

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
CENTRO DE ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Stuart Hall y Michelle Cliff: configuraciones identitarias de la diáspora caribeña contemporánea

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autora:

Elsa Maxwell

Profesoras Guías: Lucía Stecher Claudia Zapata

Santiago, noviembre 2011

ABREVIACIONES DE LAS OBRAS DE HALL Y CLIFF . . .	5
AGRADECIMIENTOS . . .	6
Epígrafe . . .	7
INTRODUCCIÓN . . .	8
CAPÍTULO PRIMERO: CONSIDERACIONES TEÓRICAS EN TORNO A LA IDENTIDAD . . .	12
1.1 Introducción . . .	12
1.2 Formas de pensar en identidad(es): De Aristóteles a Stuart Hall . . .	13
La identidad según Aristóteles . . .	13
La contradicción de Hegel . . .	15
La <i>différance</i> de Derrida . . .	17
Aportes desde las ciencias sociales . . .	19
Los niveles de la identidad: el diálogo entre la identidad individual, colectiva y universal . . .	23
1.3 Identidades en espacios coloniales . . .	25
La representación colonial y la identidad del colonizado . . .	26
Dos sistemas de representación colonial: las castas españolas y el discurso del racismo científico . . .	27
El racismo científico europeo del siglo XVIII . . .	30
1.4 La construcción de nuevas identidades: Movimientos identitarios caribeños . . .	35
Marcus Garvey: África para los africanos . . .	35
Aimé Césaire y la negritud . . .	37
Los Rastafari y el Poder Negro en el Caribe anglófono . . .	38
La antillanité y la créolité: dos propuestas de las Antillas francófonas . . .	39
El Black Atlantic de Paul Gilroy . . .	39
Los inicios de una tradición literaria de mujeres caribeñas . . .	40
CAPÍTULO SEGUNDO: NEGOCIANDO IDENTIDADES EN LA DIÁSPORA: LA IDENTIDAD CULTURAL DEL CARIBE SEGÚN STUART HALL . . .	42
2.1 Introducción . . .	42
2.2 Narrativas de formación: el surgimiento del campo autobiográfico en la escritura de Hall . . .	43
2.3 Una visión articulada: Tres modelos para pensar la identidad caribeña . . .	47
La identidad caribeña en términos de la ruptura y la continuidad . . .	51
Tres presencias culturales: Africana, europea y americana . . .	52
Tres procesos: sobrevivencia y asimilación; África y la modernidad; y una revolución cultural . . .	54
Observaciones finales . . .	56
CAPÍTULO TERCERO: PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN IDENTITARIA EN LAS NOVELAS DE MICHELLE CLIFF: <i>ABENG</i> Y <i>NO TELEPHONE TO HEAVEN</i> . . .	57
3.1 Introducción . . .	57
3.2 <i>Abeng</i> : el retrato de una niña colonizada . . .	59
3.3 <i>No Telephone to Heaven</i> : El retorno al orden simbólico de la madre . . .	64
El orden simbólico de la madre como un lugar de resistencia: Miss Mattie, Kitty y Clare . . .	65
Retorno a la madre tierra . . .	70

Observaciones finales . .	72
CONCLUSIONES . .	73
BIBLIOGRAFÍA . .	76

ABREVIACIONES DE LAS OBRAS DE HALL Y CLIFF

Stuart Hall	
CI&D	“Cultural Identity and Diaspora”
E	“Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life”
IQNI	“Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”
NCI	“Negotiating Caribbean Identities”
PD	“Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”
FDI	“Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora”
QCI	“The Question of Cultural Identity”
Michelle Cliff	
A	<i>Abeng</i>
CD	“Caliban’s Daughter: The Tempest and the Teapot”
NTH	<i>No Telephone to Heaven</i>

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a mis padres, Sally y Dean, y a mis hermanos, quienes nunca han dejado de estar presentes a pesar de la distancia que nos separa. *To my parents and siblings, thank you for your unconditional love and understanding, and for being by my side when it mattered most.*

A mi familia chilena, Oscar, Nancy, Patricio, Sebastián, Viviana, Virginia y Jorge.

Mis agradecimientos a Patricio Varas Guerrero, quien siempre me ha proporcionado el espacio para desarrollar mis inquietudes académicas dentro del ámbito laboral.

Gracias a Elena Oliva, cuyo compañerismo, apoyo y amistad han sido esenciales a lo largo de este proceso.

A Alicia Salomone, cuyo curso sobre los estudios culturales me permitió esbozar las ideas iniciales para esta tesis.

A Claudia Zapata, por su apoyo, comprensión y orientación a lo largo del desarrollo de mis estudios de magíster.

Y gracias a Lucía Stecher, por haberme presentado a los estudios caribeños, y por su enorme generosidad como profesora y persona.

Finalmente, a Rodrigo, quien me ha acompañado en cada paso de esta maratón y cuyo amor y cariño diario han hecho posible la escritura de esta tesis.

Epígrafe

Colonization in Reverse Wat a joyful news, Miss Mattie, I feel like me heart gwine burs Jamaica people colonizing Englan in reverse.

By de hundred, by de tousan From country and from town, *By de ship-load, by de plane load* Jamaica is Englan boun.

Dem pour out a Jamaica, Everybody future plan Is fe get a big-time job *An settle in de mother lan.*

What an islan! What a people! Man an woman, old an young Jus a pack dem bag an baggage *An turn history upside dung!*

Some people doan like travel, But fe show dem loyalty Dem all a open up cheap-fare- *To-Englan agency.*

An week by week dem shippin off Dem countryman like fire, *De immigrate an populate* De seat a de Empire.

Oonoo see how life is funny, Oonoo see da turnabout? Jamaica live fe box bread *Out a English people mout.*

For wen dem ketch a Englan, And start play dem different role, Some will settle down to work *An dome will settle fe de dole.*

Jane says de dole is not too bad Because dey payin she *Two pounds a week* fe seek a job *Dat suit her dignity.*

Me say Jane will never fine work At de rate how she dah look, *For all day she stay pon Aunt Fan couch* An read love-story book.

What a devilment a Englan! Dem face war an brave de worse, But me wondering how dem gwine stan *Colonizin in reverse.*

Louise Bennett, poeta jamaiquina

1966

INTRODUCCIÓN

El tema principal que orienta esta tesis es la problemática de la identidad caribeña, asunto que ha sido ampliamente abordado por escritores, intelectuales y artistas antillanos a lo largo del siglo XX. A pesar de que estos pensadores desarrollan sus propuestas en distintos momentos históricos y con diferentes visiones respecto a cómo definir la identidad caribeña, es posible identificar como objetivo común en sus discursos la ruptura con los modelos identitarios coloniales basados en la inferioridad del sujeto colonizado y la posterior redefinición identitaria mediante el rescate y la revalorización de referentes culturales silenciados por la ideología colonial. En este sentido, convergen en la reivindicación de identidades—ya sean raciales, culturales, étnicas, o de género—que han sido subordinadas por el dominio colonial. Los discursos producidos durante la primera parte del siglo XX tienden a centrarse en el rescate del aporte africano y negro de las culturas antillanas —ejemplificado en el movimiento de orgullo negro encabezado por el jamaicano Marcus Garvey y el discurso de la negritud asociado al martiniqueño Aimé Césaire— mientras que las propuestas más recientes —la antillanité, la créolité y los discursos de la diáspora— tienden a traer a primer plano la heterogeneidad y la hibridez de las culturas caribeñas. Así, estas corrientes focalizan en la diversidad cultural de la región, señalando no solo la presencia negra sino también la indígena, europea, asiática, india, entre otras, cuya mezcla ha producido culturas profundamente híbridas y sincretizadas. Tomando en consideración esta tradición de pensamiento caribeño, el objetivo de esta tesis es analizar la conceptualización de la identidad caribeña de dos intelectuales contemporáneos de origen jamaicano: Stuart Hall, teórico cultural ligado a la academia británica, y Michelle Cliff, escritora de ficción actualmente radicada en los Estados Unidos. Stuart Hall es conocido principalmente por su papel en el desarrollo de los estudios culturales británicos en la *University of Birmingham*, y es considerado uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Cliff, por su parte, es una reconocida autora de ficción cuyas novelas, cuentos y poemas en prosa abordan los efectos de la colonización y la compleja configuración identitaria de mujeres caribeñas en la diáspora.

Mi interés en las visiones de Hall y Cliff surge a raíz de la lectura de un conjunto de ensayos publicados por Hall en los noventa acerca de la identidad caribeña y la de su diáspora, los cuales son relativamente menos conocidos que el resto del corpus halliano. En este sentido, me pareció interesante no solo la temática de los ensayos —la identidad caribeña— sino también la oportunidad de estudiar una faceta menos conocida de la extensa obra halliana que permitiera, además, vincular su producción intelectual a la del Caribe. Al mismo tiempo, me pareció aún más interesante la idea de analizar la perspectiva de Hall con la de otro intelectual antillano que estaba estudiando en ese momento: Michelle Cliff, quienha dedicado una parte importante de su obra narrativa a los procesos de formación subjetiva de mujeres jamaicanas, y cuya trayectoria personal de desplazamiento desde Jamaica hacia la metrópolis se asemeja, en parte, a la de Hall.

Ambos escritores pertenecen a las generaciones jamaicanas que se criaron bajo el dominio colonial y que luego emigraron a la metrópolis. Durante el período de su nacimiento e infancia —Hall nace en 1932 y Cliff en 1946— la sociedad jamaicana estuvo marcada por el peso del sistema colonial inglés, por lo que ambos autores fueron criados en ambientes familiares y escolares que, mediante la internalización de la ideología imperial

racista, promovían la superioridad del mundo blanco pese a sus orígenes mixtos. Al mismo tiempo, no obstante, fueron moldeados por la emergencia paulatina de discursos que abogaban por la descolonización política y cultural de Jamaica y el resto del Caribe inglés: en la misma década en que nace Hall se formaron los partidos políticos que luego serían claves en los procesos de la independencia, y dos años antes del nacimiento de Cliff se logró una modificación constitucional que permitió el sufragio de los adultos jamaíquinos, otro cambio fundamental en el proceso hacia el autogobierno de la isla. Sin embargo, cuando se celebró en forma oficial la independencia política de Jamaica a principios de los años 60 —proceso que abrió un espacio para la definición de la identidad nacional jamaíquina— tanto Hall como Cliff ya se encontraban viviendo parcial o completamente en el extranjero: en 1951 Hall partió a Oxford tras recibir una beca de estudios, donde se quedó definitivamente para desarrollar una productiva carrera en torno a los estudios culturales en la *University of Birmingham* y luego en la *Open University*. Cliff, en cambio, vivió entre Jamaica y los Estados Unidos durante su niñez y adolescencia y luego se trasladó a Inglaterra para completar su postgrado, finalmente radicándose en los Estados Unidos, donde se ha desempeñado como profesora en *Trinity College*. Así, ninguno ha vuelto a vivir en Jamaica, prefiriendo escribir desde sus posicionamientos en Norteamérica y Europa.

En este contexto, la escritura sobre el Caribe puede ser entendida como un mecanismo para acercarse simbólicamente a su lugar de procedencia, tomando en consideración que la incorporación de elementos autobiográficos es una característica principal de sus escritos sobre el Caribe. Michelle Cliff comenta que comenzó a escribir precisamente debido a una necesidad personal de reconciliarse, como una creole de tez clara instruida a identificarse como blanca, con aquellas partes de su identidad jamaíquina que su educación colonial y anglocéntrica le había enseñado a borrar. Por ello, sus primeros textos se basan, en parte, en la experiencia personal de la autora y reflejan su esfuerzo por reclamar su herencia negra jamaíquina. Para Cliff, el hecho de escribir ficción —de crear un mundo imaginario en base a su experiencia propia— era una forma de conocerse, pues le permitía re-encontrarse con sí misma mediante el rescate de historias de sujetos negros silenciadas doblemente por el colonialismo y el patriarcalismo. Así, las primeras publicaciones de Cliff exploran los efectos psicológicos de una sociedad que privilegia el mundo blanco en desmedro de la herencia africana y creole, articulando así la experiencia de vivir entre dos mundos—entre lo blanco y lo negro; entre lo africano y lo europeo—sin poder pertenecer completamente a ninguno. Al mismo tiempo, Cliff reconoce retrospectivamente que la escritura inconscientemente le ayudó a articular otras facetas de su identidad que habían sido oprimidas por la formación colonial, en particular su identidad como homosexual. De este modo, la obra de Cliff ejemplifica cómo la identidad del sujeto postcolonial está marcada no sólo por el cruce entre el colonialismo y el racismo, sino también por el cruce entre otras ideologías opresivas como el sexismo y la homofobia (Schwartz 596). Estos temas son ampliamente abordados en las dos primeras novelas de Cliff, *Abeng* (1984) y *No Telephone to Heaven* (1987), cuya protagonista Clare Savage es una joven jamaíquina de tez clara que, al igual de Cliff, es conminada a desconocer su herencia negra materna pese a la evidente mezcla racial de su familia, al mismo tiempo que debe ocupar el papel de género que se le asocia a niñas blancas. Juntas, estas novelas pueden ser leídas como un esfuerzo por romper con las rígidas categorías identitarias impuestas por la lógica colonial para luego emprender un proceso de auto-definición que termina con la protagonista optando por identificarse como negra y jamaíquina.

La obra temprana de Hall, en cambio, no se caracteriza por la incorporación de elementos autobiográficos, pues como profesor e intelectual asociado a la academia

británica debió publicar trabajos escritos en un estilo indirecto y académico como la norma lo establece. No obstante, Grant Farred considera que la opción de Hall de no escribir desde un punto de vista subjetivo responde menos a las restricciones de la escritura académica que al doloroso pasado familiar de Hall en Jamaica, el cual no quiso abordar en forma pública. Esto porque Hall nació al interior de una familia jamaicana de herencia racial mixta cuyos padres se identificaban, al igual que los de Cliff, con el poder imperial y la cultura blanca, alienando así a sus propios hijos: a Hall, por ser el hijo más negro e identificarse así, y a su hermana mayor por tener una relación íntima con un estudiante negro. La bronca familiar que se produjo a propósito de la desaprobación de sus padres causó una crisis siquiátrica en su hermana, quien nunca logró recuperarse plenamente, y el sucesivo auto-exilio de Hall en Inglaterra. En definitiva, la relación de Hall con Jamaica era conflictiva y angustiada, sobre todo mientras sus padres estuvieron vivos. Durante los años 80 y 90, no obstante, las incursiones académicas de Hall en las políticas de identidad le generaron un espacio en el cual comenzó a reflexionar desde lo personal sobre los procesos de construcción identitaria en el Caribe, publicando así una serie de ensayos¹ sobre la identidad caribeña escritos desde una posición autorial auto-referente. Entre ellos cabe señalar una entrevista en la cual relata por primera vez en público su dolorosa crianza como el “hijo negro” al interior de una familia que se identificaba con la cultura dominante blanca. En este sentido, la aproximación teórica y conceptual de Hall a la identidad cultural caribeña está íntimamente vinculada a su propia experiencia como un sujeto antillano formado bajo el dominio colonial que luego emigra a la metrópolis. En este contexto, Hall propone una visión multifacética de la identidad caribeña que combina elementos del pensamiento diaspórico, la negritud, la créolité, entre otros, resistiendo así encasillarse en un modelo o paradigma.

En este marco, esta tesis presenta un estudio de cómo Hall y Cliff –desde sus respectivos campos (inter)disciplinarios— conceptualizan la identidad caribeña. El primer capítulo aborda el concepto de la identidad y se divide en tres secciones: la primera realiza un recorrido por las principales aproximaciones filosóficas y teóricas al concepto de la identidad, partiendo con la visión esencialista de Aristóteles, pasando por la idea de la identidad heterogénea propuesta por Hegel, por la *différance* de Derrida y finalmente destaca algunos de los aportes recientes desde las ciencias sociales, entre ellos la aproximación teórica a la identidad de Stuart Hall. A modo complementario, revisa la categorización de los tres niveles de la identidad –individual, particular y universal— propuesta por Grínor Rojo. La segunda sección indaga en los procesos de construcción identitaria en contextos de colonización, empleando los aportes teóricos de Frantz Fanon y Edward Said en torno al papel de los sistemas de representación colonial en la configuración identitaria del sujeto colonial. De modo ilustrativo, considera dos sistemas de representación desplegados por los poderes coloniales en las Américas: el sistema de castas empleado por la Corona española, y el racismo científico asociado al pensamiento ilustrado. La tercera sección presenta una revisión de los principales movimientos y discursos identitarios antillanos que han sido influyentes en el Caribe anglófono durante el siglo XX, y sobre todo en relación a las propuestas de Hall y Cliff.

El segundo capítulo aborda la aproximación de Hall a la identidad caribeña. Una primera parte indaga en la relación entre la historia personal de Hall y la emergencia tardía de la escritura autobiográfica en su obra textual. Por ello, realiza una lectura de la historia personal relatada por Hall en la entrevista con Kuan-Hsing Chen, proponiendo que puede

¹ Me refiero en particular a “Cultural Identity and Diaspora” (1990), “Negotiating Caribbean Identities” (1995), “Stuart Hall: The Formation of a Diasporic Intellectual” (1996); “Subjects in History: Making Diasporic Identities” (1998), “Pensando en diáspora: en casa, desde el extranjero” (2003) y “Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life” (2007).

ser leída como la narrativa de formación de este intelectual jamaicano. En la segunda parte se presenta una revisión de los principales componentes que constituyen el pensamiento de Hall en torno a la identidad caribeña, los cuales pueden ser categorizando en tres modelos o a aproximaciones: los vectores de la similitud/diferencia; las tres presencias culturales (africana, europea y americana); y los principales procesos históricos que han moldeado las sociedades caribeñas. Propone que la propuesta multifacética de Hall es significativa no solo por visualizar la identidad caribeña mediante diferentes ángulos sino también por la forma en que articula distintos elementos de la negritud, la créolité y la hibridez en torno al concepto de la diáspora.

El tercer capítulo analiza la forma en que Michelle Cliff representa la identidad en sus dos primeras novelas, *Abeng* (1984) y *No Telephone to Heaven* (1987), focalizando en la caracterización de la protagonista de ambos textos, Clare Savage. En *Abeng* se pretende demostrar la representación de Clare como una niña colonizada a la que se le enseña a ver el mundo a través de los ojos de su padre, mientras que la lectura de *No Telephone to Heaven* traza el proceso de ruptura y re-definición identitaria de la protagonista en la imagen de su madre, reclamando así su identidad como una mujer negra y jamaicana. El último apartado de la tesis presenta las principales conclusiones del estudio.

CAPÍTULO PRIMERO: CONSIDERACIONES TEÓRICAS EN TORNO A LA IDENTIDAD

1.1 Introducción

Uno de los puntos de convergencia entre la escritura de Hall y Cliff es su preocupación con la identidad en relación a los debates contemporáneos en torno al concepto. Hall, por su parte, ha dedicado una parte significativa de su obra al desmantelamiento de las concepciones esencialistas de la identidad, mientras que la ficción de Cliff pone en cuestión formas tradicionales de entender la identidad al presentar personajes como Clare Savage o Harry/Harriet que resisten una categorización fácil en términos de raza y género. Al mismo tiempo, la escritura de ambos explora en los traumas asociados a la conformación de identidades en contexto coloniales, lo que Hall denomina, siguiendo a Fanon, el proceso por el cual el sujeto colonizado internaliza la ideología colonial, asumiendo así identidades impuestas por el poder colonial: “They had the power to make us see and experience *ourselves* as ‘Other’” (CI&D 225). Asimismo, las primeras novelas de Cliff retratan la conflictiva internalización de identidades en el contexto colonial mediante la relación entre Clare Savage y su padre Boy, quien busca proyectar su “blancura” en su hija, borrándole, a su vez, la conexión con su herencia negra. Ambos autores también focalizan en la construcción de nuevas identidades que rompen con aquellas impuestas por el colonialismo: para Hall, la identidad del Caribe debe ser construida en el futuro a partir de la diversa herencia cultural de la región, mientras que Cliff presenta personajes que subvierten las categorías identitarias coloniales con el fin de re-definirse en sus propios términos.

