran explosivos alrededor del animal y lo hacen estallar.

Los trozos del desmembrado cetáceo van a dar al océano atrayendo a un cardumen de tiburones. En un corto lapsus de tiempo la playa se infesta de ellos. Inclusive se ve a algunos asomarse a las cabañas más próximas al mar que hay en el manglar. La plaga de selacios, hizo que llegase un cazador artesanal de tiburones con su arpón al hombro. Su nombre es Iréné, y con él se cierra el círculo de los personajes presentados en la *Anunciación*. Éste será la última pareja de Marie-Sophie.

Así hasta que llega el urbanista, del cual todos supusieron que se trataba del “azote de dios”, aquel que vendría por orden del municipio a darle la extremaunción al barrio

de Texaco, para proceder con el tan postergado desalojo y posterior traslado. No obstante, el jinete del apocalipsis se apea del corcel y deviene en Cristo una vez que escucha la narración de Marie-Sophie, que nosotros hemos leído, de segunda mano, a través de la confesión de la protagonista al Pájaro de Cham. Transformándose así en el defensor y constructor del barrio.

Es recién en el último párrafo donde Marie-Sophie, que siente la muerte cerca, le confiesa al escribidor de palabras el secreto de su nombre:

Le pedí un favor, Pájaro de Cham, favor que me gustaría que apuntases y le recordases: que jamás, en ningún tiempo, por los siglos de los siglos, le quiten a este lugar su nombre de TEXACO, en el nombre de mi Esternome, en el nombre de nuestros sufrimientos, en el nombre de nuestros combates, en la ley intangible de nuestras más elevadas memorias y en aquella, muchos más íntima, de mi querido nombre secreto que -te lo confieso por fin- no es otro que ése (389).

Esa es la forma como concluye la novela Chamoiseau. ¿Pero, cómo debemos interpretar este bautismo que toma el nombre de la empresa transnacional para identificarse? La respuesta se encuentra en aquella paradoja que dejamos planteada al final del análisis de la obra de Glissant. Ahí señalamos que existía una discontinuidad entre la perspicaz y exhaustiva formulación del diagnóstico hecho por parte del autor a partir de la crítica situación colonial en Martinica (*irresponsabilidad técnica, rodeo pulsión mimética*) y el proyecto de la *Poética de la relación* como horizonte resolutivo.

Esto sucedía porque la *opacidad*, es decir, el método para alcanzar la *relación*, suponía un estadio en que el vínculo de sujeción jerárquica entre la metrópolis y su departamento colonial ya hubiese sido zanjado. De lo contrario, tal como el *béké* advirtió a Marie-Sophie, no existe manera de derrotar aquella determinación del colonizador por conquistar un terreno que concibe suyo por derecho de progenie.

Chamoiseau, al ligar el nombre secreto de Marie-Sophie al de la compañía petrolera, lo que hace es desenzualizar su importancia, desbrozar su carga metafísica, sin por eso prescindir de su función política. “Qué es el nombre, Marie-Sophie, qué es el nombre” (56) le dice Esternome a su hija en un pasaje de la novela. El autor comprende que la *relación* colonial jamás deja de ser antagónica con el poder que la domina. Y es en razón a esa dialéctica, en que el poder reinventa incesante sus mecanismos, que una identidad subversiva también debe modular sus devenires.

La Palabra que escojamos para apropiarnos de nuestra identidad, frente a los aparatos coactivos que despliega la hegemonía para impedirnoslo, adquiere relevancia cuando nos permite escoger, imaginar y discernir nuestro derrotero común, parece

decirnos Chamoiseau en su novela.

Pero esta desavenencia entre Glissant y Chamoiseau no es tan sólo latente. El autor del *Discurso antillano*, percibe de manera prematura esta supuesta tergiversación de su teoría llevada a cabo por los criollistas:

Cuando escribí *Le Discours antillais* (...) algunos jóvenes escritores de Martinica bien conocidos en el área tomaron tópicos de mi trabajo para desarrollar la teoría de la criollidad [“*créolité*”]. A partir de esto publicaron un libro, *Éloge de la créolité* [elogio de la criollidad] (1989), en París, donde se refieren permanentemente a *Le Discours antillais* como su fuente y raíz. Cuando me dieron el manuscrito, les dije que siguieran adelante. Pero una vez que el libro fue publicado, les señalé que no estaba de acuerdo con la teoría de la criollidad porque, para mí, el acriollamiento es un proceso que difracta. No pretendo proponer un modelo para la humanidad del modo en que lo han hecho para nosotros las culturas occidentales. Estamos en un proceso de acriollamiento. No somos una definición del ser criollo y esto marca una gran diferencia. (*El lenguaje –nación y la poética del acriollamiento...* 318).