Tomando en cuenta lo anterior, este capítulo aborda la problemática de la identidad a partir de tres ángulos: la primera parte de este capítulo destacará las principales tendencias conceptuales en torno a la identidad que son más relevantes a los propósitos de esta investigación. Se presentará un esbozo del desarrollo conceptual del término que recorre desde la concepción esencialista propuesta por Aristóteles, a la idea de la heterogeneidad introducida por Hegel, al impacto de la *différance* de Derrida, para finalmente terminar con los aportes teóricos de Stuart Hall, quien ha sido realizado significativos aportes a los debates contemporáneos sobre el asunto. En este sentido, no se pretenderá llevar a cabo una revisión exhaustiva de la historia del concepto identidad, sino más bien hacer hincapié en aquellas aproximaciones que son más útiles al momento de abordar la temática de la identidad caribeña en relación a las propuestas de Hall y Cliff. La segunda parte indaga en los procesos de construcción subjetiva del sujeto colonial en relación a los sistemas de representación coloniales cimentados en la idea de la superioridad cultural del colonizador. Basándose en los planteamientos de Frantz Fanon y Edward Said referidos a la alienación del sujeto negro y los mecanismos representacionales del discurso colonial, respectivamente, se realiza un estudio de dos sistemas de representación relevantes a la obra de los autores estudiados en esta tesis: las categorías raciales que organizan la constitución de las castas españolas y el discurso del racismo científico asociado al

pensamiento ilustrado. Por último, la tercera sección revisa las propuestas de los principales movimientos identitarios que surgen durante el siglo XX en el Caribe, y que constituyen los referentes con los cuales Hall y Cliff construyen sus respectivas propuestas sobre la identidad en el Caribe.

1.2 Formas de pensar en identidad(es): De Aristóteles a Stuart Hall

Conviene comenzar señalando que el concepto de identidad tiene una larga historia en la cual han surgido numerosas aproximaciones al término, desde las versiones más esencialistas que emanaron de las preocupaciones ontológicas de la filosofía aristotélica, hasta versiones más modernas asociadas a las ciencias sociales y los estudios literarios y culturales que introducen la idea de la heterogeneidad identitaria o la identidad a partir de la diferencia. Por ello mismo, el concepto ha sido estudiado desde numerosos ángulos y cuenta con un sinnúmero de significados desarrollados de acuerdo a los parámetros de distintas tendencias históricas, intelectuales y disciplinarias. En este contexto, y debido a la complejidad del desarrollo histórico del concepto, me parece preciso emplear el marco establecido por el profesor Grínor Rojo en el ensayo *Globalización e identidades nacionales y postnacionales...¿de qué estamos hablando?* (2006) para guiar la primera parte de este capítulo. En éste, Rojo traza las diferentes concepciones de la identidad, siguiendo su trayectoria desde el pensamiento de Aristóteles, a Hegel, a Derrida, y finalmente a las propuestas más contemporáneas producidas al interior de las ciencias sociales. A esto se agregarán algunas referencias adicionales que son relevantes a este estudio, así como un breve resumen de la perspectiva de Stuart Hall, cuyo trabajo en este ámbito constituye un aporte importante al debate contemporáneo acerca de la identidad.

La identidad según Aristóteles

De acuerdo a Rojo, una primera conceptualización completa de la identidad se encuentra en la ley de la no contradicción de Aristóteles, que sostiene que dos planteamientos contradictorios no pueden ser verdaderos y falsos al mismo tiempo. Bajo esta premisa, una propiedad no puede pertenecer y no pertenecer al mismo ser a la vez, tal como se supone que una casa no puede ser cuadrada y no cuadrada al mismo tiempo. De allí surge la idea de que todo ser es inexorable e indiscutiblemente idéntico consigo mismo, pues declarar lo opuesto—por ejemplo, que una persona es blanca y no blanca al mismo tiempo—negaría la ley de la no contradicción al afirmar dos proposiciones contradictorias en un solo tiempo. Y aunque Aristóteles reconoce las dificultades metodológicas en comprobarla, para el filósofo se trata de la ley de pensamiento más firme e incuestionable, pues es lo que permite distinguir entre distintos seres. Sin ella, argüe, no se podría discernir un ser de otro—un conejo de un hombre, por ejemplo— ni tampoco describir sus principales cualidades. De esta forma, Rojo observa que “cuando sobre una persona o una cosa el lógico aristotélico nos dice que ella no puede ser y no ser a un solo tiempo, lo que en resumidas cuentas nos está diciendo es que esa persona o esa cosa está obligada a ser lo que es y que es únicamente en virtud de su ser lo que es” (14). Conviene detenernos brevemente en dicha obligación—la obligación de ser lo que es—, pues apunta a otro concepto clave que constituye el pensamiento aristotélico en torno a la identidad: la idea

de la esencia. De acuerdo a esta doctrina, el ser se constituye de dos propiedades: las accidentales—hechos que pueden afectar al ser sólo en forma superficial y temporal—y las esenciales, comprendidas como cualidades inherentes e inmutables sin las cuales el individuo no podría sobrevivir. Mientras que las propiedades accidentales pueden modificar la apariencia del ser, las esenciales son las que constituyen su verdadera identidad ontológica. Bajo esta distinción, Aristóteles afirma que la identidad corresponde a una esencia intrínseca que determina *a priori* la naturaleza del ser y que asimismo “antecede a y constituye el referente de sus acciones, [y] también antecede a y constituye el referente de su identidad” (Rojo 15). Se entiende, pues, que cualquier ser animado está obligado a aceptar la identidad predeterminada por su esencia, de modo que la lógica aristotélica no contempla la capacidad reflexiva ni tampoco el papel del entorno social del individuo en la determinación de quién es (Larraín 21). Por consiguiente, un hombre es un hombre (y no una mujer, un animal o una planta, etc.) no porque él decidió serlo o porque la sociedad en la cual vive le asignó dicha cualidad, sino porque su esencia le obliga a ser así.

Es a partir de este marco que Aristóteles elabora una de sus proposiciones más polémicas en torno a categorización del ser humano—la idea del esclavo natural—, concepto que revisaremos con detención debido a su particular relevancia a la conformación y construcción de identidades en espacios coloniales. Parte de la idea que los humanos se diferencian de los animales por su capacidad intelectual única, constituida particularmente por la razón y el habla, destrezas que le permiten construir ciudades y formar sociedades civiles. No obstante esta distinción entre lo humano y lo animal, asimismo plantea que existen diferenciaciones identitarias al interior de la categoría del ser humano. Según Aristóteles, la psique del ser humano está compuesta de dos elementos principales: el intelecto y las pasiones. En los pueblos ideales, los ciudadanos tienen la capacidad de subordinar las pasiones—la parte ilógica del espíritu humano—al intelecto racional. Por ende, poseen capacidad de deliberación, cualidad que les permite ejercer la prudencia, y por lo tanto, alcanzar la virtud y la felicidad. Esto es lo que permite al ser humano construir la polis y participar en la comunidad humana. Sin embargo, algunos hombres no logran dominar sus pasiones, de tal modo que su intelecto queda debilitado, y por ende subordinado a la irracionalidad. Y aunque Aristóteles enfatiza que estos últimos siguen perteneciendo a la categoría humana, los coloca al “extremo bestial de la escala humana” (Pagden 71), pues la incapacidad de dominar las pasiones y ejercer la razón les asemeja más a los animales. De esta forma, la única manera en que pueden participar en la humanidad es por la mediación de una “persona completa”, es decir, a través de una relación de dependencia con aquellos humanos que poseen la facultad de la razón deliberativa. Así, Aristóteles propone una relación amo-esclavo en donde aquellos humanos incapaces de controlar impulsos apasionados se someten al cuidado y tutelaje de los hombres racionales. De allí emerge la idea del esclavo natural: “una categoría concreta de hombres” (Pagden69) constituida a partir de ciertas características naturales. Aunque el esclavo natural es un ser humano que no puede poseer la razón, no obstante conserva la facultad de comprender la de otro, de modo que su papel natural es el del sirviente: “aunque es incapaz de formular instrucciones por sí mismo, sin embargo, puede seguirlas” (Pagden71). Así, “la función del esclavo natural es claramente la de ser esclavo” (71). A partir de esta afirmación se observa la diferencia ontológica entre el esclavo natural y el esclavo civil, pues mientras este último es privado de libertad por causas accidentales, el esclavo natural es así por *naturaleza*. Aquí volvemos a la distinción aristotélica de las propiedades accidentales y las esenciales: mientras el esclavo civil llega a dicha situación por un accidente—un hurto o como resultado de una guerra justa—que cambia su estado en forma temporal y superficial, el esclavo natural lo es en forma

permanente e inmutable debido a su *esencia*. Bajo esta lógica, la mejor solución social es que el esclavo sea esclavizado, pues en su estado salvaje “es incapaz de cumplir con la función que le corresponde” (71). En palabras de Anthony Pagden:

Cuando es libre [el esclavo natural] sólo es hombre a medias, porque no sólo piensa su dueño por él, sino que él mismo es casi literalmente <<una parte del cuerpo vivo>> (del señor), pero, sin embargo, separada de >> [sic] que comparte todos los intereses de su dueño. Una vez que el esclavo natural es capturado, su condición mejora necesariamente, igual que mejora la condición del animal salvaje después de que ha sido domesticado. Compartiendo su vida con hombres verdaderos, el propio esclavo puede llegar a ser más parecido al hombre, aunque sólo sea por imitación, pues aunque no pueda realizar actos racionales por sí mismo, puede comprender la amonestación razonada. En resumen, era beneficioso tanto para el dueño como para el esclavo el que éste fuera privado de una libertad <<antinatural>>. (71-72)

Como señala Pagden, la lógica de la esclavitud natural no solo existía en términos teóricos sino también prácticos, puesto que servía como “un medio para explicar por qué era moralmente justo que una nación—en este caso los griegos—esclavizara a los miembros de otra”. Para determinar quién era esclavo y quién era hombre libre, el filósofo griego proponía tres mecanismos de identificación: primero, a partir de ciertas características físicas, principalmente un cuerpo grande y torpe diseñado para el trabajo físico (en ese sentido los hombres libres se caracterizan por tener un cuerpo fino, y por ende, adecuado para una vida de contemplación y deliberación). Pero si este método no funcionaba—a veces los hombres libres contaban con las características de los esclavos y viceversa—también se podría determinar por transmisión genética del linaje materno. Así, los esclavos naturales siempre nacen de esclavas. Pero este método tenía sus falencias, puesto que a veces no se contaba con los registros adecuados para determinar los linajes maternos. Ante estas complicaciones, Aristóteles propuso una solución definitiva a la identificación del esclavo natural a partir de un concepto fundamental de la cultura griega: la idea del bárbaro. Originalmente un término empleado por los griegos antiguos para denominar a un extranjero, durante el período helenístico adquirió una connotación explícita de inferioridad al referirse a alguien que balbuceaba, es decir, a los que no sabían hablar griego. Como señala Pagden, la incapacidad de dominar el *logos* griego no era un tema menor, puesto que de acuerdo a la lógica helenística el habla inteligible—el griego—estaba directamente vinculado a la razón humana y su capacidad de construir comunidades civiles. De allí la vinculación del bárbaro con lo salvaje: la falta del dominio del griego asimismo señalaba la falta de intelecto, y con ello, la capacidad de “controlar con la razón su naturaleza animal” (39). Así, Aristóteles concluye que “por naturaleza, el bárbaro y el esclavo es una sola y la misma cosa” (citado en Pagden 76).

La contradicción de Hegel

Si la concepción aristotélica marca una primera aproximación sistemática al concepto de la identidad basada en la ley de la no contradicción, el Profesor Rojo sostiene que es Georg Wilhelm Hegel—escribiendo a principios del siglo XIX—quien finalmente pone en jaque dicha posición al revelar la naturaleza contradictoria del ser. Se refiere específicamente a los postulados elaborados por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, donde el filósofo alemán pone en duda la unidad semántica de categorías de pensamiento tales como “ser”, “esencia” y “concepto”. Reflexionando sobre el aparente significado simple e inmediato de

un concepto como “ser”, Hegel revela que solo cobra sentido cuando es situado a partir de su relación opositora con “la nada”, de modo que no puede ser comprendido como un concepto inmediato sino mediado por su opuesto: la nada. Así, “ser” pasa a ser su contrario, irónicamente convirtiéndose en *nada*; el resultado es que los dos términos—aparentemente opuestos—pierden cualquier rasgo o distinción, de modo que efectivamente son lo mismo. Para resolver dicha contradicción, Hegel propone la introducción de una tercera categoría, la de “siendo”; si bien el filósofo advierte que solo resuelve el problema en forma temporal, pues aunque *siendo* es la confluencia de *ser* y *nada*, también es sujeto a la contradicción que emerge al reflexionar sobre cualquier categoría de pensamiento. Lo anterior es lo que Hegel denomina la relación de negación determinada y sigue la pauta que se acaba de establecer:

seeking its most basic and universal determination, thought posits a category to be reflected upon, finds then that this collapses due to a “contradiction” generated, but then seeks a further category with which to make retrospective sense of that contradiction. This new category is more complex as it has internal structure in the way that “becoming” contains “being” and “nothing” as moments. But in turn the new category will generate some further contradictory negation and again the demand will arise for a further concept which will reconcile these opposed concepts by incorporating them as moments (Reddingn. pag.)

A partir de esta premisa, el segundo libro de *Ciencia de la Lógica* aplica el mismo ejercicio ontológico a los conceptos de esencia y apariencia—categorías de pensamiento que en conjunto expresan una realidad subyacente e interior que se manifiesta mediante una apariencia superficial, respectivamente. Aunque dichas categorías aparenten ser más complejas, y por ende más sólidas que “ser”, el escrutinio cuidadoso de Hegel revela una relación de la negación determinada en donde la noción de esencia solo cobra sentido cuando es situada en oposición a la apariencia. Así, Hegel pone en duda la proposición aristotélica al demostrar que “the metaphysical tendency to think of reality as made up of some underlying substrates in contrast to the superficial appearances will itself come to grief with the discovery that the notion of an ‘essence’ is only meaningful in contrast to the ‘appearance’” (Redding n. pag.), refutando así la idea aristotélica de la identidad esencialista.

En el tercer apartado de la *Ciencia de la Lógica—La Doctrina del Concepto* (1816)—el filósofo alemán expande dicha idea empleando el ejemplo de la indeterminada identidad de la cera. Si se pensara en las características de la cera en términos superficiales, se la describiría como blanca, sólida y fría, por ejemplo. Pero si se pensara en términos de las características que perduran en la cera aun cuando sufre cambios accidentales—se derrite, por ejemplo—se podría llegar a la conclusión de que no tiene: no es blanca ni carente de color, tampoco sólida o líquida, etc. En consecuencia, observa Hegel, cuesta ubicar la esencia en un objeto cuyas características cambian con los cambios accidentales. De esta forma, propone que la identidad se conforma de un contenido pensable que puede ser aprehendido. En palabras de Redding,

This will lead thought to the positing of forces or powers as the true defining essences of such individual substances, but this move in turn means that what it is that makes the wax what it is can no longer be regarded as something that is stable and self-identical beneath its superficial changes. Forces and powers cannot be thought of in this way. They are forms of objectivity that we posit only

in as much as they have effects and, moreover, they are such that they, in some sense, dissipate themselves in their effects. (n. pag.)

La clave aquí es la idea de que la identidad de la cera ya no puede ser entendida como “algo estable y auto-idéntico”, pues la lógica anterior demuestra que el sustrato interior de ella tiene la capacidad de cambiar, e incluso contradecirse al convertirse de una sustancia sólida a una líquida. De este modo, la lógica hegeliana abre la posibilidad de que “los seres y las cosas *pueden ser algo más, algo distinto y algo opuesto de lo que ellos/ellas son*” (Rojo 24 cursivas originales). Para el Profesor Rojo, el hecho de que el pensamiento hegeliano se distancie de la lógica aristotélica al proponer la capacidad transformadora y contradictoria de la realidad, marca un hito en el desarrollo histórico del concepto, pues si el pensador griego y sus acólitos

están tratando de establecer el modo correcto de describir unas esencias a las cuales ellos habrán postulado desde la partida como indivisas y eternas...[!] la doctrina hegeliana, en cambio, es de una vocación ontológica inconfundiblemente moderna, por lo que nos habla del carácter heterogéneo y dinámico de la realidad que se ubica por detrás de las palabras y los significados (25).

El corolario es, entonces, que aunque el ser humano cuenta con ciertas características determinadas que a su vez subyacen sus comportamientos, también tiene la capacidad de “manifestarse desde su propia diferencia, desenvolverse contradictoriamente y por lo tanto modificar lo que es” (Rojo 26). Como veremos más adelante, la idea de la heterogeneidad y la capacidad transformadora de la identidad serán claves en los procesos anti y post-coloniales que buscan desarticular aquellas identidades esencialistas impuestas por las ideologías coloniales.

La *différance* de Derrida

Igualmente importante en el desarrollo moderno del concepto de la identidad es la deconstrucción de Jacques Derrida, cuya operación de la *différance* retoma la vertiente de la diferencia con el objeto de dismantelar las oposiciones binarias—y por extensión, aquellas identidades que son producto de ellas—arraigadas en el pensamiento occidental. Nacido en la Argelia colonial, la preocupación de Derrida por las oposiciones o dualidades se deriva en parte de su lectura del texto *Confesiones* de Rousseau, donde el filósofo detecta una ‘lógica del suplemento’ que se manifiesta a través de la oposición jerarquizada del habla/la escritura. En dicho texto, Rousseau afirma la superioridad del habla como el signo que mejor representa la realidad y la verdad, dado que la escritura carece de un hablante que pueda explicar y corregir lo que el texto no logra transmitir. Es específicamente en este punto donde Derrida revela la contradicción del pensamiento de Rousseau: en el acto de sostener la superioridad del habla, Rousseau se ve obligado a emplear la escritura para expresar lo que no puede expresar en forma verbal, ya que teme que la gente lo malinterprete (Culler 9-11). De este modo, Derrida invierte dicho binarismo al demostrar que es efectivamente la escritura la que transmite el pensamiento de Rousseau. No obstante lo anterior, la finalidad de Derrida no es simplemente invertir los binarismos del logocentrismo occidental, sino mostrar la imposibilidad de aprehender el significado puro del signo, ya que éste—sea el habla o la escritura en el caso de Rousseau—constantemente defiere el significado de la cosa ausente que representa:

El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, <<cosa>> vale aquí tanto por el sentido como por el referente. El signo representa lo presente en su ausencia...[e]l signo sería, pues la presencia diferida. Bien se trate del signo verbal o escrito, de signo monetario, de delegación electoral y de representación política, la circulación de los signos defiere el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma. (Derrida 5)

De este modo, el análisis derrideano de Rousseau no solo cuestiona la supuesta secundariedad del signo, sino que también desmantela los múltiples binarismos jerarquizados (habla/escritura; presente/ausente; naturaleza/cultura; lo inteligible/lo sensible, etc.), que subyacen al pensamiento occidental al demostrar la imposibilidad de acceder a un significado puro del signo.

Ciertamente, dichas conclusiones se basan en los conceptos desarrollados por Ferdinand de Saussure sobre el sistema lingüístico diferencial. Según Saussure, el significado de una palabra no se origina en la cosa que representa sino en una serie de relaciones diferenciales: “en la lengua no hay más que diferencias... Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexisten al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultantes de este sistema” (Saussure, citado en Rojo 16). De esta manera, Derrida recoge la idea de que el signo es necesariamente arbitrario y diferencial (en el ensayo “La Différance” escribe que “los elementos de la significación funcionan... por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros” (46)), para luego agregar que dichas diferencias responden a oposiciones binarias jerarquizadas en donde se supone que un término es superior al otro. Pero en vez de reproducir dichas oposiciones—tal como es el caso del *Curso de Lingüística General* donde, como observa Derrida, el filósofo ginebrino privilegia el habla por sobre la escritura—el proyecto de Derrida busca deconstruirlas. Para ello, realiza un ejercicio que tiene algo de parecido con la negación determinada hegeliana en donde dos términos aparentemente opuestos se convierten en lo mismo: analiza, por ejemplo, la dupla naturaleza/cultura—binarismo que permea el trabajo de Lévi-Stauss— a fin de demostrar que el significado del primero (naturaleza) emerge solo a partir de “la invasión del otro [cultura] en el selfsame” (Belsey 75). La reflexión de Catherine Belsey es ilustrativa en este punto:

How do we define nature? Not by reference to flowers and trees, probably, since they are found in parks and can be cultivated, but as wildness, the absence of culture. By reference, in other words, to the term that is excluded by and from nature itself. And yet it is precisely from within culture that we are able to identify nature at all. The one term cannot be excluded from the meaning of the other. Meaning depends on difference. (83)

Así, la deconstrucción derrideana da cuenta de la forma en que las características negativas que supuestamente solo habitan el término inferior de la ecuación—por ejemplo, la corrupción asociada a “cultura”—también forman parte del significado de su contraparte, “naturaleza”, en este caso. De este modo, Derrida deconstruye la teoría saussureana al señalar que las oposiciones binarias sobre las cuales descansa no pueden sostener el término opuesto del cual deriva su significado. Como señala Belsey, “The meaning of each depends on the trace of the other that inhabits its definition” (75). En consecuencia, el sistema relacional no está constituido simplemente por la diferencia, sino por la *différance*, un neologismo que, al cambiar la letra ‘e’ por la ‘a’, implica la doble acepción de la diferencia

y el diferimiento del significado. El significado del signo no se encuentra en la oposición al otro, sino en un juego de interacciones múltiples que siempre están en proceso de desplazamiento y modificación. En este sentido, no es posible comprender el concepto 'significado' como una entidad absoluta e íntegra, puesto que resiste la definición mediante el diferimiento. Se trata, en efecto, de la indeterminación de toda significación, y por ende, la inestable naturaleza de su identidad. Puesto en otros términos, las identidades permanecen en un continuo proceso de diferencia y diferimiento, lo cual inhibe su fijación en una sola identidad completa, ya que al igual que el significado, resiste permanencia y definición.

Aportes desde las ciencias sociales

Si la perspectiva de Derrida marca una de las tendencias filosóficas más influyentes respecto a la identidad y la diferencia, las ciencias sociales—particularmente la antropología y la sociología—también cuentan con sus propias conceptualizaciones disciplinarias en torno a la identidad y la diferencia que traen al primer plano aquellas identidades que se forman “como una consecuencia del contacto [] entre sí mismo y uno mismo y el sí mismo de lo ‘los otros’ ” (Rojo 18). En particular, Rojo señala la posición del antropólogo Eric R. Wolf, quien apunta a las identidades como construcciones sociales sujetas a transformaciones continuas a partir del modo relacional con “los otros”:

Como científicos, nosotros entendemos que esa pretensión de instalar esencias eternas está basada en ficciones. Sabemos, en primer lugar, que los grupos que afirman tener atributos en común en virtud de la descendencia cambian con el transcurso del tiempo. Sabemos que esos atributos se mantienen activos en determinadas situaciones y caen en el olvido en otras. Sabemos también que tales entidades siempre existirán en presencia de otras etnias, pueblos, naciones; que ellas se mezclan y se fundan con otras, tanto biológica como culturalmente; y que, por consiguiente, las entidades sociales y culturales y las identidades no son dadas sino construidas en el torbellino de los cambios. (citado en Rojo 19)

Pero si la posición wolfiana da cuenta de la influencia que “los otros” ejercen sobre las construcciones identitarias, Rojo observa que no considera la diferencia al interior del individuo, de modo que para Wolf, la identidad del sujeto en cuestión—aunque puede transformarse—sigue siendo “un sí mismo entero” (Rojo 20). De allí, Rojo destaca los aportes postmodernos de Gayatri Spivak, cuya interrogación de la entereza de identidades subalternas pone en jaque la idea del sujeto íntegro y autónomo, junto con los planteamientos de Néstor García Canclini en torno a la hibridez cultural, que revelan la importancia no solo de la diferencia sino también de la heterogeneidad (21-23).

En esta misma línea conceptual también se podrían señalar los aportes de Stuart Hall, quien ha contribuido en forma importante a los debates contemporáneos sobre la identidad. Desde los 80, ha escrito numerosos artículos y libros sobre el tema, de los cuales cabe señalar la antología *Questions of Cultural Identity* (co-editado con Paul duGay), hoy en día considerado uno de los textos más importantes e influyentes en el campo. Aunque estos textos son más bien de índole teórica, es importante notar que el interés de Hall por el concepto de la identidad surge a raíz de un hecho político: la resurgencia del discurso anti-inmigrantes promovido por Enoch Powell y luego adoptado por la administración de Margaret Thatcher, junto a aquellos grupos nacionalistas que apelaban a una idea excluyente y racista de la nacionalidad inglesa. Su apuesta teórica asimismo responde

a una lectura crítica de las políticas identitarias tradicionales, entendidas como proyectos colectivos basados en concepciones esencialistas de la identidad, a menudo empleadas por el movimiento feminista, negro, gay y otras poblaciones históricamente excluidas. Aunque Hall reconoce la importancia reivindicatoria y estratégica de estas posturas, a su vez cuestiona la forma en que recurren a modelos identitarios construidos a partir de la oposición y la exclusión. Para Hall, estos modelos solo terminaban reproduciendo la misma lógica binaria empleada por las ideologías dominantes al desconocer el carácter híbrido de las identidades. Se podría decir, entonces, que la propuesta teórica de Hall se resume en una crítica anti-esencialista que pone en cuestión la idea del sujeto unificado encontrado en afirmaciones de ‘el inglés’, ‘el negro’, ‘la mujer’, ‘la clase obrera’, ‘el inmigrante’, pues para él, la identidad es inestable, siempre cambiante, heterogénea, y sobre todo, sujeta a la contingencia.

Indicativa del carácter multifocal de su aproximación teórica a la identidad, la propuesta de Hall es ecléctica, multi-disciplinaria y compleja, incorporando elementos de las ciencias sociales, el psicoanálisis, la deconstrucción —sin adherirse completamente a ninguno—, que le permiten generar un diálogo crítico con las conceptualizaciones modernas y post-modernas del concepto. La aproximación multi-disciplinaria de Hall ejemplifica una de las claves conceptuales que subyace en su pensamiento: la idea de la articulación, entendida como la sutura de dos o más elementos en un mismo punto de convergencia. De acuerdo a la perspectiva de Hall, las articulaciones nunca son permanentes ni fijas; por el contrario, siempre están sujetas a desplazamientos, re-configuraciones y nuevas combinaciones. En este sentido, la síntesis que se ofrece a continuación no pretende presentar la aproximación de Hall a la identidad en términos finales, como si su pensamiento fuera un ente coherente o acabado, sino más bien como un conjunto de ideas articuladas siempre en movimiento, siempre sujeto a cambios (Véase Procter, “Stuart Hall”, Capítulos “Why Hall”; “Enter Cultural Studies” y “The Real Me”).

Recogiendo los aportes contemporáneos de las ciencias sociales, Hall fundamenta su conceptualización de la identidad en la noción del “sujeto sociológico”, es decir, la idea de que la identidad es el producto de una variedad de relaciones sociales. Desarrollada en el marco de la sociología moderna, esta noción se opone al paradigma ilustrado del sujeto basado en la autonomía del individuo. Según esta última tendencia,

the subject was based on a conception of the human person as a fully centered, unified individual, endowed with the capacities of reason, consciousness, and action, whose “center” consisted of an inner core which first emerged when the subject was born, and unfolded with it, while remaining essentially the same – continuous or “identical” with itself— throughout the individual’s existence.(QCI 597)

La noción de sujeto sociológico, en contraste, plantea que la identidad individual responde a un proceso social de construcción en la cual el centro interno (*internal core*) del individuo entra en diálogo con el medio social: “identity is formed in ‘interaction’ between self and society. The subject still has an inner core or ‘real me,’ but this is formed and modified in a continuous dialogue with the cultural worlds ‘outside’ and the identities which they offer” (QCI 597). Para Hall, esta perspectiva representa la versión más “clásica” del sujeto sociológico, pues aunque marca un giro significativo al introducir el medio social como el factor determinante en la construcción identitaria, sigue avalando la idea de un ser interior “verdadero” o esencial. De esta manera, Hall, al mismo tiempo que concuerda con la idea de la identidad como un proceso social de construcción, pone en cuestión la noción de ser esencial del sujeto sociológico. Para esto propone el concepto de identidades culturales,

entendidas como afiliaciones colectivas basadas en categorías sociales compartidas tales como el género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad, entre otras. A nivel individual, las identidades culturales son plurales e inestables, es decir, que una persona puede identificarse con varias identidades culturales al mismo tiempo, sin que una cancele a la otra. El nivel de compromiso hacia dichas identidades puede variar a lo largo del tiempo, siendo algunas más importantes que otras en determinados momentos de su trayectoria personal. A su vez, la naturaleza de las identidades culturales disponibles en un período histórico u otro corresponde a los cambiantes contextos sociales, históricos y culturales. Durante el período de la modernidad temprana y el auge de los Estados-naciones, las identidades nacionales, de clase social y de género tendían a predominar en la configuración identitaria de los individuos. Durante la modernidad tardía, en cambio, el debilitamiento del Estado-nación frente a los procesos globalizadores ha permitido el surgimiento de otras identidades colectivas asociadas a la sexualidad, la raza, la etnicidad, entre otras (Ver Larraín, Capítulo 1).

En este marco conceptual, Hall sostiene que hay dos formas principales de concebir las identidades culturales: por una parte, aquellas apuestas discursivas y representacionales que apelan a la idea de “one people” o “collective ‘one true self’ (CI&D 223) inmutable a lo largo de historia. Esta idea de “one people” se encuentra no solo en las prácticas discursivas empleadas por el Estado-nación en torno al mito de los orígenes nacionales, sino también en los pueblos que han sido colonizados y que, como un acto anti-colonial, emprenden proyectos de redescubrimiento y re-afirmación identitaria de las culturas diezmadas por el colonialismo:

Such a conception of cultural identity played a critical role in all the post-colonial struggles which have so profoundly reshaped our world. It lay at the center of the vision of the poets of ‘Negritude’, like Aimee Cesaire [sic] and Leopold Senghor, and of the Pan-American political project, earlier in the century. It continues to be a very powerful and creative force in emergent forms of representation hitherto marginalised peoples. (Hall CI&D 223)

Sin embargo, el problema es que esta forma de pensar la identidad cultural, al traer al primer plano la similitud, desconoce el crítico elemento de la diferencia cultural. Para Hall, las culturas siempre están sometidas a las vicisitudes de la historia. No son estáticas, siempre están siendo transformadas, traducidas, apropiadas y re-configuradas en el juego de la historia, la cultura y el poder (CI&D 225). Por ello, las identidades culturales tienen menos que ver con quienes somos, entendida en términos del ‘verdadero’ origen, sino más bien en términos de quienes hemos llegado a ser: lo que Hall llama “el proceso de devenir y no de ser; no ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos” (IQNI 17). Por ello, Hall propone una segunda forma de pensar en las identidades culturales, que toma en consideración no solo las continuidades –las experiencias culturales comunes— sino también las divergencias y diferencias producto de la contingencia de la historia.

La aproximación de Hall a la identidad también rescata elementos del psicoanálisis, particularmente en relación a la idea del sujeto descentrado. La teoría freudiana del complejo de Edipo mostró un sujeto dividido desde la infancia a la adultez, poniendo en duda la noción ilustrada del sujeto centrado en torno a un ‘yo’ unificado. En la etapa pre-edípica el infante responde a los impulsos libidinales que se desplazan de una parte de su cuerpo a otro (la boca, ano, falo); de este modo, no se trata de un sujeto unificado frente a un objeto estable sino más bien “un shifting field of force in which the subject (the child itself) is caught up and dispersed” (Eagleton 133). Carece de un sí mismo centrado, al mismo tiempo que desconoce la distinción entre sujeto-objeto, interno-externo. Esta ambigüedad se mantiene

al entrar en la etapa edípica en la cual el infante se desplaza entre el amor incestuoso hacia su madre y el temor hacia su padre, quien le amenaza con la castración. Para sobrepasar este complejo, el niño debe someterse al dominio del padre, aceptando así el papel genérico patriarcal asignado al sexo masculino. Sin embargo, para ello debe reprimir el deseo que siente hacia su madre, generando lo que Freud llamaba la división entre el consciente y el inconsciente. Esta distinción entre la consciencia/inconsciencia es lo que permite a Freud poner en cuestión la idea del sujeto centrado, racional y todo conocedor de sí mismo, pues según él psicoanalítico, el inconsciente no respondería a la lógica racional sino a impulsos reprimidos durante la resolución del complejo edípico.

Repensando los planteamientos de Freud a la luz de las teorías del discurso, el trabajo del psicoanalista Jacques Lacan replantearía la idea del sujeto descentrado en su conceptualización del orden simbólico. Para Lacan, la etapa pre-edípica se caracteriza por lo imaginario, la predominancia de las imágenes. En ésta, la distinción entre el sujeto y el objeto es diluida en cuanto el infante se *imagina* como los objetos y los individuos que constituyen su entorno. Y aunque el niño comienza a desarrollar un sentido del sí mismo – el ego— al mirarse en el espejo, es solo una imagen ficticia de un ser unificado: el objeto que el niño ve en el espejo “is at once somehow part of ourselves –we *identify* with it—and yet not ourselves, something alien” (Eagleton 143). El espejo ilustra lo que Lacan denomina la identificación: la construcción del ego en la imagen de otro objeto o persona. El niño se imagina como la imagen reflejada en el espejo, desarrollando una sensación de unidad que no posee al nivel corporal. Por ello, la identificación descansa en una percepción imaginaria de que el ego del sujeto es idéntico al objeto con el cual se identifica: un “fictive sense of unitary selfhood” (Eagleton 143). Debido a este deseo de sentirse pleno y unido en torno a un sí mismo, observa Hall, las personas construyen “biographies which knit together the different parts of our divided selves into a unity,...to recapture this fantasized pleasure of fullness (plentitude)” (QCI 608). No obstante, siempre es una fantasía, pues el que habla nunca es idéntico a quien está representado en esas biografías, narrativas: “though we speak, so to say ‘in our own name’, of ourselves and from our own experience, nevertheless who speaks, and the subject who is being spoken of, are never identical, never exactly in the same place” (CI&D 222).

Para Hall, la idea de la identificación tiene profundas implicaciones para los debates teóricos en torno a la identidad, pues permite hablar ya no de la identidad entendida en términos tradicionales de un ser idéntico a sí mismo presente desde el principio al fin, sino de un proceso de identificación: la forma en que el sujeto construye y transforma su ‘identidad’ al identificarse con distintos posicionamientos identitarios. La identificación nunca es acabada o permanente; nunca produce una totalidad o una identidad idéntica a sí mismo. Se trata de un proceso continuo de “articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay ‘demasiada’ o ‘demasiado poca’: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad” (IQNI 15). Es lo Hall llama la lógica del más de uno, pues supone que el sujeto puede relacionarse e identificarse con las múltiples identidades que le rodean al mismo tiempo, sin anular la diferencia al interior del sujeto.

La referencia a la diferencia nos trae al tercer eje que constituye la conceptualización halliana de la identidad: la *différance* derrideana. Como vimos anteriormente, la *différance* surge de la deconstrucción de las oposiciones binarias que fundamentan el pensamiento occidental. Basándose en la doble acepción de la *différance* (diferencia y diferimiento), Derrida demuestra la indeterminación de toda significación, y por extensión, las identidades derivadas de ella. Como planteaba Saussure, el signo está sujeto a la diferencia, puesto que

deriva su significado a partir de su oposición con otro signo (por ejemplo, en la dupla cultura/naturaleza que vimos anteriormente). Sin embargo, en la conceptualización derrideana de la diferencia, el signo y su 'otro' no se fijan en oposiciones binarias estables sino en una relación simbiótica en donde el primero invade el significado del otro y viceversa. Al mismo tiempo, estos significados nunca son fijos, siempre están sujetos al diferimiento del significado en el juego de la *différance*. Así, la *différance* resiste la definición en términos absolutos, pues aunque el signo puede detenerse en un significado en un momento determinado, nunca es permanente; siempre está sujeto al juego. Estas ideas son claves para Hall porque proporcionan una concepción de la diferencia que no esencializa al "otro", puesto que los significados siempre están en movimiento; nunca son absolutos. Es más, la *différance* demuestra que las fronteras entre el sí mismo y el otro siempre son permeables y porosas —lo que Hall llama *places of passage*— de tal manera que ya no se puede pensar en 'el otro' en términos de una alteridad esencializada. Como veremos en el capítulo siguiente, esta idea constituye la base de la concepción halliana de la diáspora. Al mismo tiempo, no obstante, la aproximación halliana a la identidad pone en cuestión la idea del diferimiento infinito del significado promovido por algunos de los discípulos de Derrida, arguyendo que esta perspectiva acaba borrando el profundo poder político implicado en la *différance*. Esto porque, para Hall, la identidad es una herramienta indispensable en las relaciones de poder entre los segmentos dominantes y dominados. Sin la capacidad de articular un significado, y construir una identidad en torno a él, es decir, la capacidad de *suturarse* a alguna identidad —aunque sea en forma temporal y transitoria— el sujeto pierde la capacidad de agencia para posicionarse frente a las fuerzas dominantes de la sociedad. Por ello, Hall sostiene que el diferimiento del significado debe entenderse siempre y cuando se permita un "stop" —"the necessary and temporary break in the infinite semiosis of language" (CI&D230)—, es decir, el *posicionamiento* —siempre contingente y arbitrario— que permite la generación de significado, y la articulación de identidades.

Los niveles de la identidad: el diálogo entre la identidad individual, colectiva y universal

Para cerrar este apartado quisiera hacer mención a la categorización de las identidades propuesta por Grínor Rojo, pues como se verá a lo largo de esta tesis, una de las temáticas principales de la escritura de Hall y Cliff sobre los procesos de configuración identitaria en el Caribe tiene que ver con la forma en que la identidad del individuo se relaciona con las identidades colectivas en su entorno. Por ello, es menester tomar en cuenta las observaciones metodológicas propuestas por Rojo en cuanto nos permiten distinguir con claridad los intersticios entre la identidad personal y colectiva del sujeto. Según Rojo, las identidades pueden ser clasificadas en tres niveles: lo personal, lo particular y lo universal —también expresados como lo individual, lo colectivo y lo general—, los cuales remiten a sistemas epistémicos que deben ser diferenciados al nivel metodológico. La primera categoría corresponde al nivel personal en donde cada individuo posee una identidad única que responde en parte a su particular fisiología, especialmente respecto a su psique. Es a partir de esta premisa que Rojo señala la gran diferencia entre las identidades personales y colectivas, pues si bien la identidad personal puede hacer referencia a atributos asociados con su naturaleza o carácter, la aplicación de rasgos psicológicos a un grupo colectivo— por ejemplo, apelar a un carácter nacional o étnico—cae en el error de aplicar atributos de un nivel epistemológico a otro en forma indebida. En efecto, la psicologización del colectivo constituye uno de los fundamentos de la pseudo-ciencia racista decimonónica —tema que veremos más adelante— que procuraba emparejar ciertos rasgos psíquicos

con distintos grupos étnicos y/o raciales a fin de establecer la inferioridad de su esencia. Así, queda establecido que los atributos psicológicos solo corresponden al nivel personal de la identidad. Sin embargo, es importante señalar que la identidad personal también contempla la forma en que las características fisiológicas del individuo interactúan con su entorno, es decir, la forma en que las características endógenas interactúan con otros factores exógenos. Aquí es donde emerge la posibilidad de la transformación de la identidad personal: por una parte, la relación dinámica entre factores internos y externos hace que la identidad a nivel personal esté siempre sujeta a cambios y mutaciones de acuerdo a las vicisitudes de las circunstancias. Y por otra parte, se debe tomar en cuenta a Hegel, cuya noción de la capacidad transformadora del sujeto permite que el mismo individuo tenga la facultad para determinar su propia identidad. De esta forma, la identidad personal no se entiende simplemente como un determinismo biológico sino como un proceso dinámico en donde la capacidad de agencia del individuo entra en juego tanto con su entorno como con las características que lo constituyen.

De la identidad personal se salta al nivel de lo particular o de lo colectivo, en donde, como ya se ha señalado, no se trata de un conjunto de rasgos psicológicos sino de las maneras en los individuos se agrupan y se adhieren—en forma voluntaria o involuntaria— a determinadas entidades colectivas: “yo soy el que soy porque *más allá de mí mismo*, de ese que soy o pretendo ser como un individuo que es diferente de otros individuos, me muestro fiel o a la naturaleza o a los ideales, esto es, a las creencias, a los valores y disvalores y aun a los gustos y disgustos, de un cierto grupo de gente” (Rojo 41 cursivas originales). Y tomando en cuenta la lógica dialéctica heterogenizante de Hegel, los individuos que conformamos estos conjuntos colectivos no carecemos de la capacidad de transformarnos, de modo que estamos “investidos con el poder para distanciarnos de nosotros mismos o mejor aún, para distanciarnos de nuestros ideales, al menos en alguna medida, de los ideales del grupo al que pertenecemos” (42). De esta forma, mientras que algunos pensadores consideran al Estado-nación como una identidad natural, y por ende, predominante (para Hegel representa la ‘totalidad ética’ del espíritu humano, mientras que Ernesto Tugendhat lo sitúa como la única identidad colectiva), Rojo propone un esquema que contempla una multiplicidad de identidades particulares en donde el individuo tiene la facultad de determinar el nivel de compromiso a grupos colectivos: “Por supuesto, yo puedo pertenecer, y es lo que me sucede de ordinario, a más de un grupo de gente: familia, clase, etnia, profesión, religión, nación, partido político, barra del bar, y suma y sigue... [m]i ‘identidad nacional’ es solo una entre mis varias identidades particulares” (42). Por consiguiente, el nivel de compromiso—hacia la identidad nacional o cualquier otra identidad colectiva—puede fortalecerse o debilitarse en el tiempo e incluso llegar a puntos de ruptura en donde grupos vanguardistas buscan romper definitivamente con los patrones identitarios hegemónicos, tal como se observa en el surgimiento de nuevas identidades colectivas anti-coloniales y anti-racistas en el Caribe a lo largo del siglo XX.