Sin embargo, para Chamoiseau no se trata más que de un malentendido. Para el autor el término acuñado en coautoría con sus compañeros de generación no carece de movimiento:

There is this major conflict which seems to oppose us to Glissant, though it's really just a false debate. Glissant accuses us of wanting to create a Creole essence. But in the *Eloge*, we emphasize how Creolite swallows everything up. Martinican Creolite isn't Guadeloupean Creolite, which isn't Cuban Creolite, which isn't Dominican Creolite, and so on. Each creolization has its own dosage, its own circumstances, its own materialities, which together create a distinctive, multihistorical reality. There isn't some Creole essence. There's a state of being-Creole: something that can be tracked down historically, and that gives us an intimation of what we are. But this re-mains permanently in motion, pushing us headlong in a movement of diversity, of change and exchange. (*Créolite Bites*, 142).

Esto no ha impedido por supuesto que Glissant y Chamoiseau hayan generado textos en conjunto, como por ejemplo enardecidas cartas mancomunadas para denunciar tal o cual agresión francesa, etc.

De cualquier forma, con *Texaco* Chamoiseau ha descubierto a través de la literatura la veta que resuelve las inconsistencias de la teoría de Glissant en materia política y anticolonial. Su particular visión de la identidad antillana, representada magistralmente a través del personaje de Marie-Sophie, recuerda la perseverancia y determinación con que Toussaint condujo la revolución haitiana.

También he encontrado sintonías entre Patrick Chamoiseau y Stuart Hall. Sobre todo

en lo referente a la concepción de identidades maleables y políticas. En esa línea de investigación el autor jamaicano ha desarrollado un notable trabajo acerca de la articulación entre representación, cultura e ideología: “El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional” (Identidades...17). Queda pendiente como posible futura línea de investigación entonces, analizar las resonancias teóricas entre estos dos intelectuales caribeños.

Epílogo: Resurrección... palabras finales para *Texaco*

El epílogo de la novela, titulado *Resurrección (no en esplendor de Pascua, sino en la vergonzosa angustia del Escribidor de palabras que intenta escribir la vida)* es la oportunidad que tenemos para leer un pequeño texto explicativo escrito por parte del Pájaro de Cham. Ahí el autor-personaje nos revela que él es quien ha ordenado el texto que acabamos de leer, basado en la oralidad caótica y alucinante del relato que le ha expuesto Marie-Sophie. También nos confiesa que es él quien ha recopilado los cuadernos de la protagonista al igual que las notas del urbanista y las ha depositado en la biblioteca municipal de Fort-de-France. Evidentemente, estas indiscreciones son develadas por el autor para volver sobre el tópico de la inherente tensión entre oralidad y escritura.

Es necesario aclarar que formalmente la novela esta tachonada de principio a fin con estos extractos que corresponden o a los cuadernos de Marie-Sophie, o a las notas del urbanista acerca del barrio, o a los apuntes del propio Pájaro de Cham. Eso siempre y cuando no estén dialogando entre ellos y uno de esos apuntes se convierta por ejemplo, en el mensaje que el urbanista le dirige al escribidor de palabras:

Texaco. Me parece estar viendo catedrales de toneles, arcos de chatarra, tuberías portadoras de pobres sueños. Una *no-ville* de tierra y gasolina. La ciudad, Fort-de-France, se reproduce y extiende de manera inédita. Debemos comprender ese futuro trabado como un poema a nuestros ojos iletrados. Debemos comprender esa ciudad criolla cuyas plantaciones, nuestros Ingenios, cada Gran Cabaña de nuestros sueños han soñado, quiero decir engendrado.

Notas del urbanista al Escribidor de palabras.
Carpeta n°7. Hoja XII.
1987. Biblioteca Schoelcher (124).