El tercer nivel corresponde a lo general o lo universal, categoría que se emplea para referirse a la identidad de todos los seres humanos. Ciertamente se trata de una categoría compleja que cuando es comprendida como un afán humanizador o universalizante de un conjunto fijo de características o capacidades, puede caer fácilmente en la tendencia hegemónica de tapar o negar nuestras diferencias. Rojo, en cambio, descarta aquellas versiones que apuntan a características dadas o inherentes que unen a todos los seres humanos a través del espacio y el tiempo, con el fin de sostener que efectivamente se trata de una *idea*:

Esa identidad no es la que los hombres y las mujeres tenemos con respecto a un referente fijo, que estuvo y está instalado del endowment genético de la especie desde que Dios tuvo el capricho de colocarlo ahí, según se lee en las Escrituras Sagradas, sino que es una idea particular, que en comarcas y circunstancias diferentes se generaliza primero y luego se distribuye y activa en los individuos singulares. (44-55 cursivas originales)

Así, el nivel universal de la identidad refiere a una “cierta idea de lo humano” (45)—idea que inevitablemente puede variar y cambiar con el tiempo. Cabe señalar, por ejemplo, los contrastes entre la lógica aristotélica que distingue dos tipos de humanos—amos y esclavos—con concepciones modernas que a menudo apelan a la igualdad entre todos los seres humanos. Se puede afirmar, entonces, que no existe *una* verdadera identidad humana, pues como los ejemplos anteriores manifiestan, distintas sociedades tienen distintas formas de comprenderla. Lo anterior puede ocurrir, señala Rojo, justamente porque las distintas ideas sobre la identidad universal del ser humano no son aisladas: obedecen, sin duda, a la lógica dialéctica en donde la convergencia de lo hegemónico (lo universal) con lo emergente (lo particular) inevitablemente posibilita el desplazamiento, la mutación y/o transformación de ambos. Lo que interesa destacar, entonces, son dos puntos: por una parte, que la idea de la identidad universal del ser humano es y ha sido modificable. Como veremos en el próximo apartado, si en el siglo XVIII se pensaba —de acuerdo a la lógica del racismo científico— que los negros no eran iguales a los blancos en términos humanos, hoy en día se podría decir (o esperar) que esta concepción ya no siga vigente. El segundo punto es que las identidades universales están íntimamente vinculadas a las identidades colectivas. Esto es particularmente interesante al momento de abordar la identidad en el contexto colonial, pues cómo se verá en la discusión que sigue, los mecanismos coloniales de representación a menudo asociaban a los pueblos no occidentales con una categoría sub-humana para justificar su dominación de ellos.

1.3 Identidades en espacios coloniales

Este apartado representa el esfuerzo por indagar en un tema recurrente tanto en la obra de Hall como en la de Cliff: la formación subjetiva del colonizado en el contexto de las teorías imperiales sobre la inferioridad racial, cultural, intelectual y política de los colonizados. En gran medida, se trata de un tema de interés personal para los autores, pues como hemos visto, ambos fueron criados en ambientes familiares y escolares que activamente reproducían la ideología colonial y las rígidas categorías identitarias asociadas a ella, pese a la composición racial mixta de su genealogía familiar. En términos teóricos, este apartado recurre a los planteamientos de Frantz Fanon y Edward Said en torno a los mecanismos de representación empleados por la empresa colonial, haciendo hincapié en el papel que desempeña la producción discursiva europea *sobre* el mundo no-occidental en la conformación subjetiva del colonizado. Para ilustrar estos planteamientos en términos históricos, se realizará una revisión de dos sistemas de representación desplegados por los poderes imperiales en las Américas: el sistema de castas utilizado por la Corona española para categorizar la creciente mezcla racial en sus territorios americanos y el sistema de clasificación racial elaborado por el discurso científico europeo durante el siglo XVIII. Me parece importante destacar estos sistemas de categorización racial no solo por su valor ilustrativo de los planteamientos de Fanon y Said, sino también por su relación directa

con las obras de los autores estudiados en esta tesis. Por ejemplo, aunque los españoles cedieron el dominio de Jamaica a los ingleses en 1655, las novelas de Cliff dan cuenta de la perduración del sistema de castas en la clasificación de los distintos colores de la piel en la isla por lo menos hasta el siglo XX. Al mismo tiempo, resulta indispensable hacer mención al discurso racista del cientificismo europeo en cuanto constituye el modelo identitario contra el cual se erigen las diferentes propuestas identitarias anti-coloniales y anti-racistas que emergen en el Caribe a lo largo del siglo XX, incluyendo las de Hall y Cliff. De esta manera, este apartado busca proporcionar una reflexión previa para luego abordar en mayor detalle los diferentes modelos identitarios que surgen en el Caribe y con los cuales dialogan los autores estudiados en esta tesis.

La representación colonial y la identidad del colonizado

Uno de los estudios más influyentes sobre los vínculos entre el sistema de representación colonial y la construcción de la identidad del negro antillano se encuentra en la obra del psiquiatra martiniqueño Frantz Fanon, y en especial en su ensayo *Piel negra, máscaras blancas* (1952). La preocupación central de Fanon en este texto es la alienación del negro antillano, entendida como el proceso por el cual los negros colonizados internalizan las representaciones europeas de la inferioridad negra. Según el análisis de Fanon, la alienación comienza en la niñez cuando el niño entra en contacto con diferentes referentes discursivos blancos –libros ilustrados, cuento infantiles, películas, revistas, textos escolares— que asocian el negro simbólicamente con lo malo; así los personajes que desempeñan el papel de la maldad (el verdugo, Satán, el salvaje, el lobo) siempre son representados por un sujeto de color, ya sea negro o indio. Como el niño tiende a identificarse con el ganador de la historia –el explorador, el misionero, el aventurero, en fin, el colonizador blanco— termina internalizado la representación de la inferioridad negra, construyéndose así en la imagen del blanco (Vega 49-52). Desarrolla una *negrofobia* y busca mimetizarse con el blanco, aspirando a adquirir su lengua, sus actitudes y sus ademanes, y en la medida de lo posible, viajar a Francia, pues de acuerdo a la lógica colonial asimilada por el colonizado, “The Negro who knows the mother country is a demigod... Many of them after stays of varying length in metropolitan France, go home to be deified” (Fanon 19). Paradójicamente, es allí donde el antillano se reconoce por primera vez como negro cuando los europeos le reconocen como tal. Así, el negro antillano comienza un largo proceso de aprendizaje sobre sí, tomando conciencia de la forma en que ha interiorizado el racismo blanco. Sin embargo, para Fanon, la única forma para superar la alienación es mediante la ruptura con los poderes coloniales y la construcción de estados independientes política y culturalmente.

Otra forma de abordar el papel de la representación colonial en la conformación de la identidad del colonizado se encuentra en el estudio del discurso colonial desarrollado por Edward Said en su libro *Orientalism* (1978). En éste, Said subraya la complicidad entre el conocimiento y la dominación colonial al apuntar a las formaciones discursivas desplegadas por los poderes imperiales para *conocer*, y por consiguiente, dominar al colonizado. Estas formaciones discursivas, afirma Said, se sustentan en su capacidad de construir, sistematizar y transmitir conocimiento sobre el *Otro*, convirtiendo al sujeto colonizado en el objeto de estudio: el colonizador lo describe, lo estudia, lo categoriza, y en base a lo que sabe sobre este último, le *identifica* de acuerdo a su visión del mundo. “To have such knowledge of a thing is to dominate it, to have authority over it. And authority here means for ‘us’ to deny autonomy to ‘it’... since we know it and it exists, in a sense, as we know ‘it’ (Said 32). Se produce, por ende, un *sistema de representación* sobre el colonizado diseminado en un amplio campo discursivo, incluyendo textos históricos, antropológicos,

literarios, periodísticos, entre otros, que asocian el sujeto colonizado con la inferioridad. Así, el colonizador deriva su posicionamiento hegemónico de un sistema de pensamiento dicotómico en el cual el sujeto colonial siempre ocupa el lado inferior de una serie de oposiciones binarias:

a collective notion identifying “us” Europeans against all “those” non-Europeans...the idea that European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures...In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this positional superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.(Said 7)

Dos sistemas de representación colonial: las castas españolas y el discurso del racismo científico

Tal vez más conocidas por su faceta pictórica, las castas españolas fueron introducidas por las autoridades coloniales para enfrentar la creciente mezcla racial entre españoles, indios y negros en el Nuevo Mundo, marcando así la transición desde el fracasado sistema dual de las Repúblicas españolas e indias a un sistema más complejo, que buscaba clasificar las nuevas mezclas raciales producidas en las zonas de contacto. Mientras que el sistema dual anterior procuraba mantener la separación entre los españoles y los indios y descansaba en la simple distinción dicotómica entre español/indio, la emergencia de las castas reconocía la creciente mezcla entre españoles, indios y negros en las colonias hispanoamericanas y los problemas asociados para la autoridad colonial: ¿Cómo denominar y clasificar no solo a los individuos producto de la mezcla entre españoles, indios y negros sino también a las generaciones que son producto de su progenie? ¿Cómo jerarquizarlos entre sí? ¿Cómo situarlos en el sistema de transferencia de beneficios sociales? Ante estas preguntas, el sistema de castas fue elaborado con un doble propósito: por una parte, diferenciar las “razas puras” de las mestizas, y por otra, dar orden a nuevas razas mixtas que no encajaban en el sistema de representación anterior. Así, las primeras versiones del sistema de castas surgieron en México a partir del siglo XVI para luego ser diseminadas a otras partes de Hispanoamérica:

From the sixteenth century on a variety of names served to designate the different castas of Mexico. The most widely used terms were those referring to the mixtures between the three main groups: mestizo (Spanish-Indian), mulatto (Spanish-Black), and zambo or zambaigo (Black-Indian). In the seventeenth century two additional terms appeared: castizo (a light-skinned mestizo) and morisco (a light-skinned mulatto). By the eighteenth century a whole array of fanciful terms had been devised to refer to the different castas and their offspring. Several documents record these officially designed classifications, which include zoologically inspired terms such as lobo (wolf) and coyote, as well as names alluding to the racial indeterminacy of specific admixtures, including tente en el aire (hold-yourself-in-mid-air), and no teentiendo (I-don't-understand-you). (Katzew párrafo 4)

Al principio, las castas aparecieron principalmente en la escritura de la burocracia colonial —sobre todo en documentos judiciales, eclesiásticos, y en menor medida ensayos y misivas— para luego expresarse también en la plástica mediante una serie de pinturas que

visualizaban las distintas combinaciones raciales. Las pinturas generalmente consistían en un ciclo de 16 a 20 diapositivas, cada una de las cuales representaba una de las distintas castas a partir del siguiente modelo familiar: el padre, la madre y su respectiva progenie mestiza. Mientras que las primeras diapositivas del ciclo tendían a representar el producto de las razas puras —por ejemplo, un español y una negra, cuya unión daba origen a un mulato—, los cuadros subsiguientes representaban a las mezclas que provenían de éstas, es decir, aquellas castas que ocupan los rangos más bajos en la jerarquía racial por ser más mezcladas, y por ende, más degeneradas. Es interesante notar que muchas de las pinturas fueron enviadas a España como una forma de comunicar al Rey que los españoles y criollos aún controlaban a los súbditos no-blancos en las posesiones coloniales (Katzew párrafo 1-2). Así, más que un mecanismo discursivo empleado para “educar” al colonizado analfabeto sobre la identidad que le había sido asignada, las pinturas parecen haber sido utilizadas para representar el mundo no-europeo en el espacio doméstico metropolitano.² En este sentido, el envío de un ciclo de pinturas de parte del Virrey Manuel Amat y Juniet al Rey Carlos III para ser exhibido en el Real Gabinete de Historia Natural se enmarca en aquella tradición europea —señalada por Said en *Orientalismo*— de generar sistemas de conocimiento sobre el “Otro exótico” con el fin de controlarlo:

In 1776, the same year the Gabinete opened its doors to the public, an official decree was issued requesting viceroys and other functionaries to send natural products and artistic curiosities. Casta paintings were displayed with a host of archaeological objects, rocks, minerals, fossils, and other "ethnographic" items. By entering the space of the Gabinete, casta paintings acquired a specific meaning related to their assumed "ethnographic" value. The Gabinete provided the ideal forum from which colonial difference could be contained and articulated as a category of nature. Thus, the inclusion of objects such as casta paintings, in addition to satisfying Europeans' curiosity for the exotic, points to their need to classify the peoples of the Americas as a way of gaining control of the unknown. (Katzew párrafo 16)

Tal como sugiere la cita anterior de Katzew, la preocupación española por clasificar y representar a los nuevos grupos raciales mixtos no estuvo ajena a las relaciones de poder en el espacio colonial: la preocupación de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas remitía a la ambigüedad del estatus socio-racial del mestizo (hijo de un español y una india). Durante las primeras décadas de la colonización, el mestizo a menudo fue considerado como español, pues si contaba con el reconocimiento de su padre podía ser criado como blanco, como en el caso del hijo mestizo de Hernán Cortés. Esta práctica incluso fue alentada por las autoridades españolas, pues ayudaba a aumentar los escasos representantes de la Corona en las Américas durante las primeras etapas de la conquista y colonización. Sin embargo, en la medida en que algunos mestizos participaron en complots para derrocar el gobierno colonial comenzaron a ser vistos como desleales a la Corona (Vinson 259). Por otro lado, las campañas inquisitoriales por la pureza de sangre —originalmente dirigidas hacia los Marranos en la península pero luego orientadas hacia los súbditos coloniales en el nuevo mundo (Popkin 509)— ayudaron a fomentar la desconfianza hacia el sujeto mestizo. En este sentido, el mestizo —ya una figura dudosa por su ambigua lealtad a la Corona— se convirtió paulatinamente en “sinónimo de ilegitimidad” (Vinson 258-9). En este contexto, la colocación del mestizo *dentro* del sistema de castas sirvió para

² Mary Louise Pratt emplea el término “tema doméstico” para expresar la forma en que la literatura de viajes y de exploración sobre lugares no-occidentales ayudó a llevar el Otro al espacio doméstico europeo, influenciando así en los procesos de construcción del Otro no-europeo en la metrópolis (22).

diferenciarlo indeleblemente del español y el criollo, quienes no figuraron en las castas por su supuesta “sangre pura”. Así, el mestizo fue relegado a una posición marginal en los asuntos administrativos de la colonia, pues por ley no podía ejercer cargos reales o eclesiásticos.

Por otra parte, la elaboración del sistema de castas también respondió al temor de las autoridades coloniales frente al aumento de los negros en las colonias españolas (Vinson 259). Como se acaba de señalar, la ideología racial española se fundó sobre la idea de la superioridad de las razas puras, en donde éstas se posicionaban por sobre las razas mestizas. Sin embargo, las razas puras también tenían una jerarquización interna: los españoles ocupaban la cúspide, luego los indios y finalmente los negros. Dicha organización también remitía al rol de la iglesia en la construcción del discurso colonial: mientras que los indios no figuraban en los textos sagrados, y por consiguiente, no habían podido conocer el cristianismo antes de la llegada de los españoles, los negros sí figuraban en los relatos bíblicos—es decir, tenían conocimiento de la fe cristiana, pero la habían rechazado a favor de otras creencias paganas.

Indians were destined collectively to become "New Christians," [so] they merited the protection of the Spanish Crown. Blacks, on the other hand, were brought to the New World as slaves and were in theory situated at the lowest echelons of society; they worked as domestic servants for the Spaniards and as laborers on the sugar plantations, mines, and estates. Blacks were considered a homogeneous group with no rights and were redeemable only on an individual level, once they had proven their loyalty to the Church and their masters. (Katzew párrafo 3)

Pero pese a su ‘condición’ como seres esencialmente inferiores, los negros fueron temidos sobre todo por su capacidad de unirse con los otros grupos no-blancos (las castas) para rebelarse contra las autoridades coloniales. En este sentido, la elaboración de categorías o castas raciales servía para quebrantar la posibilidad de unidad entre grupos no-blancos, y por ende, afirmar la autoridad colonial sobre sus súbditos.

Aunque algunos estudios recientes han puesto en duda la efectividad práctica del sistema de castas para encajar a las castas en categorías herméticas y discretas –por ejemplo, las investigaciones de Ben Vinson de archivos mexicanos dan cuenta de lo que llama la “pluralidad racial” en la cual algunos individuos vivían “múltiples vidas raciales” a fin de acceder a determinados beneficios (269)³–, es difícil dudar de la efectividad simbólica que ejercía el sistema de castas en cuanto a su capacidad de asociar ciertas características con las castas. Considérese, por ejemplo, el significado otorgado al término “casta” en la producción textual del Perú colonial:

Una y otra vez la palabra aparecerá, al menos desde mediados del siglo XVIII, en edictos y ordenanzas casi como un etcétera, para cerrar una larga enumeración de personas que tienen comportamientos indeseables: mestizos, mulatos, zambos y demás castas...Las castas pasarán a ser pronto sinónimo del plebe, “ínfima plebe”, “gente de baxa esfera” entre la cual veremos aparecer también criollos pobres y negros libres. (Estenssoro Fuchs 76)

³ Asimismo señala que “Había espacios para la interpretación y reinterpretación de las castas, basadas en circunstancias y diferencias provinciales y en consecuencia el sistema tuvo como efecto la creación de capas a los largo del Nuevo Mundo; dicho sistema fue aplicado de manera diferente y de acuerdo con consideraciones regionales por lo que su impacto durante ciertos periodos históricos fue diverso” (Vinson 263)

En este sentido, además de constituir un sistema de organización política que incidía en los aspectos formales del individuo —el nacimiento, el bautismo, el casamiento, la defunción— también constituía un sistema de representación determinante en la forma en que la autoridad colonial percibía al individuo y, a su vez, cómo el individuo se percibía a sí mismo.

El racismo científico europeo del siglo XVIII

Otro sistema de representación igualmente influyente en las colonias americanas se encuentra en el racismo científico desarrollado por intelectuales europeos en el seno de la Ilustración. Indicativo de la índole contradictoria del pensamiento ilustrado, el movimiento que buscaba borrar las diferencias entre los seres humanos mediante la razón implicaba a su vez, la construcción de nuevas formas de jerarquizar y diferenciar a los seres humanos, sobre todo en el caso de las ciencias naturales. Inspirados en los nuevos horizontes del conocimiento humano, los promotores de la Ilustración sostenían que “la ciencia y la filosofía debían basarse en la observación de la naturaleza y la experiencia...y que el fin de la ciencia consistía en alcanzar el dominio sobre la naturaleza” (Krebs 314). Así, la ciencia natural emergió como “el proyecto global de clasificación, observación y catalogación de la naturaleza” (Pratt 58), cuyos científicos aprovecharon las expediciones de exploración de las tierras interiores de los continentes colonizados para estudiar toda la flora y fauna —tanto conocida como desconocida— en la Tierra. Es significativo, por ejemplo, que el naturalista Carl Linneo —hoy en día considerado el gran fundador de la ciencia natural moderna— basara una parte importante de su obra botánica en la información obtenida por un séquito de estudiantes que viajaban por el mundo recopilando muestras y especies a nombre de la ciencia natural. En 1771 Linneo escribió a un colega:

Mi alumno Sparrman acaba de embarcarse rumbo al Cabo de Buena Esperanza, y otro de mis alumnos, Thunberg, acompañará a una delegación holandesa que va a Japón; ambos son competentes naturalistas. El menor de los Gmelin está aún en Persia, y mi amigo Falck está en Tartaria. Mutis está haciendo espléndidos descubrimientos botánicos en México. Koenig ha encontrado muchas cosas nuevas en Tranquebar. El profesor Friis Rottboll, de Copenhague, está publicando las plantas encontradas en Surinam por Rolander. Los descubrimientos de Forsskal serán publicados muy pronto en Copenhague. (Citado en Pratt 57)

La cita anterior es relevante no solo porque da cuenta de los alcances de la empresa imperial a mediados del siglo XVIII —la que prácticamente llegaba a todos los continentes—, sino también porque trae a primer plano la correlación entre los nuevos sistemas de conocimiento desarrollados en Europa y la creciente expansión imperial. Más aún, y ahora volviendo al tema que nos convoca en este apartado, dice relación con los nexos inextricables entre la ciencia natural, el colonialismo y la emergencia de nuevos sistemas de clasificación, jerarquización y representación de los seres humanos a partir de características biológicas. En este sentido, no cabe duda de que los viajes de sus estudiantes proporcionaron a Linneo —quien nunca viajó fuera de Europa— la “evidencia empírica” para proponer la siguiente clasificación de los seres humanos en 1758:

a. Hombre salvaje. Cuadrúpedo, mudo, peludo. b. Americano. De color cobrizo, colérico, erecto. Cabello negro, lacio, espeso; fosas nasales anchas: rostro áspero; barba escasa; obstinado, contento, libre. Sin pinta con finas líneas rojas. Regido por costumbres. c. Europeo. De tez blanca, sanguíneo, fornido;

cabello rubio, castaño, sedoso; ojos azules; amable, agudo, inventivo. Cubierto con vestimentas ceñidas al cuerpo. Regido por leyes. d. Asiático. Oscuro, melancólico, rígido. Cabello negro; ojos oscuros; severo, arrogante, codicioso. Cubierto con vestiduras sueltas. Regido por opiniones. e. Africano. Negro, flemático, relajado. Cabello negro, rizado; piel sedosa; nariz chata, labios túmidos; taimado, indolente, negligente. Se unta con grasa. Regido por capricho. (Citado en Pratt 66)

Lo que Linneo propone aquí es una de las primeras muestras del racismo científico, una nueva forma de jerarquizar a los seres humanos a partir de un conjunto de rasgos físicos o fenotípicos. En este sentido, Linneo construye su taxonomía humana a partir de la nascente noción de las razas biológicas: la idea que los humanos pueden ser clasificados en grupos discretos basados en una serie de fenotipos o características físicas que son traspasados mediante la transmisión genética de la sangre (James n. pag.). Por ello, el racismo se diferencia de sistemas anteriores de jerarquización humana en cuanto clasifica a los seres humanos a partir de sus rasgos corporales. Según Michael James, ni los griegos, romanos, ni cristianos y musulmanes medievales empleaban criterios biológicos para diferenciarse de otros grupos: los griegos fundamentaron su superioridad sobre los bárbaros en su incapacidad de vivir en ciudades cívicas; los romanos a partir de un sistema legal, y los cristianos y musulmanes medievales a partir de la distinción entre creyentes/no creyentes en su mesías respectivo⁴. En contraste, la clasificación de Linneo representa un sistema construido cabalmente en la diferenciación de rasgos físicos que supone, por lo mismo, identidades raciales inmutables y genéticamente impuestas. De este mismo modo, el sistema de Linneo propone la existencia de grupos raciales discretos al interior de los cuales todos los integrantes son iguales: es decir, todos los americanos tienen las fosas nasales anchas; todos los europeos tienen ojos azules; todos los asiáticos tienen el pelo negro; y todos los africanos tienen los labios túmidos. En definitiva, no da espacio para la diferencia al interior de cada grupo, lo cual ayudó a cimentar la idea de que todos los negros son iguales, por ejemplo. Por otra parte, la clasificación de Linneo asocia una categoría fenotípica con un carácter y comportamiento determinado: el europeo es blanco y, por ende, amable; el africano es negro, y por lo tanto, indolente, etc., un claro ejemplo de la aplicación indebida de un rasgo psicológico a un colectivo que advertía Grínor Rojo en el estudio sobre los niveles de las identidades. El resultado de dichas asociaciones entre fenotipo y carácter es parecido a lo ocurrido con las castas españolas: la mera mención de una raza se convierte en sinónimo de una identidad y estatus social predeterminado. En forma similar, la categorización de Linneo empareja el fenotipo con una capacidad de organización social determinada: el americano es regido por costumbres; el asiático por opiniones; el africano por capricho y finalmente, el europeo por leyes. Dicha conclusión reaparecerá en la idea kantiana de la “inmadurez” de las sociedades no-europeas que permitía a los pensadores liberales justificar la dominación, colonización y tutela europea en territorios “semi-bárbaros” (Ghandi 33). En fin, la premisa subyacente de la clasificación es que el europeo es superior a todas las otras razas –no solo tiene los “mejores” rasgos físicos sino también los mejores comportamientos y capacidades— mientras que el africano es

⁴ Michael James sostiene que la noción española-católica de la pureza de sangre podría representar una de las primeras manifestaciones del racismo por clasificar a los seres humanos a partir de su genealogía biológica. Según él, la obsesión por la pureza de la sangre constituía “not fully the biological concept of race but perhaps the first occidental use of blood heritage as a category of religio-political membership” (James n. pag.). En este sentido, la política de la pureza de sangre y su posterior aplicación al sistema de castas en las colonias hispanoamericanas pueden ser leídas como uno de los precursores del racismo que emerge en el siglo XVIII por su utilización de la idea de la transmisión sanguínea racial de una generación a otra.

representado como el peor de los seres humanos: como señala Pratt, “la categorización de los seres humanos es explícitamente comparativa. Difícilmente se podría pedir un intento más explícito de ‘naturalizar’ el mito de la superioridad europea” (67).

Sin embargo, Linneo no es el primer pensador ilustrado en proponer la inferioridad de las razas no blancas. Considérese los planteamientos de David Hume, el eminente empirista, considerado uno de los filósofos más importantes de la lengua inglesa, publicados en una nota de pie en su ensayo “Of National Characters” unos cuatro años antes de la sistematización del naturalista sueco:

I am apt to suspect the negroes and in general all of the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the whites, such as the ancient GERMANS, the present TARTARS, have all still something eminent about them, in their valour, form of government, or some other particular. Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwixt these breeds of men. Not to mention our colonies, there are NEGROE slaves dispersed all over Europe, of which none ever discovered any symptoms of ingenuity, tho' low people without education will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession. In JAMAICA indeed they talk of one negroe as a man of parts and learning, but 'tis likely he is admired for very slender accomplishments like a parrot, who speaks a few words plainly (Citado en Popkin 512).

Es interesante notar que Hume emplea muchos de los mismos argumentos que Linneo para afirmar la superioridad de las naciones blancas por sobre las otras naciones, revelando así que el aporte de Linneo consistió principalmente en la sistematización en términos naturales de una idea pre-existente en el campo intelectual europeo del siglo XVIII. Al igual que su coetáneo sueco, Hume fundamenta su tesis en la idea de que hay cuatro o cinco tipo de seres humanos que se diferencian a partir de sus capacidades productivas y creativas (*ingenious manufactures, arts, sciences*) y su capacidad de organización social (*form of government*). Queda claro que todas las especies de hombres no-blancos son inferiores en todos estos ámbitos; no obstante Hume parece querer destacar la particular inferioridad de los negros al hacer referencia exclusiva a los “negroes” de Jamaica a lo largo de la cita⁵. Lo anterior dice relación con el origen colonial de su “conocimiento” sobre los súbditos colonizados, el cual se deriva, al igual que los planteamientos de Linneo, de lo que otros le han dicho sobre los habitantes del territorio colonial: “In Jamaica indeed *they talk of one negroe as a man of parts and learning, but 'tis likely he is admired for very slender accomplishments like a parrot*” (énfasis mío). De este modo, si bien Hume no ha viajado a las Indias Occidentales, su conocimiento mediado que tiene sobre sus habitantes le proporciona la autoridad para opinar sobre sus características y valor como seres humanos.

Aunque la posición de Hume fue duramente criticada por un conjunto de detractores (el escocés ya contaba con oponentes que cuestionaban su escepticismo y ateísmo), encontró

⁵ Su particular disgusto por la raza negra quedó evidenciado unos años más tarde cuando acota su tesis de la inferioridad solo a la raza negra, afirmando en 1776 que “*scarcely ever was a civilized nation of that complexion [negroe], not even of individual eminent in action or speculation*” (citado en James, n. pag.).

apoyo en otro de “los grandes pensadores ilustrados”, Immanuel Kant, quien ofreció el siguiente mensaje en *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*:

Mr. Hume challenges anyone to cite a simple example in which a Negro has shown talents, and asserts that among the hundreds and thousands of blacks who are transported elsewhere from their countries, although many of them have been set free, still not a single one was ever found who presented anything great in art or science or any other praiseworthy quality; even among the whites some continually rise aloft from the lowest rabble, and through superior gifts earn respect in the world. So fundamental is the difference between the two races of men, and it appears to be as great in regard to mental capacities as in color (Citado en Popkin 513).

Haciéndose eco de la argumentación de Hume, Kant representaba a aquellos pensadores que creían en la teoría de las diferencias inmutables, es decir, en identidades raciales esenciales indiferentes a las condiciones del entorno natural. De esta forma, mientras que los blancos pobres pueden “rise aloft from the lowest rabble” y “through superior gifts earn respect in the world”, el negro, aun cuando se le otorgue la libertad, jamás se levantará de su miseria. En este sentido, el racismo científico de Kant se diferenciaba de la posición de intelectuales como el Conde Buffon que abogaba por la teoría de la degeneración racial: la idea de que las razas de color se habían degenerado debido a las indeseables condiciones del medio ambiente que les rodeaban.

Buffon, perhaps the greatest biologist of the time, claimed all children are born white and later change color. Due to climate, nutrition, and education, many people had degenerated from the natural [white] condition into the varieties of mankind that we now find. If these people could be moved into a band of territory stretching from the Caucasus Mountains to northwestern Europe, fed French food, and given a French education, the differences among human beings would disappear. (Popkin 511)

En cambio, Thomas Jefferson —promotor de los valores ilustrados y prócer de la independencia estadounidense— sostenía que aún faltaba evidencia suficiente para determinar si las diferentes raciales respondían a la degeneración o a diferencias esenciales, aunque parecía promover la teoría más kantiana basada en diferencias fijadas en la naturaleza. Considérese este extracto de su ensayo “Notes on the State of Virginia” (1781) en el que Jefferson enumera los problemas que conlleva la permanencia de los negros libres en territorio estadounidense. Convencido de la imposibilidad de la convivencia pacífica entre blancos y negros libres, su solución consistía en la “colonización”: la deportación de todos los negros libres a África.:

It will probably be asked, Why not retain and incorporate the blacks into the state, and thus save the expence (sic) of supplying, by importation of white settlers, the vacancies they will leave? Deep rooted prejudices entertained by the whites; ten thousand recollections, by the blacks, of the injuries they have sustained; new provocations; the real distinctions which nature has made; and many other circumstances, will divide us into parties, and produce convulsions which will probably never end but in the extermination of the one or the other race. -- To these objections, which are political, may be added others, which are physical and moral. The first difference which strikes us is that of colour. Whether the black of the negro resides in the reticular membrane between the skin and scarf-

*skin, or in the scarf-skin itself; whether it proceeds from the colour of the blood, the colour of the bile, or from that of some other secretion, the difference is fixed in nature, and is as real as if its seat and cause were better known to us. And is this difference of no importance? Is it not the foundation of a greater or less share of beauty in the two races? Besides those of colour, figure, and hair, there are other physical distinctions proving a difference of race. They have less hair on the face and body. They secrete less by the kidneys, and more by the glands of the skin, which gives them a very strong and disagreeable odour. This greater degree of transpiration renders them more tolerant of heat, and less so of cold, than the whites Comparing them by their faculties of memory, reason, and imagination, it appears to me, that in memory they are equal to the whites; in reason much inferior, as think one could scarcely be found capable of tracing and comprehending the investigations of Euclid; and that in imagination they are dull, tasteless, and anomalous.... that though for a century and a half we have had under our eyes the races of black and of red men, they have never yet been viewed by us as subjects of natural history. I advance it therefore as a suspicion only, that the blacks, whether originally a distinct race, or made distinct by time and circumstances, are inferior to the whites in the endowments both of body and mind. It is not against experience to suppose, that different species of the same genus, or varieties of the same species, may possess different qualifications. Will not a lover of natural history then, one who views the gradations in all the races of animals with the eye of philosophy, excuse an effort to keep those in the department of man as distinct as nature has formed them? (Jefferson, citado en *The Atlantic Monthly* n. pag. las cursivas son mías)*

Aunque se podría agregar numerosos ejemplos adicionales, quisiera finalizar esta sección con una cita de Georges Vacher de Lapouge, abogado y antropólogo francés que promovía la eugenesia racial. Me parece particularmente relevante no solo por señalar la persistencia del racismo científico más allá del siglo XVIII (Lapouge muere en 1936), sino también por la particular forma en que une la filosofía aristotélica del amo y esclavo que vimos anteriormente con la base científica del racismo moderno:

Desde el punto de vista de la selección, percibiría como vergonzoso el amplio desarrollo numérico de los elementos amarillos y negros que sería de difícil eliminación. Si, no obstante, la sociedad futura se organiza sobre una base dualista, con una clase dirigente dolico-rubia y una clase de raza inferior confinada en la mano de obra más tosca, es posible que este último papel le incumba a los elementos amarillos y negros. En este caso, por lo demás, éstos no serían un estorbo sino una ventaja para los dolico-rubios... No hay que olvidar que [la esclavitud] no tiene nada más anormal que la domesticación del caballo o del buey. Es posible entonces que ésta aparezca en el futuro bajo cualquier forma. Esto se producirá incluso probablemente de manera inevitable, si la solución simplista no interviene: una sola raza superior, nivelada por selección. (Citado en Césaire 24)

Vale decir que este es el sistema de representación en el cual se construye el sujeto colonial negro, rodeado, como señalaba Fanon, por discursos e imágenes que refuerzan la idea de la inferioridad del negro. Es frente a este sistema racista que los primeros

movimientos identitarios caribeños buscarán erigirse y re-definirse, rompiendo así con las representaciones del negro desplegadas en las citas anteriores, y construyendo, a su vez,

1.4 La construcción de nuevas identidades: Movimientos identitarios caribeños

Este apartado aborda los procesos de “re-definición” identitaria que buscan romper con los sistemas de representación colonial mediante la construcción de nuevos referentes y propuestas identitarias. Así, traza los principales movimientos identitarios, tanto populares como intelectuales, que han sido influyentes en el Caribe anglófono durante el siglo XX, y que además han sido referentes importantes en la escritura y propuestas identitarias de Stuart Hall y Michelle Cliff. En términos generales, los movimientos que surgen durante la primera mitad de la centuria son desarrollados en relación a los incipientes discursos nacionalistas en las colonias, generando así un productivo diálogo con los movimientos independentistas que asimismo buscaban, al menos en términos retóricos, romper con los modelos culturales y sociales establecidos bajo el dominio colonial. Al mismo tiempo, las propuestas que surgen durante este período tienden a orientarse hacia la revalorización y el rescate del aporte africano en las sociedades antillanas, característica común, aunque en forma matizada, en el orgullo negro de Marcus Garvey, en la negritud vinculada a Aimé Césaire y en los discursos asociados a los Rastafari. Los movimientos y propuestas que emergen en la segunda mitad del siglo, en cambio, se desarrollan en el contexto de la (frustrada) consolidación nacional de las islas inglesas (la mayor parte de las islas bajo dominio inglés se independizan durante la década de los 60) y la departamentalización de las islas francesas a finales de los 40. En gran medida, estos procesos son considerados inadecuados e insuficientes en términos del real grado de descolonización, por lo que se observa la emergencia de propuestas identitarias que, por una parte, se distancian de los discursos nacionales (como es el caso del *Black Power*), y por otra, propuestas que abogan por la independencia política y cultural de las colonias francesas en las Antillas (como es evidente en las propuestas de la antillanité y la créolité). Este mismo período también se caracteriza por la consolidación de comunidades de inmigrantes caribeños en la metrópolis, generando así nuevos modelos de la identidad caribeña contruidos a partir de la idea de diáspora. Cabe señalar que la mayor parte de estos movimientos y propuestas son ideados y liderados por hombres, lo cual implica que el tema de género, y en particular la experiencia de las mujeres caribeñas, queda implícita o explícitamente excluida de los diferentes modelos que se han desarrollado para conceptualizar la identidad en el Caribe y que se detallan a continuación. A este respecto, me parece importante concluir este apartado señalando los aportes de escritoras de origen caribeño —entre ellas Michelle Cliff— cuyas novelas, poemas y ensayos han contribuido en forma importante a dar voz a la experiencia femenina en los debates en torno a la identidad cultural del Caribe.

Marcus Garvey: África para los africanos

Marcus Garvey (1887-1940, Jamaica) fue uno de los activistas negros más influyentes de la primera parte del siglo XX, debido a sus esfuerzos por confrontar el racismo blanco en calidad de portavoz de las masas negras. Nacido en Jamaica en el seno de una familia pobre, Garvey desarrolló una profunda preocupación por las desigualdades

entre blancos y negros al viajar por el Caribe y Centroamérica y observar las prácticas discriminatorias a las cuales estaba sujeta la mayor parte de la población negra. A raíz de esta experiencia, Garvey funda el *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) en 1914, organización dedicada a mejorar las condiciones laborales y de vida de las masas negras trabajadoras. Pronto se instala en Nueva York, donde la efervescencia del *Harlem Renaissance* le proporciona el impulso requerido para consolidar el movimiento negro popular más importante de la primera parte del siglo XX. En su momento de apogeo, la membresía de la UNIA contó con unos 25,000 delegados, y su periódico *Negro World* llegó a contar con casi medio millón de lectores (Gates y McKay 996). Al mismo tiempo, lanzó su proyecto "Back to Africa" que promovía el retorno de los afroamericanos a Liberia, donde se construiría una "gran nación africana". Considérese la visión propuesta por Garvey en "Africa for Africans", uno de sus ensayos más influyentes publicado en 1923:

For five years The United Universal Negro Improvement Association has been advocating for the cause of Africa for Africans—that is, that the Negro population of the world should concentrate upon the object of building up for themselves a great nation in Africa... All kinds of arguments have been adduced by [] Negro Intellectuals against the colonization of Africa by the black race. Some said the black man would ultimately work out his existence alongside the white man... Therefore it was not necessary for Negroes to seek an independent nationality for their own. The old time stories of "African fever," "African bad climate," "African mosquitos," "African savages," have been repeated by these brainless intellectuals of ours as a scare against our people in America and the West Indies taking a kindly interest in the new program of building a racial empire of our own in our Motherland... Everybody knows that there is absolutely no difference between the native African and the American and West Indian Negroes, in that we are descendants from one common family stock... The masses of Negroes in America, the West Indies, South and Central America are in sympathetic accord with the aspirations of the native Africans. We desire to help them build up Africa as a Negro Empire, where every black man...will have the opportunity to develop on his own lines under the protection of the most favorable democratic institutions... Let all Negroes work toward that end. I feel that it is only a question of a few more years before our program will be accepted...as the only solution to the great race problem. (Garvey 997-9)

Como este extracto revela, los planteamientos de Garvey desempeñaron un papel significativo en el derrumbamiento de estereotipos sobre el carácter inferior o salvaje del continente africano, y junto con ello, la construcción de identidades positivas asociadas a lo negro y lo africano. Pone en cuestión los mitos sobre la barbarie africana propagados por el discurso colonial, y reproducidos por algunos sectores de las elites afroamericanas, al mismo que tiempo que afirma el derecho y la capacidad de la raza negra de crear y administrar una nación autónoma e independiente de los blancos. No obstante, el proyecto *Back to Africa* marcaría el inicio la declinación de la popularidad de Garvey. Había fracasado el *Black Star Line*, la flota marítima con la cual se iba a transportar a la gente a Liberia, y Garvey había sido sentenciado a cinco años de cárcel por el gobierno estadounidense. Más aún, había entrado en conflicto con la mayor parte de los líderes e intelectuales de la comunidad negra, quienes no concordaban con la radicalidad de las ideas de Garvey, y en particular su visión excluyente de las razas. Por ejemplo, W.E.B. Du Bois, uno de los intelectuales afroamericanos más reconocidos del siglo XX, no coincidía con la convicción

de Garvey de que las distintas razas no podían cohabitar en el mismo territorio. También hubo desacuerdo en torno a la creencia de Garvey de que no existían diferencias entre los negros del Nuevo Mundo y los africanos, cuestionando, por ejemplo, la idea de la doble consciencia afroamericana propuesta por Du Bois. Es por ello que el legado de Garvey es mixto, siendo indiscutiblemente uno de los líderes negros más importantes, pero también más polémicos, de la primera mitad del siglo XX.

Aimé Césaire y la negritud

Otro hito importante en los procesos de re-definición identitaria en el Caribe es la negritud, un movimiento literario, artístico, político e intelectual asociado primordialmente al martiniqueño Aimé Césaire. Criado y educado en las Antillas, Césaire viaja a París para completar sus estudios superiores, lugar donde conoce a otros estudiantes negros provenientes de las colonias francesas, en particular el senegalés Léopold Sédar Senghor y al guyanés Leon Gontran Damas. Inspirados en el *Harlem Renaissance* afroamericano y el interés de las vanguardias europeas en el arte negro, los tres estudiantes fundan la revista *L'étudiant noir* a principios de la década de los 1930; revista en la cual aparecería por primera vez el término *négritude*, en un ensayo de Césaire contra la asimilación a la cultura francesa. Luego se repetiría en el primer poemario de Césaire, el *Cuaderno del retorno al país natal* (1939), en el cual realiza una detenida crítica de la presencia colonial en su isla natal tras su retorno de París. Con el paso de los años, la negritud se convertiría en símbolo de la revalorización del aporte cultural africano, no solo en las Antillas sino también en los territorios colonizados en África, donde además simbolizaba la lucha por la liberación negra: "Negritude was not only a literary movement that brought together the Diaspora of Blacks from three continents...it was above all the expression of a black rebellion against the West... [] it was the passionate demand for the freedom of the colonized lands, for the dignity of their people, and for recognition of the cultural values of their continent [Africa]" (Kesteloot n. pag.).