Es probable que el urbanista sea uno de los personajes que contiene mayor carga semántica dentro de la propuesta intelectual que esboza Chamoiseau en la novela. Prácticamente elidido de la narración, solo sabemos de él por medio de sus notas

entreveradas en el texto y por lo que Marie-Sophie comenta acerca de su labor. Su rol es el de exégeta del sentido identitario del barrio de Texaco. La comprensión del sustrato latente que habita la forma aparentemente errática del asentamiento pasa por el aprendizaje de las historias transmitidas por la protagonista. Su entendimiento impele al urbanista a convertirse en un poeta del espacio. De cierto modo estamos frente a una *poética de la relación* que propone un vínculo específico: el del pensador con la comunidad relegada. Juntos, unidos por un proyecto político de emancipación, forman un nosotros (*noutéka*). De esa manera, a través de *Texaco*, el intelectual orgánico delineado por Gramsci encuentra su expresión anticolonial.

Por último, el detalle de que el Pájaro de Cham no se otorgue el rol de redentor, traspasándolo más bien a otro personaje, no sólo demuestra esta inflexión propia de esta generación de escritores que reniegan del mesianismo del autor, sino que además enfatiza la idea de una identidad colectiva.

Finalmente, el registro de los textos archivados en la biblioteca municipal por el autor-personaje deja abierta las posibilidades de la novela. Esto porque si la última petición de Marie-Sophie es que no se cambie el nombre del barrio “por los siglos de los siglos” debemos suponer, siguiendo el juego al que el texto nos incita, que sus cuadernos permitirán a las futuras generaciones recurrir a ellos para buscar su propia *palabra* y sustituir la de la protagonista cuando la historia de la lucha por la autonomía apremie su mudanza.

Conclusiones (conclusivas e inconclusas)

Conclusivas:

Fueron varias las inquietudes que la presente tesis buscó resolver. En primer lugar se propuso la tarea, pretenciosa donde las haya, de presentar una panorámica crítica de los autores caribeños a lo largo del siglo XX. Por medio de su constitución se podría delinear una mínima cartografía del pensamiento antillano. Fue ese empeño el que permitió que se alcanzaran criterios y ejes transversales en la composición de los discursos estudiados. Esto a su vez hizo posible prefigurar una incipiente sistematicidad en su estructura. Entre las características que componían dicho armazón estaba la aguda reflexión acerca del espacio, como también las tensiones e interacciones dialécticas entre historia y literatura, oralidad y escritura, individuo y colectivo o particular y

universal. Todo esto dilucidado a partir de una señera matriz anticolonial.

La primera parte del trabajo dio cuenta del momento liminal en que comienza a articularse este paradigma. Dentro de las características discursivas y epistémicas que se hallaron en este periodo destacan los siguientes elementos: la resemantización (desplazamiento y sustitución) de los grandes relatos metropolitanos, como se puede observar en los *Jacobinos negros* de C.L.R. James, y también la conquista de una voz y un estilo que privilegia una expresión subjetiva, pero que apela al mismo tiempo a la legitimación de una comunidad subalternizada, tal como lo atestiguan movimientos como el de la negritud o el proyecto revolucionario de Fanon plasmado en *Los condenados de la tierra*.

En la segunda parte, se estudió a los intelectuales que sucedieron a esa primera avanzada de pensadores caribeños. Se analizaron sus perspectivas teóricas enfatizando los fructíferos diálogos y discusiones con los autores del periodo anterior, así como también las disonancias y desencuentros que se produjeron entre ellos. A pesar de que este segmento se concentró principalmente en el Caribe francófono, se ensayaron diálogos con figuras antillanas que permitiesen continuar el boceto de un pensamiento integral.

Uno de los puntos nodales en que se enfocó el análisis de esta segunda generación consistió en indagar la noción de identidad que expresaban los discursos de Glissant y Chamoiseau, para luego poder contrastar sus perspectivas en la línea diacrónica del pensamiento antillano y en la sincrónica de su propia posición dentro de ese marco.

La principal hipótesis de la tesis, en líneas generales, formuló la existencia de un pensamiento antillano realizado durante la segunda mitad del siglo XX, donde es posible encontrar trabajos como los elaborados por Edouard Glissant y Patrick Chamoiseau, que exploran sus posibilidades teóricas a partir de la proyección de una simiente intelectual desarrollada por la generación precedente. Para comprobarla, como ya se ha dicho, fue necesario demostrar la pertinencia de aquel rótulo de “pensamiento caribeño” que engloba a los intelectuales antillanos durante buena parte de la centuria recién pasada. Para ello se establecieron redes temáticas y estilísticas de carácter transversal que tejiesen un panorama amplio en torno a estos autores.