Aunque la centralidad del componente africano ha sido interpretada por sus detractores como una visión esencializada, racializada y arcaica de la identidad antillana, lecturas más recientes de la obra de Césaire dan cuenta de la complejidad de su visión, destacando sobre todo el vínculo entre la negritud y la crítica anticolonial hecho explícito en los escritos de Césaire publicados durante la década de los 60, en los cuales la negritud "no constituye la defensa de una raza en sí misma, no se trata de un racismo inverso, como muchos han planteado, sino de la toma de posición desde los oprimidos" (Oliva "La figura..." 20). Esto se hace particularmente evidente en el "Discurso sobre la negritud" presentado por Césaire en 1987, donde la negritud no se entiende en términos biológicos sino en términos de una experiencia histórica compartida de traslado forzado, esclavitud, dominación colonial y resistencia: "Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, de restos de culturas asesinadas" (Césaire 86-7). En este sentido, la negritud se entiende a partir de una lectura anti-colonial de la identidad, en donde la recuperación y revalorización de la contribución africana representa el esfuerzo de los pueblos colonizados por auto-definirse frente a las políticas de asimilación. Por ello, la negritud no se trata de un retorno a África ni al rechazo total de la presencia cultural europea, sino la conformación de identidades propias proyectadas hacia el futuro: en palabras de Césaire, "the problem is not to make a utopian and sterile attempt to repeat the past, but to go beyond. It is not a dead society we want to revive...Nor is it a present colonial society we wish to prolong..."

It is a new society we must create, with the help of our brother slaves, a society rich with all the productive power of modern times, warm with all the fraternity of olden days” (citado en Stecher 135).

Los Rastafari y el Poder Negro en el Caribe anglófono

En la misma década en que Césaire, Senghor y Damas estaban publicando *L'étudiant noir* en París, se estaba gestando el movimiento Rastafari en Jamaica, un movimiento de corte popular que llegaría a ejercer una gran influencia en la conformación de identidades negras a mediados del siglo. Se trataba de un movimiento religioso sincrético basado, en gran medida, en la apropiación y re-lectura del relato del antiguo testamento de exilio babilónico del pueblo judío y su liberación y retorno a la Tierra Prometida. Para los Rastafari, el mundo occidental –incluyendo a Jamaica— era equivalente a Babilonia, el lugar de cautiverio, mientras que África (específicamente Etiopía, lugar donde residía su emperador Haile Selassie) se erigía como Zion, la tierra ancestral. En este sentido, se identificaban con el “Back to Africa” de Garvey, promoviendo la repatriación a Etiopía, el rescate de las tradiciones africanas y un nacionalismo negro radical. Pese a que el movimiento fue perseguido por el Estado jamaicano, logró contar con un importante número de seguidores, particularmente entre los negros pobres de los sectores periféricos de Kingston que no se sentían representados por los nuevos discursos nacionales que apelaban a la armonía racial, sin tomar en cuenta las profundas desigualdades existentes entre las clases (que además estaban segregadas por color). Para los sectores más bajos, la religión rastafari ofrecía una poderosa alternativa, al traer a la luz pública los vínculos innegables entre la pobreza y la discriminación racial, así como ofrecerles la esperanza de una mejor vida en África. Así, el movimiento rastafari se convirtió en una fuerza social y racial potente de los años 40 y 50, y más aún en los 60, cuando estas ideas fueron popularizadas mediante el reggae y su emblemática figura Bob Marley, cuya música fue diseminada por todas partes del mundo gracias a las innovaciones tecnológicas en sonido y grabación.

En este mismo período, las ideologías del *Black Power*, importadas principalmente de los EEUU, comenzaron a cobrar relevancia en el Caribe anglófono, especialmente en Jamaica y Trinidad, donde hubo conflictos entre militantes *Black Power* y las autoridades en 1968 y 1970, respectivamente. Uno de los activistas y voceros más importantes de la versión antillana del poder negro era Walter Rodney, un historiador de origen guyanés que había estudiado en la *University of West Indies* en Jamaica. La concepción del poder negro de Rodney descansaba en su observación de que los negros, independientemente de donde residían, estaban sometidos a la impotencia, la discriminación y la pobreza; por ello, Rodney entendía el poder negro en términos de la urgente transferencia de poder desde las elites blancas racistas a las manos de las masas negras. Esto implicaba un doble proceso de transformación: por una parte, requería la ruptura con el sistema capitalista que sustentaba la dominación y el imperialismo blanco, y por otra parte, demandaba una profunda transformación cultural que permitiera la redefinición de las sociedades antillanas en términos de la experiencia negra. En palabras de Rodney, “the road to black power here in the West Indies and everywhere else must begin with a revaluation of ourselves as blacks with a redefinition of the world from our stand point” (Citado en Palmer 118). Este proceso de redefinición partía, afirmaba el intelectual guyanés, en los barrios más pobres de Kingston, donde él mismo impartía clases de historia africana con el fin de generar una consciencia de los logros de las sociedades negras. Aunque eventualmente fue declarado *persona non grata* por las autoridades, su presencia, junto con el influyente legado de los rastafari, ocupa un espacio central en el imaginario de la población negra jamaicana.

La antillanité y la créolité: dos propuestas de las Antillas francófonas

A diferencia de movimientos anteriores, la *antillanité* y la *créolité* no están interesados en pensar la identidad de los caribeños en términos de su relación con África, entendida como un referente exterior, sino desde el Caribe, es decir, desde lo local y lo particular. Vinculadas a un conjunto de pensadores del Caribe francófono (especialmente de Martinica), estas propuestas emergen a mediados de los 80 como respuesta opositora a la negritud de Césaire, considerada por éstas como conservadora, universalizante y afrocéntrica. La antillanité se asocia con la figura de Edouard Glissant, un escritor y crítico martiniqueño, y su ensayo el *Discurso antillano* (1981), en el cual el autor hace un fuerte cuestionamiento de la autenticidad de la negritud como paradigma identitario. Glissant afirma que la negritud y sus variantes constituyen una “práctica del rodeo”, o *détour*, en la medida en que deben emprender viajes a otros lugares, ya sea a África o a la metrópolis, para entenderse a sí mismo. Aunque reconoce la importancia de la reivindicación africana en los procesos de re-definición identitaria de los pueblos antillanos, argumenta a su vez que la detención exclusiva en este referente —entendido en términos del sufrimiento y el trauma de la esclavitud— apunta a la incapacidad de los impulsores de la negritud a reconocer sus lazos de pertenencia al Caribe. Para Glissant, el hecho de que los textos de Césaire y Fanon tuvieran mejor acogida en África que en las Antillas, solo refleja la profunda alienación y desvinculación de éstos con la realidad de las islas; por ello mismo, son inauténticos, e incapaces de representar al Caribe. Según Glissant, en cambio, la identidad antillana se encuentra *dentro* del Caribe, particularmente en la rica mezcla de sus diversas culturas, lenguas, historias y memorias. Así, la *antillanité* se entiende en términos de la “poética de la relación”, en donde la identidad se construye en relación a los referentes que rodean el sujeto: las culturas, los seres humanos, el medio ambiente, los animales, etc., conformando así una “totalidad compleja” caracterizada por la heterogeneidad y la diferencia (Oliva “La negritud,” n. pag.). Bajo esta premisa, propone que las identidades antillanas deben ser pensadas a partir de la diversidad y la particularidad de la región, contemplando así no solo los aportes africanos sino también los europeos, asiáticos, indios, indígenas, entre otros, cuya mezcla produce el particular sincretismo cultural propio de las sociedades caribeñas. Indudablemente, esta concepción de la identidad antillana desempeña un rol importante en la propuesta política de Glissant, quien abogaba por la independencia completa de las colonias francesas y la constitución de una comunidad intra-caribeña.

En tanto, la *créolité* se asocia con tres seguidores de Glissant: Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, y su conocido manifiesto *Eloge de la créolité*, publicado en 1989. Basándose en la idea de la diversidad antillana, los impulsores de la *créolité* propusieron una visión de la identidad caribeña comprendida en términos de los procesos de creolización, renunciando así a cualquier identificación exclusiva con lo negro, lo africano, lo europeo, lo asiático, etc. Clave en esta propuesta fue la re-valorización, el estudio y el uso del *créole*, la lengua popular de Martinica producto de la interacción entre el francés de los colonizadores y las lenguas africanas de los esclavos. De acuerdo a esta conceptualización, el creole no se trata de un simple idioma *pidgin* sino de la construcción de nuevas formas culturales y lingüísticas propias, que transmiten, a diferencia del francés impuesto por el colonizador, una expresión auténtica de la realidad antillana. Por esta y otras razones, los pensadores de la *créolité* tomaron una posición crítica frente a Césaire, quien siempre optó por escribir en francés en vez de creole, no obstante su reconocimiento de que la negritud constituyó el punto de partida que posibilitó la emergencia de la *créolité*.

El Black Atlantic de Paul Gilroy

Más una propuesta intelectual que un movimiento identitario, el concepto de la diáspora negra desarrollado por Paul Gilroy en su influyente libro *The Black Atlantic* (1993) constituye uno de los referentes más importantes en el debate contemporáneo en torno a la identidad cultural del Caribe y su diáspora. Interesado en los procesos de negociación identitaria de los británicos negros (muchos de ellos inmigrantes antillanos, como la madre de Gilroy, la escritora guyanesa Beryl Gilroy), y preocupado por la emergencia de nuevos nacionalismos (tanto negros como blancos) basados en la idea de pureza racial y de inmutabilidad cultural, Gilroy desarrolló el concepto del atlántico negro para expresar los ineludibles procesos de hibridización entre las culturas negras y blancas que dieron lugar a las sociedades modernas desarrolladas en ambos lados del Atlántico. Para Gilroy, no se puede pensar en la cultura inglesa en términos de una sociedad racial y culturalmente hermética frente a la presencia negra, como tampoco se puede pensar en la cultura afroamericana sin considerar la presencia europea. Así, el atlántico negro se presenta como un paradigma diaspórico en donde las culturas no se entienden como mutuamente excluyentes sino como espacios transnacionales de intercambio, transformación y mestizaje cultural. Su metáfora preferida, como señala James Procter, son los barcos que conectan los distintos puntos de la diáspora negra:

The image of the ship—a living, micro-cultural, micro-political system in motion—is especially important for historical and theoretical reasons...Ships immediately focus attention on the middle passage, on the various projects for redemptive return to an African homeland, on the circulation of ideas and activists as well as the movement of key cultural and political artifacts. (Gilroy 4)

En este sentido, Gilroy propone pensar la identidad negra a partir del concepto de la diáspora, entendida no como un retorno literal al lugar de origen, o la continuación de una tradición inmutable, sino como el reconocimiento de los paralelos procesos de similitud y diferenciación étnica que constituyen las culturas negras contemporáneas: lo que Gilroy denomina “the *changing same*” (xi). Como veremos en el capítulo que sigue, el pensamiento de Gilroy en torno a la diáspora –quien fue estudiante y colega de Hall en el CCCS– será particularmente importante en la concepción halliana de la identidad caribeña.

Los inicios de una tradición literaria de mujeres caribeñas

A lo largo del siglo XX comienzan a aparecer autoras de origen caribeño –escribiendo tanto dentro como fuera de la región– que constituyen los inicios de una tradición literaria de mujeres en el Caribe anglófono. Aunque esta tradición no constituye un propuesta identitaria unida en torno a un concepto (como es el caso de la negritud o el créolité), me parece que puede ser considerada como movimiento identitario en términos de un conjunto heterogéneo de representaciones literarias que dan voz a las distintas dimensiones de la experiencia femenina antillana. Esto es particularmente evidente en las generaciones de escritoras más recientes, quienes han podido difundir ampliamente sus obras a diversos públicos desde los EEUU, y cuyas protagonistas femeninas ofrecen figuras literarias con las cuales las actuales generaciones de inmigrantes antillanas pueden identificarse. Durante la década de los 30 y 40 escritoras como Jean Rhys (Dominica) y Una Marson (Jamaica) exploraron la experiencia de la alienación de la mujer antillana radicada en la metrópolis producto de su doble marginalidad en calidad de mujer y sujeto colonial periférico (en el caso de Marson, se podría hablar de una triple marginalidad debido al color de su piel). Durante este mismo período, y desde Jamaica, Louise Bennett comenzó a desarrollar un importante repertorio literario y teatral inspirado en las tradiciones populares jamaicanas,

escribiendo en *patois*, el creole jamaicano. También cabe señalar la producción literaria de Paule Marshall, nacida en Nueva York de padres de Barbados, quien escribió numerosas novelas en torno a sujetas afro-caribeñas situadas en diferentes partes de Norteamérica y las Antillas que fueron inspiradas, en gran medida, en los relatos de su madre sobre su isla natal. Tal como en el caso de Marshall, la inmigración a los EEUU y el contacto con la tradición literaria de mujeres afroamericanas aparece como un importante hito en el desarrollo de la voz literaria de mujeres de origen caribeño, quienes no habían encontrado referentes en la tradición caribeña (masculina). En este sentido, es importante destacar las obras de Jamaica Kincaid (Antigua), Edwidge Danticat (Haití) y Michelle Cliff, quienes a partir de los 80 desarrollaron sus carreras literarias desde los EEUU y en relación a la autoría literaria de escritoras afroamericanas como Toni Morrison y Alice Walker. Como señala Lucía Stecher, estas escritoras, al igual que un conjunto de escritoras provenientes del Caribe hispánico, emplearon la ficción para recrear el universo cultural de su lugar de origen, generando así importantes diálogos sobre los procesos de construcción identitaria de las mujeres caribeñas desde la diáspora.

CAPÍTULO SEGUNDO: NEGOCIANDO IDENTIDADES EN LA DIÁSPORA: LA IDENTIDAD CULTURAL DEL CARIBE SEGÚN STUART HALL

2.1 Introducción

Mi interés por la forma en que Stuart Hall conceptualiza la identidad cultural del Caribe surge a raíz de una faceta menos conocida —y por ende, menos estudiada— de su obra: un conjunto de textos publicados a partir de los 90s que focalizan específicamente en la identidad antillana y su diáspora. Se trata de un dossier de numerosas publicaciones, entre ellas capítulos de libros: “Cultural Identity and Diaspora” (1990), “Subjects in History: Making Diasporic Identities” (1998) y “Pensando en diáspora: en casa, desde el extranjero⁶” (2003); entrevistas “Stuart Hall: The Formation of a Diasporic Intellectual” (1996); y discursos presentados en conferencias “Negotiating Caribbean Identities” (1995) y “Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life” (2007). Ciertamente estos textos no marcan el inicio de la presencia del Caribe en la obra de Hall, puesto que está presente en textos como “Black Britons” (1970), un ensayo sobre inmigrantes de las ex colonias en Inglaterra, así como en “Pluralismo, raza y clase en la sociedad caribe”, un artículo publicado en 1978 por el UNESCO. No obstante, los textos que Hall escribe a partir de los 90 marcan una nueva tendencia en su obra, pues se trata de la primera vez en que le concede al Caribe un espacio prioritario y central en su quehacer intelectual. Estos ensayos también se diferencian del estilo indirecto y distante que caracteriza los textos anteriores sobre el Caribe, al emplear un tono marcadamente personal que le permite al autor ejemplificar los procesos de configuración identitaria en el Caribe mediante referencias autobiográficas, particularmente en relación a las tensiones al interior de su entorno familiar. De esta forma, el uso del ‘yo’ personal constituye un elemento principal de la aproximación de Hall a la identidad cultural del Caribe, lo cual nos permite leer estos textos no solo como artículos académicos, sino también como narrativas personales.

El recurso a la subjetividad, empero, no circunscribe la conceptualización de Hall de la identidad cultural del Caribe al plano subjetivo o ateórico. Por el contrario, Hall emplea referencias autobiográficas precisamente para crear un puente entre el debate contemporáneo sobre las teorías de la identidad revisadas en el Capítulo Primero y las experiencias reales de los caribeños y su diáspora. El hecho de que Hall mezcle la teoría con la autobiografía; el ensayo académico con la narrativa personal; y la objetividad con la subjetividad— es indicativo de la importancia de su experiencia personal en su concepción teórica de la identidad en general, y la identidad cultural caribeña en particular. Así, Hall emplea el recurso a la autobiografía para ejemplificar las claves teóricas que constituyen su aproximación a la identidad cultural del Caribe —la diferencia, la hibridez, el posicionamiento, la negociación, entre otras—, al mismo tiempo que le permite teorizar conceptualmente

⁶ Solo tuve acceso a la traducción de este ensayo al español, y desconozco su título original en inglés.

sobre la identidad *desde* el Caribe, afirmando que los procesos de negociación identitaria de la región proporcionan: “a tiny but important message for the world about how to negotiate identity” (NCI 4).

Para examinar la relación entre la autobiografía de Hall y su concepción de la identidad cultural del Caribe, este capítulo se organizará en dos secciones. La primera parte traza la emergencia simultánea de la voz subjetiva y la temática del Caribe en la obra escrita de Hall. Para ello, analiza los principales tropos de la narrativa personal elaborada por Hall en la entrevista con Kuan-Hsing Chen en relación a la emergencia del tema del Caribe en su obra académica. La segunda sección ofrecerá una lectura de los distintos modelos que Hall emplea para abordar la problemática de la identidad cultural del Caribe en relación a su biografía. En este sentido, destaca la forma en que Hall recurre a referencias personales para ejemplificar los distintos elementos de su propuesta en torno a la conformación de identidades en el Caribe.

2.2 Narrativas de formación: el surgimiento del campo autobiográfico en la escritura de Hall

Una de las problemáticas principales abordadas por Grant Farred en su artículo “You can go home again, you just can’t stay: Stuart Hall and the Caribbean Diaspora” (1996), tiene que ver con la aparición tardía de elementos autobiográficos en la escritura de Hall. Plantea que la omisión pública de su historia personal durante el grueso de su carrera responde a un encubrimiento de su doloso pasado familiar en Jamaica, lo cual explica por qué no se refiere a su experiencia personal hasta finales de los 80, cuando ya está en la última etapa de su carrera (4). De este modo, la referencia a su experiencia personal está ausente hasta la publicación de “Minimal Selves” en 1988, artículo en el cual el autor hace una breve mención a su propia decisión de emigrar a Inglaterra: “I am here because it’s where my family is not. I really came here to get away from my mother” (citado en Farred 4). Aunque la referencia es breve, es significativa en la medida en que da inicio a dos nuevas tendencias en la obra intelectual de Hall: por una parte, su incursión en los debates sobre las identidades a raíz de su preocupación por el giro conservador y anti-inmigrante en la política inglesa que promovía una versión cerrada y excluyente de la nacionalidad británica, y por otra, el inicio de un período en el cual Hall comienza a escribir en forma sistemática sobre la identidad caribeña y su diáspora. En este sentido, la convergencia en la obra halliana sobre la identidad y el Caribe permiten a Hall pensar, y luego escribir, sobre su propia configuración identitaria en relación al Caribe, marcando el inicio de lo que Farred considera un “highly politicized autobiographical process” a través del cual “he [Hall] publicly (re)engages his relationship to Jamaica” (Farred 4):

Insistently personal, pseudo-Freudian, and quasi-confessional, the 1988 essay set the terms for this period of Hall’s life: Hall the public intellectual and the private (post) colonial were in dialogue about the personal consequences of the Caribbean’s caste, color, and class system. The repressed private self found rare and liberating voice in public forums unaccustomed to this type of Hallian discourse (Farred 4).

Según Farred, este proceso autobiográfico llegaría a su culminación en la entrevista realizada al autor por Kuan-Hsing Chen, donde Hall hace pública por primera vez su historia

personal, abordando su infancia y adolescencia en Jamaica, su emigración a Inglaterra y su posterior trabajo en torno a los estudios culturales en la *University of Birmingham*. Aunque el artículo de Farred se publicó relativamente temprano en el período de escritura autobiográfica de Hall (razón por la cual no contempla los numerosos ensayos publicados después de 1996 que incorporan referencias personales) me parece que su afirmación respecto a la “culminación” aún sigue vigente, pues sigue siendo el texto más autobiográfico de Hall en términos narrativos.

En la entrevista con Chen —realizada en 1992 y publicada en 1996 bajo el título “The Formation of a Diasporic Intellectual”— Hall produce lo más cercano a lo que se podría considerar una autobiografía, en cuanto construye una narrativa que atraviesa desde su nacimiento (“Yo nací en Jamaica” es la frase introductoria de Hall) hasta su trabajo actual en ese tiempo en la *Open University*. En este sentido, la envergadura de la entrevista permite a Hall reflexionar sobre las múltiples etapas que constituyen su vida, abarcando desde su infancia en las Indias Occidentales, hasta su emigración y posterior radicación en Inglaterra. No obstante, uno de los aspectos que más llama la atención en este texto es el énfasis que Hall concede a un período particular en su vida: su infancia y adolescencia en Jamaica. Al volver una y otra vez sobre esta etapa de su vida, Hall parece especialmente interesado en exponer, ya en forma pública, su propia construcción subjetiva como sujeto negro al interior de una familia profundamente ligada a los valores culturales del colonialismo británico. De este modo, Hall construye lo que se puede considerar una narrativa de formación cuyo eje principal es la dolorosa y conflictiva conformación de su identidad en un medio familiar identificado con el poder colonial.

Para ilustrar la centralidad del tropo familiar en la narrativa de Hall, es conveniente hacer una breve mención a la otra autora estudiada en esta tesis, Michelle Cliff, a fin de señalar la forma en que ambos escritores sitúan la conformación de identidades de sujetos adolescentes caribeños en el ámbito familiar. Como veremos en el capítulo siguiente, las dos primeras novelas de Cliff giran en torno a la familia de Clare Savage y las tensiones raciales y culturales al interior de ésta. El padre de Clare, Boy Savage, es de tez clara y se identifica con la cultura colonial, resaltando la grandeza de la educación británica, la superioridad de los anglosajones, y sobre todo, su propio linaje blanco como descendiente de Judge Savage, un plantador inglés. Dado que Clarees fenotípicamente más parecida a él —ella es la hija más clara— Boy espera que ella asuma la misma identificación cultural. La madre de Clare, Kitty, en cambio, es morena y se identifica con la cultura negra jamaicana, particularmente los saberes de las mujeres negras. Sin embargo, a diferencia de Boy, quien declara en forma vocífera su adhesión a la cultura colonial y blanca, Kitty es más silenciosa sobre su propia identificación negra, generando confusión para Clare, quien no entiende por qué su madre aparece distante e indiferente hacia ella. De este modo, la primera novela de Cliff, *Abeng*, relata el papel dominante que Boy desempeña en la conflictiva construcción identitaria de Clare durante su adolescencia, mientras que *No Telephone to Heaven* aborda los procesos de ruptura, búsqueda y re-definición identitaria cuando Clare finalmente rechaza la identidad racial y de género impuesta por su padre a fin de reconstruirse en la imagen de su madre.

Al igual que las narrativas de Cliff, la familia en el contexto colonial constituye el eje principal de la narrativa personal que Hall produce en la entrevista con Chen. El relato de su adolescencia en Jamaica gira en torno a su conflictiva relación con sus padres en general, y su madre en particular, quienes simpatizaba con el poder blanco colonial a pesar de la herencia racial mixta de su familia. Criada en una pequeña plantación cerca de Kingston, la madre de Hall provenía de la clase media “más clara” que se identificaba con la cultura

colonial: ella “miraba hacia Inglaterra” (FDI 96) y se creía “prácticamente inglesa” (FDI 97). El padre de Hall provenía de la clase media baja “de color”, pero al igual que su esposa, adhería a los valores culturales blancos, aspirando a ser aceptado como uno más por sus compañeros ingleses y norteamericanos en el *United Fruit Company*. Ambos padres “se oponían a la cultura mayoritaria de los jamaquinos negros y pobres...y se identificaban con los colonizadores” (FDI 96). En este contexto, resulta interesante notar que la madre de Hall figura como el padre dominante en su narrativa, cuya crianza en una plantación se vincula metafóricamente con su papel al interior de la familia: “Creció en una hermosa casa construida en una colina, dominando la pequeña propiedad en la que vivía la familia”. Tal como su casa “dominaba la propiedad”, la madre de Hall dominaba a sus hijos aún más que el padre, invirtiendo así los papeles de género: “Mi madre era una persona muy dominante. Mi relación con ella fue íntima y antagónica. Yo odiaba lo que significaba, lo que trataba de representar para mí” (FDI 102). Como veremos a continuación, la disyunción entre madre e hijo aparecerá una y otra vez en los ensayos tardíos de Hall, constituyendo uno de los trops autobiográficos más recurrentes en éstos.

Para Hall, quien era el hijo más oscuro de los tres hermanos, la reproducción de valores discriminatorios por parte de su madre implicaba la alienación al interior del medio familiar. En broma, en su familia le llamaban el pequeño *coolie*—término empleado en Jamaica para referirse a inmigrantes de la India y sus descendientes de clase baja—, pues era “impensable” que les hubiera nacido un niño negro. Por ello, Hall se alejó de su familia emocionalmente, construyendo su identidad a partir de la diferencia: “Mi formación y mi identidad fueron el resultado de una especie de rechazo de los modelos dominantes, personales y culturales, que se me ofrecían” (FDI 97-98). Distanciándose de la nostalgia de su madre por “el antiguo mundo de las plantaciones” y las aspiraciones arribistas de su padre por pertenecer al mundo blanco, relata que se interesó en la política anticolonialista y se identificó con el incipiente movimiento independentista jamaquino.

Este proceso de diferenciación identitaria llegaría a su auge en un episodio que marcaría la historia personal de Hall: cuando tenía unos dieciséis o diecisiete años, los padres de Hall prohibieron a su hermana mantener una relación con un estudiante de medicina proveniente de Barbados, lo cual gatilló “la rebeldía” absoluta de Hall contra sus padres:

[El novio] era de clase media, pero negro, y mis padres no permitieron que la relación continuase. Hubo una tremenda bronca familiar y a consecuencia de ella mi hermana tuvo una depresión...Fue una experiencia muy traumática, porque en aquella época en Jamaica había poca o ninguna posibilidad de recibir atención psiquiátrica. Mi hermana recibió una serie de tratamientos de los que nunca se recuperó totalmente. Después de aquello, nunca se fue de la casa...Fue una tragedia absoluta...esto hizo que cristalizaran mis sentimientos sobre el lugar al que mi familia quería que perteneciese. No iba a quedarme en él. No iba a dejar que me destruyeran. Tenía que irme. Nunca volvería, porque si volvía me destruiría...No quiero ser el que ellos quieren que sea, pero tampoco sé cómo ser otra persona...Todo este contexto explica que terminase emigrando...Tomé la decisión de emigrar para salvarme. (FDI100-102)

Este incidente abre el segundo eje de su historia personal: la emigración, el auto-exilio y el desarrollo de una conciencia afro-caribeña. En este sentido, es interesante pensar la narrativa de Hall en términos de la tradición literaria caribeña del exilio, caracterizada por el (re)descubrimiento de la antillanidad al ser interpelados como *West Indians* en la metrópolis

(Ver Stecher 143). Considérese la reflexión de Hall sobre su proceso de re-configuración identitaria durante los primeros años en Oxford, a donde había llegado en 1951 con una beca académica:

Hasta 1954, comulgué totalmente con las ideas políticas de los expatriados de las Indias occidentales. La mayor parte de mis amigos eran expatriados caribeños, que a su vuelta desempeñarían un papel en Jamaica, Trinidad, Barbados, Guyana. Nos apasionaba la cuestión colonial. Cuando los franceses fueron expulsados de Indochina, lo celebramos con una cena multitudinaria. Por primera vez, descubrimos que nuestra tierra natal eran las “Indias occidentales”. Por primera vez conocimos a estudiantes africanos. Al producirse la independencia y llegar la época postcolonial, soñamos con una federación caribeña, que englobaría a todos los países de la zona en una entidad superior. Si eso hubiera sucedido, yo hubiese regresado al Caribe. (FDI106)

Esta cita, además, hace referencia a lo que se podría considerar el tercer eje de su narrativa: la cuestión del retorno. Aunque aquí Hall reduce su decisión de quedarse en Inglaterra al fracaso de la Federación de las Indias Occidentales en 1962, en otras partes del texto sugiere la incidencia de razones personales: la continuación del conflicto con sus padres, quienes no aceptaban las identidades que Hall había asumido en Inglaterra; su involucramiento en la Nueva Izquierda y la política británica; y por último, su casamiento con una mujer inglesa, Catherine Hall. En este contexto, no es de extrañar que Hall decidiera radicarse en Inglaterra –lugar donde había establecido nuevas relaciones personales y académicas que le permitieron proyectarse emocional y profesionalmente— en vez de volver a la conflictiva situación familiar en Jamaica. Como sostiene Farred:

Over the last 45 years, Hall has visited Jamaica several times, but a permanent return has been impossible since 1951. He may have left only subconsciously knowing that he had no intention of going back, but it is a decision that he has never seriously considered. In truth, by departing from Jamaica, Hall did not so much leave a home as he did a “country of origin”. Hall has proclaimed himself a member of the initial diasporic generation; his life has been about transforming the impossibility of return into the process of making a home in the metropolis... Without a psychic “home” (a safe and unviolated space) in the Caribbean, he has turned his attention to securing such a locale (no matter how embattled) within the metropolis itself. Unable to go home, Hall has struggled to make a home. (FDI6 cursivas mías)

En este contexto, es interesante leer la narrativa de Hall y los ensayos posteriores sobre el Caribe en términos de un *retorno simbólico*, en donde el autor comienza a escribir sobre el Caribe desde una perspectiva personal para re-pensar su relación con el lugar de origen: “En cierto sentido, ahora puedo escribir sobre ello porque me encuentro al final de un largo viaje... Realmente, me había llevado mucho tiempo poder escribir de este modo de lo personal. Antes sólo era capaz de escribir de ello analíticamente. En este sentido, *había tardado cincuenta años en llegar a casa*” (FDI 102 cursivas mías). Según relata Hall, su retorno simbólico se hace posible solo tras dos eventos: por un lado, el fallecimiento de sus padres –el cual permitió a Hall “entablar una nueva relación con la Jamaica de los setenta” (FDI 103)— y por el otro, la consolidación de una comunidad caribeña negra en Inglaterra, cuyas luchas por hacerse un espacio en la metrópolis proporcionaron a Hall una plataforma desde la cual pensar en su propia trayectoria de desplazamiento desde y hacia el Caribe:

when in mid 1950s after the Empire Windrush and the beginning of mass migration to England from the Caribbean, I met black Caribbean men and women looking for work and a place to live in the grey, wet and inhospitable London streets –one more turn in the story of the Middle Passage and a critical moment in the formation of another displaced black diaspora— I resolved to go back, to read, read about, try to understand and to make a part of me the culture which had made me and from which I could never –and no longer wished— to escape. (E 273-4)

Así, el encuentro de Hall con la diáspora caribeña en la metrópolis gatilla no solo su interés académico en la región (“I resolved to go back, to read...to try to understand”) sino también su propia relación con ella (“to make a part of me the culture which had made me”). De este modo, la autobiografía de Hall comienza a adquirir una importancia en su escritura en la medida en que le permite acercarse al Caribe, tanto en términos académicos como personales. La convergencia entre lo personal y lo académico llegará a caracterizar los artículos que Hall escribe a partir de los 90 acerca de la identidad cultural del Caribe, en los cuales emplea fragmentos de su historia personal para ejemplificar distintos aspectos de los procesos de construcción identitaria en el Caribe. Considérese, por ejemplo, el tono profundamente personal en la introducción del artículo “Cultural Identity and Diaspora”:

I was born into and spent my childhood and adolescence in a lower-middle-class family in Jamaica. I have lived all my adult life in England in the shadow of the black diaspora –‘in the belly of the beast’. I write against the background of a lifetime’s work in cultural studies. If the paper seems preoccupied with the diaspora experience and its narratives of displacement, it is worth remembering that all discourse is ‘placed’, and the heart has its reasons. (222-3 cursivas mías).

En este sentido, y como veremos en la sección que sigue, la referencia autobiográfica constituye uno de los ejes centrales de la aproximación halliana a la problemática de la identidad cultural en el Caribe.

2.3 Una visión articulada: Tres modelos para pensar la identidad caribeña

Desde los 90 en adelante, la problemática de la identidad caribeña y la de su diáspora se convierte en uno de los temas centrales de la escritura de Hall. Uno de los aspectos que más llama la atención de la escritura halliana sobre esta temática es que no ofrece una sola propuesta sino un conjunto de aproximaciones multifacéticas que permiten pensar en la identidad caribeña desde diferentes ángulos. Una primera aproximación se basa en eleje unidad/diversidad y propone que las identidades en el Caribe se articulan en torno a dos vectores: el de la similitud/continuidad y el de la diferencia/ruptura. Esta aproximación se desarrolla principalmente en el ensayo “Cultural Identity and Diaspora” pero también se encuentra presente en “Negotiating Caribbean Identities,” donde se refuerza la idea de la heterogeneidad cultural del Caribe. Al mismo tiempo, “Cultural Identity and Diaspora” propone una segunda aproximación, la que visualiza la cultura caribeña a través de tres presencias culturales: la africana, europea y americana. Y una tercera aproximación, elaborada principalmente en “Negotiating Caribbean Identities”, propone acercarse a la temática mediante los principales procesos histórico-sociales que han

moldeado la formación cultural en la región: las prácticas de preservación y traducción cultural empleadas por las poblaciones esclavas para retener su tradiciones y costumbres; la emergencia de movimientos artísticos e intelectuales que ‘re-descubrieron’ la herencia africana a principios del siglo XX; y la revolución cultural liderada por los rastafari durante la década de los 60 que posibilitaría la adhesión popular y masiva a identidades negras y afro-caribeñas por primera vez. Tomando en consideración esta forma articulada de aproximarse a la identidad caribeña, la propuesta de Hall es significativa precisamente porque se resiste encajarse en un modelo u otro, sugiriendo así que no hay una sola forma de pensar en la identidad antillana. Pero lo que me parece aún más significativo de la visión articulada de Hall es la forma en que sutura diferentes elementos del pensamiento caribeño generalmente considerados antagónicos, combinando por ejemplo, aspectos de la negritud cesaireana con la créolité, o valorando el aporte de los Rastafari al mismo tiempo que rechaza la idea del retorno a África. En este sentido, a mi juicio, el aporte más importante de Hall al debate sobre la identidad caribeña no se encuentra en la producción de una nueva propuesta identitaria en sí, sino más bien en su capacidad para articular y combinar distintas corrientes del pensamiento antillano anteriormente consideradas antagónicas o contradictorias.

En gran medida, el punto de sutura entre las diferentes aproximaciones que propone Hall se encuentra en su concepción de la diáspora, idea que subyace una gran parte de su pensamiento tardío, y por ello mismo inextricablemente vinculada a su concepción de la identidad caribeña. Abogando por una visión anti-esencialista de la diáspora, Hall concuerda con los cuestionamientos que se han hecho a los modelos tradicionales de la diáspora basados en una visión cerrada y excluyente de la tierra ancestral, condenando así el desplazamiento del pueblo palestino frente al retorno judío a “su tierra”, como también la limpieza étnica ocurrida en Serbia y Kosovo—ambos ejemplos en los cuales el discurso del retorno acaba en la guerra y la muerte. Es por ello, señala Hall, que el debate sobre la diáspora no es reducible al mero plano teórico, pues en definitiva se trata de conflictos políticos y culturales existentes hoy en día cuyas consecuencias son la violencia y el odio.

I use this term here metaphorically, not literally: diaspora does not refer us to those scattered tribes whose identity can only be secured in relation to some sacred homeland to which they must at all costs return, even if this means pushing other people into the sea. This is the old, the imperialising, the hegemonising, form of ‘ethnicity’. We have seen the fate of the people of Palestine at the hands of this backward-looking conception of diaspora – and the complicity of the West with it. The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‘identity’ which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. (Cl&D, 235 cursivas originales)

En el Caribe, la metáfora de la diáspora expresada en el mito del retorno ha desempeñado un papel central en el imaginario de los esclavos y sus descendientes. Para los pueblos africanos que fueron arrancados violentamente de sus hogares, transportados en forma brutal por el *Middle Passage*, y luego forzados a trabajar en las plantaciones, la historia del Éxodo en el Antiguo Testamento representaba una analogía potente para articular sus experiencias de desarraigo, cautiverio, trabajo forzado, así como la esperanza por la libertad y el retorno a la tierra natal. “Esta [el relato de Éxodo] es la fuente primordial de esa gran narrativa de libertad, esperanza y redención del Nuevo Mundo, repetida una y otra vez a lo largo de la esclavitud: el Éxodo y el viaje hacia la libertad. Esta analogía ha ofrecido a cada discurso emancipatorio de los negros del Nuevo Mundo su *metáfora maestra*” (PD 480 cursivas originales). La “metáfora maestra” del retorno a África también se mantendría

viva en los discursos post-emancipatorios del siglo XX, encontrando diferentes énfasis, por ejemplo, en los discursos de Marcus Garvey y la espiritualidad de los rastafari. Hall afirma que también se encuentra presente en la negritud de Aimé Césaire y Leopold Senghor, cuyo re-descubrimiento y recuperación del sustrato africano –hasta entonces silenciado por la ideología colonial— adquiriría un lugar crucial en las nuevas concepciones del sujeto negro. Para Hall, estos y otros movimientos artísticos desempeñan un papel innegable en la construcción del sujeto afro-caribeño:

Crucially, such images offer a way of imposing an imaginary coherence on the experience of dispersal and fragmentation, which is the history of all enforced diasporas. They do this by representing or ‘figuring’ Africa as the mother of these different civilizations....Africa is the name of the missing term, the great aporia, which lies at the centre of our cultural identity and gives it a meaning which, until recently, it lacked. No one who looks at these textual images now, in the light of the history of transportation, slavery and migration, can fail to understand how the rift of separation, the ‘loss of identity’, which has been integral to the Caribbean experience only begins to be healed when these forgotten connections are once more set in place. Such texts restore an imaginary fullness or plenitude, to set against the broken rubric of our past. (CI&D 224-5)

Sin embargo, al mismo tiempo Hall advierte que esta concepción de la identidad caribeña es susceptible a los mismos posicionamientos excluyentes ejemplificados en el conflicto entre Israel y Palestina, y los serbios y los musulmanes. Esto porque apela a una visión esencializada de la identidad que termina excluyendo las otras influencias culturales presentes en el Caribe –indígena, asiática, árabe, europea, entre otras—, convirtiendo a ‘lo africano’ en el núcleo central obligatorio de la identidad antillana. A su vez, desconoce las enormes diferencias culturales entre los esclavos, quienes provenían de distintos pueblos y sociedades y hablaban diferentes idiomas. Para Hall, la idea de ‘Africa’ y ‘el africano’ son construidos en el contexto de la empresa colonial en el Nuevo Mundo, donde distintos grupos provenientes del continente africano se encuentran por primera vez unificados en calidad de esclavos. De este modo, ‘lo africano’ no es una condición o característica inherente sino una construcción social producto de la esclavitud y el colonialismo moderno. Por ello, afirma Hall, no es posible hablar de un retorno literal a la madre tierra de ‘África’, puesto que se trata de una construcción ahistórica e imaginaria de un lugar que ha sido profundamente “intervenido por la historia”:

Africa has moved on...Africa is not waiting there in the fifteenth century or seventeenth century, waiting for you to roll back across the Atlantic and rediscover its tribal purity, waiting there in its prelogical mentality, waiting to be awoken from inside by its returning sons and daughters. It is grappling with the problems of Aids and underdevelopment and mounting debt. It is trying to feed its people, it is trying to understand what democracy means against the background of a colonial regime which ruptured and broke and recut and reorganized peoples and tribes and societies in a horrendous shake-up of their entire cognitive and social world...There is no fifteenth century Mother waiting there to succor her children.(NCI 11-12)

En este sentido, la importancia de la idea de la diáspora no se encuentra en “el presunto retorno a las raíces sino en una aceptación de nuestros derroteros” (Quien necesita identidad 18); es decir, la forma en que ‘África’ fue traducida, re-creada, re-formulada, re-significada en la trayectoria desde un lado del Atlántico al otro en las plantaciones, las luchas

por la emancipación y los movimientos independentistas, y hoy en día en las principales ciudades metropolitanas donde residen millones de caribeños. Se trata de procesos de re-configuración en contextos de choque cultural, en donde las distintas culturas “became subject at once to complex processes of assimilation, translation, adaptation, resistance, reselection, and so on... they became in a deep sense diasporic societies. For wherever one finds diasporas, one always finds precisely those complicated processes of negotiation and transculturation which characterize Caribbean culture” (NCI 7).

Para Hall, esta concepción de la diáspora tiene un doble sentido en el Caribe, entendido como un lugar en donde las sociedades han sido dos veces diaporizadas. La primera diáspora se refiere a los procesos de exterminio y re-poblamiento de las islas en el contexto de la conquista y colonización europea. A diferencia de otras partes de las Américas, los habitantes originarios de la zona caribeña fueron diezmados casi en su totalidad tras la llegada de los europeos. A raíz de ello, los colonos comenzaron a importar esclavos y sirvientes de África y Asia, respectivamente, para suplir la demanda de mano de obra a causa de la muerte masiva de las poblaciones aborígenes. En este contexto histórico, las primeras sociedades caribeñas se construyen a partir de la inmigración (la mayor parte forzada) de personas provenientes de otras partes. Es por ello, sostiene Hall, que es imposible hablar de la identidad caribeña en términos esencialistas dado que nadie es originalmente de allí, con la excepción de los pocos descendientes de los pueblos originarios. Lo que interesa a Hall de esta primera diáspora son los procesos de transculturación en las zonas de contacto antillanas: la transferencia de prácticas culturales en relaciones asimétricas de poder entre el colonizador y el colonizado, es decir, de qué forma los grupos subalternos se apropian, traducen, transforman y re-significan las culturas metropolitanas, así como de qué forma las culturas metropolitanas son transformadas al entrar en contacto con los pueblos colonizados. De este modo, las sociedades caribeñas son producto de sincretismo entre las culturas europeas, africanas, asiáticas, árabes, entre otras.