Una sub-hipótesis que se desprendió de la principal, consistió en la diferencia capital entre las perspectivas de Glissant y Chamoiseau radicada en la identidad anticolonial que estructura éste último, que bien pudiese verse como una continuidad con las perspectivas críticas de Césaire o James, en oposición a la elucidación no conflictiva de

una *poética de la relación* con la que el primero busca la definitiva superación de la estructura moderna de identidad.

Estas concomitancias y divergencias que ocurren al interior del pensamiento antillano en las que se viene insistiendo, podrían resumirse, y sistematizarse, en dos grandes abstracciones:

- 1) En lo que a características comunes se refiere, existiría una irrupción del “espacio” en la resemantización de las categorías metropolitanas (sin duda, una continuidad con la generación anterior). Este desplazamiento espacial del gran relato cronológico de la historia occidental, permite no tan sólo la reivindicación de la memoria de los pueblos subyugados sino que también logra erigirse como estrategia epistémica de democratización, heterogénea y heteróclita, de la universalidad occidental.
- 2) En la línea del disenso, es posible observar la convivencia de al menos dos perspectivas. En este caso la de Glissant y Chamoiseau (ambas sin duda, con cierta inclinación a la discontinuidad y quiebre con la generación anterior).

La primera con una afinidad con los paradigmas posmodernos, aunque jamás excesivamente observante de ellos, por lo que podría entregarnos ciertas pautas extrapolables a los giros cercanos al Pos, De, o Neo, colonialismos, que operan tanto en la academia norteamericana, india, como latinoamericana, donde desaparecen por completo ciertas nociones neurales a las teorías de la primera mitad del siglo XX (revolución social, proyecto político etc).

La segunda que, menos cercana a la total disolución de los así llamados “grandes relatos”, pues asume la necesaria narración de las historias de los pueblos postergados, construye una identidad relacional y contrahegemónica, donde la esencia se temple al calor de la resistencia, que al ser histórica debe modificar permanentemente sus estrategias de subversión.

Inconclusas

Como un primer acercamiento a la construcción de una visión orgánica del pensamiento caribeño, surgen un sinnúmero de inquietudes, preguntas y desafíos por plantear. Queda pendiente explorar otras hebras gravitantes en el desarrollo de la intelectualidad antillana, como por ejemplo, el discurso de género. Habría que propulsar ahí una nueva línea de investigación que pudiese trazar, tentativamente, una trayectoria

desde, digamos, Gertrudis Gómez de Avellaneda, pasando por Maryse Condé, hasta Jamaica Kincaid. Por supuesto, ese vector debiese hallar los vasos comunicantes para dialogar con nuestra arteria anticolonial y de esa manera ampliar las nociones acerca del universo epistémico insular.

Si, por otro lado, nos preguntamos por el estado actual del pensamiento antillano, nos sería indispensable familiarizarnos con fenómenos tales como la diáspora. Su estudio nos llevaría a analizar cuáles son las negociaciones con la identidad caribeña que producen a través de sus obras los sujetos apostados en esos otros territorios. Esta vez, las historias y los espacios debiesen guiar la lectura crítica de los trabajos de Junot Díaz, Edwidge Danticat, Silvio Torres-Saillant, por nombrar sólo algunos. Paralelamente también debiésemos dar cuenta de aquellos autores que escriben en *créole* y que intentan acicatear un circuito literario al interior de sus propias geografías, como es el caso de Frankétienne en Haití.

Ante la visión de todas estas perspectivas de análisis el Caribe adquiere dimensiones de suyo fascinantes de investigar. Como académicos latinoamericanistas su atenta lectura nos conmina a internarnos en un territorio epistemológico en que la aguda reflexión crítica, ética, y estilística, se encuentran firmemente vinculadas a un irrestricto deseo de justicia y autonomía para nuestra región.

Concluyo esta tesis con ese vértigo de archipiélagos teóricos por descubrir. Sobre todo desde nuestra particular localización continental, muchas veces sumida en la absoluta reverencia a los dictámenes emanados desde los grandes centros de estudios metropolitanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Carlos. *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema-mundo capitalista. Estudio y entrevista*. Santiago: Lom, 2004.
- Ashcroft, Bill y Ahluwalia. *Edward Said La paradoja de la identidad*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. USA: Ediciones del norte, 1989.
- Calinescu, Matei. *Cinco caras de la modernidad*. Madrid: Tecnos, 1991.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006.
- Chamoiseau, Patrick, Raphael Confiand, Jean Bernabé y Lucien Taylor. “Créolite Bites, a conversation with Patrick Chamoiseau, Raphael Confiand y Jean Bernabé”. *Transition*, N°. 74 (1997): 124-161.
- Chamoiseau, Patrick. *Texaco*. Trad. Emma Calatayud. Barcelona: Anagrama, 1994.
- _____ et al. “Nos Proclamamos “Créoles”. *Literatura Francófona: II. América*. Comp. y trad. Laura López Morales. México: FCE, 1996. 49-56.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el Aire, Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- Dalton, Roque, René Depestre et al. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI, 1969.
- Dawson, Ashley. “Squatters, Space, and Belonging in the underdeveloped city”. En *Social Text*. N° 81. (2004), pp. 17-34.
- De Andrade, Oswald. *Manifiesto antropófago*. 17, Octubre 2014.
http://www.ccgsm.gov.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf
- Dépestre, René. “Buenos días y adiós a la negritud”. *Literatura Francófona: II. América*. Comp. y trad: Laura López Morales. México: FCE, 1996. 82-103.
- Eagleton, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Ángel Abad. Madrid: Akal, 2009.
- _____: *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México: FCE, 1969.
- Fernández Retamar, Roberto. *Todo Calibán*. San Juan de Puerto Rico: Callejón, 2003.

- Glissant, Edouard. "El lenguaje-nación y la poética de acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant". *Literatura y Lingüística*. N°19. (2008) pp. 311-329.
- _____ : *El discurso antillano*. Trad. Aura Marina y Amelia Hernández Caracas: Monte Ávila Editores, 2005.
- _____ : *Introducción a una poética de lo diverso*. Trad. Luis Cayo Pérez Barcelona: Bronce, 2002.
- _____ : "Marcas". *Literatura Francófona: II. América*. Comp. y trad. Laura López Morales. México: FCE, 1996. 122-128.
- _____ : *Sol de la conciencia*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: El Cobre, 2004.
- _____ : *Tratado del Todo-Mundo*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: El Cobre, 2006.
- Gordon, Lewis. "A través de la zona del no ser, una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon". *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Hall, Stuart. "¿Quién necesita "identidad"?"". *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu editores, 2003.
- Hughes, Langston, et. al. *El ghetto negro*. Argentina: Ediciones Sílabas, 1966.
- Jameson, Frederic y Slavoj Žižek. *Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Larraín, Jorge. *Identidad Chilena*. Santiago: Lom, 2001
- Torres-Saillant, Silvio. *El Retorno de las Yolas, Ensayos sobre Diáspora, democracia y dominicanidad*. Santo Domingo: Manatí, 1999.
- Revista *Persona y Sociedad. Identidad, Modernidad y Postmodernidad en América Latina*. Ilades. Santiago Volumen X n 1, Abril 1996.
- Foro internacional Memoria e Historia. *¿Por qué recordar?* España: Granica, 2002
- Vega, María José. *Imperios de papel, introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Ediciones Crítica, 2003.
- James, C.R.L. *Los jacobinos negros*. Trad. Ramón García. México: FCE, 2003.
- Lamming, George. *En el castillo de mi piel*. Trad. María Teresa Ortega. La Habana: Casa de las Américas, 1979.
- _____ : *Los placeres del exilio*. La Habana: Casa de las Américas, 2007
- Martí, José. "Nuestra América". *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 2005.

- Memmi, Albert. *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones la Flor, 1983.
- Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander (comp). Buenos Aires: Clacso, 2000. 55-86.
- Ortíz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales*. México: FCE, 2010.
- Rama, Ángel. *La Transculturación Narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1987.
- _____. *La Ciudad Letrada*. Santiago de Chile: Tajamar editores, 2004.
- Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago de Chile: Lom, 2006.
- Rojo, Grínor, Salomone, Alicia & Zapata Claudia. *Postcolonialidad y Nación*. Santiago de Chile: Lom, 2003.
- Said, Edward. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- _____. *El Mundo, el Texto y el Crítico*. Barcelona: Debate, 2004.
- _____. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.
- Spivak, Gayatri. *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal, 2010.
- Williams, Eric. *Capitalismo y Esclavitud*. La Habana: Editorial de Ciencias sociales, 1964.
- Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península, 1997.
- _____: *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- _____: *El Campo y la Ciudad*. México: Paidós, 2001.
- Zielinski, Siegfried. *Genealogía, visión, escucha y comunicación*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007.