La segunda diáspora se sitúa en el siglo XX, y en contraste con la primera, remite a la emigración de la población caribeña hacia las distintas metrópolis: Londres, París y los Estados Unidos. En este sentido, mientras que la primera diáspora señala el movimiento desde Europa (metrópolis) o África, Asia e India (periferia colonial) hacia el Caribe (otra periferia colonial), la segunda se refiere al movimiento hacia los centros imperiales: hacia la metrópolis colonial en el caso de Inglaterra y Francia, o hacia el emergente centro neocolonial de los Estados Unidos. Inaugurada simbólicamente con la llegada de *Empire Windrush* a Inglaterra en 1948, esta ola migratoria es constituida principalmente por trabajadores atraídos por oportunidades laborales en la reconstrucción de las ciudades inglesas tras la Segunda Guerra Mundial, y quienes, como señala Hall en sus memorias, luchan duramente contra la discriminación social, económica y racial para establecerse en un lugar donde no siempre son bienvenidos. En estas circunstancias, muchos inmigrantes sienten la necesidad de recrear el “hogar” fuera del hogar, reproduciendo las tradiciones asociadas a su particular isla de origen, ya sea Jamaica, Barbados, Trinidad, etc. en el territorio adoptado. Al mismo tiempo, sin embargo, la experiencia de emigración puede generar una nueva sensación de pertenencia regional al ser interpelados por primera vez como *West Indians*: “En la situación de la diáspora las identidades se multiplican. Al lado de la conexión asociativa con una isla ‘hogar’ en particular, hay otras fuerzas centrípetas: por ejemplo la ‘antillanidad’ (*West-Indian-ness*) que comparten otros emigrantes de las *West Indies*” (PD 478). A esto hay que agregar la influencia de las culturas metropolitanas en las formas y prácticas culturales de los inmigrantes, particularmente en las segundas y terceras generaciones, las cuales pueden producir nuevas formas de ser “antillano”o

“jamaiquino”, así como “británico” o “negro” que difieren de las de sus padres y abuelos. De este modo, la diáspora siempre implica complejos procesos de negociación identitaria entre múltiples referentes culturales que adquieren mayor o menor importancia en diferentes momentos, y que siempre están sujetos a la apropiación y re-significación. En este marco conceptual de la diáspora, Hall propone los tres modelos o aproximaciones para pensar sobre la problemática de la identidad cultural del Caribe, los cuales serán examinados a continuación.

La identidad caribeña en términos de la ruptura y la continuidad

En los últimos años, el debate en torno a la unidad o diversidad de Caribe, ha constituido una parte central de los estudios caribeños. Por un lado, las líneas de pensamiento tendientes hacia la unidad destacan aquellas experiencias compartidas o comunes que han marcado la historia caribeña (conquista y colonización europea prolongada; exterminio de la población indígena; instalación de la economía de plantación y la concomitante trata de esclavos; esclavitud africana; e inmigración de trabajadores de origen asiático), que permiten hablar, por ejemplo, de una comunidad cultural caribeña unida en torno a varias prácticas culturales como la música y el baile (Ver Benítez Rojo 3-4). Por otro lado, la línea de la diversidad trae al primer plano la heterogeneidad de la región, haciendo referencia a las profundas diferencias económicas, políticas, lingüísticas y culturales producto de los diferentes modos de colonización empleados por los poderes europeos (entre ellos español, francés, inglés, holandés y estadounidense) en determinadas etapas históricas. Con respecto a este debate, Hall propone que las identidades del Caribe se conforman en relación a ambos ejes, visualizando así la configuración identitaria del Caribe en relación a dos vectores —el de la similitud/continuidad y el de la diferencia/ruptura— que se relacionan entre sí en forma dialógica. De esta forma, las identidades se articulan simultáneamente con ambos vectores en continuos procesos de negociación. El eje de la similitud y la continuidad refiere a la experiencia común del desarraigo, transporte y asentamiento vivido por los esclavos de origen africano, y luego por los sirvientes de origen asiático. Al mismo tiempo, no obstante, la experiencia común del desarraigo también remite al eje de la diferencia y la ruptura, en cuanto la experiencia de la migración, el trabajo forzado y la adaptación es el producto de profundas discontinuidades entre el lugar de origen y el Nuevo Mundo. El eje de la diferencia también remite a la heterogeneidad entre los esclavos de origen africano, quienes provenían de diferentes comunidades, hablaban diferentes idiomas y creían en diferentes dioses. “The paradox is that it was the uprooting of slavery and transportation and the insertion into the plantation economy (as well as the symbolic economy) of the Western world that ‘unified’ these peoples across their differences, in the same moment as it cut them off from direct access to their past” (CI&D 27). Para Hall, esta relación dialógica entre la continuidad y la ruptura es lo que permite comprender la profunda diversidad del Caribe contemporáneo, en donde las diferencias no son meramente climáticas o geográficas sino históricas, étnicas y culturales producto de los distintos patrones de migración, colonización y descolonización.

there are several Caribbean islands, large ones, in which blacks are nowhere near a majority of the population. There are now two important ex-British Caribbean societies where Indians are in a majority. In Cuba, what you are struck by first of all is the long persistence of white Hispanic settlement and then of the mestizo population, only later of the black population. Haiti, which is in some ways the symbolic land of black culture, where one feels closer to the African

inheritance than anywhere else, has a history in which the mulattos have played an absolutely vital and key historical role. Martinique is a bewildering place, it is in my experience more French than Paris, just slightly darker. The Dominican Republic is a place where it is possible to feel closer to Spain and the Caribbean tradition of Latin American than anywhere else I have been in the Caribbean. (NCI 6)

En esta misma línea descriptiva, Hall escribe que las islas colonizadas por Inglaterra se convirtieron en un “melting pot” de diversidad étnica, cultural y racial, donde convergen elementos africanos, españoles, portugueses, chinos, libaneses, cristianos, judíos. “I know –sostiene Hall refiriéndose a su propia historia familiar— because I have a small portion of practically all of them in my own inheritance. My background is African, also I’m told Scottish —of pretty low descent, probably convict—East Indian, Portuguese Jew. I can’t summon up any more but if I searched hard I expect I could find them” (NCI 6). Estas son diferencias que importan, afirma Hall, pues sitúan a las personas del Caribe en posiciones de similitud y diferencia *a su vez*; posiciones que pueden cambiar de acuerdo al punto de vista, y de acuerdo a las relaciones con los centros metropolitanos:

Vis-a-vis the developed West, we are very much the ‘the same’. We belong to the marginal, the underdeveloped, the periphery, the ‘Other’...At the same time, we do not stand in the same relation of the ‘otherness’ to the metropolitan centers. Each has negotiated its economic, political and cultural dependency differently. And this ‘difference’ [] is already inscribed in our cultural identities (CI&D 228).

Tres presencias culturales: Africana, europea y americana

Un segundo modelo que propone Hall se basa en la metáfora de Leopold Senghor y Aimé Césaire sobre las tres presencias culturales que marcan el Caribe: *la Présence Africaine*, *PrésenceEuropéenne* y *PrésenceAméricain*. Hall entiende esta metáfora en términos de la *différance*, es decir, el juego del posicionamiento y re-posicionamiento de las identidades culturales en relación a estas presencias culturales. Por ello, las fronteras entre éstas no son excluyentes sino porosas entre sí, y siempre sincretizadas. La presencia africana es el sitio de lo reprimido, aparentemente silenciado por el colonialismo pero en realidad presente en cada aspecto de las sociedades caribeñas: en las plantaciones, en los idiomas (en particular el creole y el *patois*), en los relatos orales transmitidos de una generación a otra, en las creencias religiosas sincréticas, en la música, las artes, en fin, en todas las prácticas culturales de la región. No obstante, la identificación con estas prácticas no se hace posible hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando un conjunto de acontecimientos históricos –la revolución post-colonial; la lucha por los derechos civiles en los EEUU; el rastafarianismo, entre otros— posibilita el surgimiento de identidades afro-caribeñas. Hall ilustra esto refiriéndose a su propia crianza en Jamaica:

as a child in Kingston, I was surrounded by signs, music and rhythms of this Africa of the diaspora...but although almost everyone around me was some shade of Brown or black, I never heard a single person refer to themselves or others as...having been at some point in the past ‘African’. It was only in the 1970s that this Afro-Caribbean identity became historically available to the great majority of Jamaican people, at home and abroad. In this historic moment, Jamaicans discovered themselves to be ‘black’ – just as, in the same moment, they discovered themselves to be the sons and daughters of ‘slavery’. (CI&D 231)

Para Hall, este retorno imaginario es un necesario componente de las identidades caribeñas: “These symbolic journies [sic] are necessary for us all - and necessarily circular. This is the Africa we must return to - but ‘by another route’: what Africa has become in the New World, what we have made of ‘Africa’: ‘Africa’-as we retell it through politics, memory and desire” (CI&D 232). En este sentido, la re-conexión con África siempre es mediada por la experiencia del Nuevo Mundo; siempre es diferida entre la presencia y la ausencia (Ver CI&D 231).

Hall localiza la presencia europea en las relaciones de poder entre el colonizado y el colonizador, en donde este último, en calidad del dominante, *posiciona* al sujeto colonizado dentro de los sistemas coloniales de representación. En este sentido, y siguiendo a Edward Said, Hall afirma que la presencia europea no solo remite a la colonización en términos materiales sino sobre todo en términos representacionales: “Where Africa was a case of the unspoken, Europe was a case of that which is endlessly speaking – and endlessly speaking us.” (CI&D 232). Al mismo tiempo, empero, el poder de la representación europea no está ajeno al sujeto colonizado, quien mediante la internalización puede contribuir a la reproducción de las representaciones imperiales al identificarse, aunque en forma ambivalente, con el mundo colonizador. Así, la presencia europea corresponde a un conflictivo diálogo entre el poder y la resistencia interior del sujeto colonizado, en donde la pregunta clave, afirma Hall, es cómo “stage this dialogue so that finally, we can place it, without terror or violence, rather than forever being placed by it?” (CI&D 233). En este sentido, la propuesta de Hall no necesariamente rechaza la influencia europea (para él no existe en términos puros sino siempre sincretizados), sino la internalización de la ideología colonial por parte del sujeto colonizado. Frente a esto Hall no propone una respuesta sino una pregunta:

Présence Européenne is almost as complex as the ‘dialogue with Africa...[] the enigma is impossible, thus far, to resolve. It requires the most complex of cultural strategies. Think, for example, of the dialogues with the dominant cinemas and literature of the West –the complex relationship of young black British filmmakers with the ‘avant-gardes’ of Europe and American filmmaking. Who could describe this tense and tortured dialogue as a ‘one way trip’? (CI&D 233-4)

La presencia americana es el espacio de la diáspora; un punto de juntura entre múltiples pueblos y culturas. Una tierra vaciada por los colonizadores, la tierra americana es un espacio en donde colisionan personas de todas partes del globo, donde todos son extraños; un espacio de creolización, asimilación, negociación y sincretismo. Por ello mismo, es un espacio de continuo desplazamiento: el desplazamiento y exterminio de los pueblos originarios; y el desplazamiento de personas de África, Asia y Europa de su lugar de origen hacia el Nuevo Mundo. Representa así “the ways in which Caribbean people have been destined to ‘migrate’: it is the signifier of migration itself- of travelling, voyaging and return as fate, as destiny; of the Antillean as the prototype of the modern or postmodern New World nomad” (CI&D 234). La presencia americana es a su vez un espacio de silencios casi irreconocibles. Hall da el ejemplo del nombre de su isla natal –Jamaica— una palabra arawak que significa tierra de madera y agua, que persistió pese al intento de Colón de bautizar la isla como Santiago. Estas son las huellas de un pasado aún desconocido, aun confinando a los espacios de los museos y a sitios arqueológicos: “part of the barely knowable or unusable ‘past’” (CI&D 235). La presencia americana, por ende, es el inicio de la diáspora, entendida no en términos de una esencia o retorno, sino en el reconocimiento de la diversidad, heterogeneidad e hibridez de las sociedades caribeñas; en el reconocimiento de que lo único ‘esencialmente’ caribeño es su mezcla: “precisely the

mixes of colour, pigmentation, physiognomic type; the ‘blends’ of tastes that is Caribbean cuisine; the aesthetics of the ‘cross-over, of ‘cut –and-mix’ [] which is at the heart and soul of black music” (CI&D 235-6).

Tres procesos: sobrevivencia y asimilación; África y la modernidad; y una revolución cultural

En esta aproximación, Hall destaca tres procesos socio-culturales claves que han marcado los procesos de conformación identitaria en el Caribe: la preservación y la sincretización de prácticas culturales en contextos de colonización y esclavitud; el re-encuentro simbólico con África mediante movimientos artísticos e intelectuales que surgen a principios del siglo XX; y la emergencia de una revolución cultural durante la década de los 60 asociada al rastafarianismo y el surgimiento de identidades afro-caribeñas. Mediante estos, Hall examina los procesos de transculturación, adaptación y el sincretismo cultural en relación a los diferentes períodos históricos en los cuales se desarrollaron las sociedades antillanas. Hall titula el primer proceso “Survival and Assimilation” y refiere a las prácticas de preservación cultural que permitieron a los nuevos pobladores del Caribe –tanto esclavos como colonos— mantener algún nivel de vinculación con su lugar de origen. Para la población esclava, la preservación de prácticas culturales africanas –el baile, la música, el idioma, los cuentos— se erigió como una forma de sobrevivir el profundo trauma de la esclavitud. A menudo escondidas o encubiertas debido a la represión de las autoridades coloniales, estas prácticas representaban la necesaria preservación del “subterranean link” con el “Caribbean that was not recognized, that could not speak, that had no official records, no official account of its own transportation, no official historians” (NCI 7). Nunca fueron prácticas puras ni totalmente autónomas de las culturas dominantes, pero su presencia, aunque ocultada y diferida, constituía un referente crucial para las poblaciones sometidas a la esclavitud. Hall señala que la práctica de preservación cultural también fue empleada por los colonos europeos, quienes, desde la distancia, sentían la necesidad de afirmar su propio “origen” cultural: “people are always more Victorian when they’re taking tea in the Himalayas than when they’re taking tea in Leamington” (NCI 7). Esto es lo que Hall llama el doble aspecto de la preservación, en donde las relaciones asimétricas de poder determinan de qué forma se preservan y se valoran las distintas influencias culturales.

El otro aspecto importante de este primer proceso es la asimilación: el proceso por el cual el sujeto colonizado interioriza la ideología racial y cultural de la sociedad colonizadora. En el Caribe, esto produce la sensación de que la gente siempre está intentando ser alguien que no es, ilustrado, según Hall, en la forma en que su madre imaginaba su propio linaje familiar:

My mother used to tell me that if she could only get hold of the right records, she would be able to stitch together a kind of genealogy for her household—not one that led to the West Coast of Africa, believe me, but a genealogy which would connect her, she wasn’t quite sure, to the ruling house of the Austro-Hungarian empire or the lairds of Scotland, one way or the other. (NCI 8)

En este sentido, y siguiendo los planteamientos de Frantz Fanon, los efectos del colonialismo son profundamente psicológicos, en cuanto el sujeto colonizado “comes to collude with an objectification of oneself which is a profound misrecognition of one’s own identity” (NCI 8). Para romper estos ciclos de asimilación, se requiere de profundos procesos de re-definición identitaria que implican que los pueblos se independicen en términos políticos y culturales de las sociedades colonizadoras.

El segundo proceso se titula “Africa and Modernity” y se refiere a los procesos de redefinición y recuperación identitaria de los afro-descendientes. Si bien Hall es enfático en que la producción de nuevas identidades no se encuentra en el pasado sino que son construidas en el futuro, a la vez afirma que África no ha dejado de ser un referente para el Caribe y su diáspora. Es tan así que Hall afirma que los movimientos sociales del Caribe del siglo XX han girado, de distintas maneras y con diferentes matices, en torno al redescubrimiento de África: “The diasporas of the New World have been in one way or another incapable of finding a place in modern history without the symbolic return to Africa” (NCI 9). En particular hace hincapié en la negritud de Aimé Césaire, la cual promovió el redescubrimiento de una consciencia afro-caribeña, en conjunto con la valorización de las tradiciones y saberes africanos:

The enormously important work that flowed from his [Césaire’s] involvement in the negritude movement, not only the poems and the poetry and the writing which has come out of that inspiration, of the renegotiation of a Caribbean consciousness with the African past, but also the work which he has inspired in Martinique amongst poets and painters and sculptors, is a profound revelation of how creative this symbolic reconnection has been.(NCI 9)

Al mismo tiempo, Hall señala que Césaire siempre se mantuvo profundamente vinculado a Francia, razón por la cual ha sido criticado por los detractores de la negritud. Prefería escribir en francés en vez de creole, y abogaba por la departamentalización de Martinica en vez de su independencia. Para Hall, sin embargo, las supuestamente contradictorias posiciones asumidas por Césaire ejemplifican las complejas negociaciones identitarias de sujetos diaspóricos, quienes a menudo navegan entre los polos de la asimilación de lo europeo y la preservación de lo africano, sin aterrizar exclusivamente en ninguno. En este sentido, la adhesión de Césaire a Francia siempre fue traducida y mediada por su experiencia caribeña:

The French with which Césaire identifies...is one France and not another, the France of the revolution, the France of liberté, égalité, fraternité, the France that Toussaint L’Overture heard, of course, the France that mobilized and touched the imagination of slaves and others in Haiti before the revolution. (NCI 10)

Para Hall, las complejidades de la identificación de Césaire representan “the only way in which Africa can be relived and rediscovered by New World blacks who are diasporized irrevocably, who cannot go back through the eye of the needle” (NCI 11). Dicho de otro modo, la posición de Césaire que aboga por la reivindicación de lo negro sin negar completamente la influencia cultural metropolitana es representativa de las continuas negociaciones entre los múltiples sistemas de representación que constituyen los procesos de identificación en el Caribe.

El tercer proceso se trata de la “Revolución cultural” de la segunda mitad del siglo XX que permitió el surgimiento de nuevas identidades populares basadas en los aportes culturales de África. En específico, Hall se refiere al rastafarianismo, el movimiento jamaicano que abogó por el retorno a África. Inicialmente toma una posición crítica frente a los planteamientos de este movimiento, pues de acuerdo a su concepción de la diáspora, la idea del retorno al lugar de ‘origen’ no es viable. Pero más allá de los anhelos utópicos del rastafarianismo, es un ejemplo de las formas en las cuales las culturas caribeñas se han apropiado de los simbolismos occidentales para generar sus propias manifestaciones culturales. Hall destaca la manera en que las clases populares caribeñas han tomado, re-interpretado y finalmente re-significado la religión cristiana para construir sus propias

manifestaciones culturales, no para volver a África sino para interactuar con ella con el fin de reconstruir las historias de su pueblo. Así, el rastafarianismo es responsable, en gran medida, de una revolución cultural que representa al Caribe en sus propios términos y en su propio lenguaje. Ha abierto espacios, por ejemplo, para hablar de “cosas importantes” en *patois*. Con respecto a esto, Hall recurre nuevamente a su experiencia personal:

When I left Jamaica in the 1950s it was a society which did not and could not have acknowledged itself to be largely black. When I went back to Jamaica at the end of the sixties and in the early seventies, it was a society even poorer than when I had left, in material terms, but it had passed through the most profound cultural revolution. It had grounded itself where it existed. It was not any longer trying to be something else...the biggest shock for me was listening to the Jamaican radio. I couldn't believe my ears that anybody would be so bold as to speak patois, to read the news in that accent. My entire education, my mother's whole career, had been specifically designed to prevent anybody at all, and me in particular, from reading anything of importance in that language. Of course, you could say all kinds of other things [in patois]...but important things had to be said, goodness knows, in another tongue...that these [creole languages] have become as it were the languages in which important things can be said, in which important aspirations and hopes can be formulated, in which an important grasp of the histories that have been made in these places...that is what I call a cultural revolution. (NCI 12)

Tomando en cuenta estos tres procesos que han marcado la formación de identidades en el Caribe, Hall concluye que las identidades siempre están en procesos de transformación, negociación y re-articulación. Por consiguiente, las identidades del Caribe no se encuentran literalmente en el pasado, sino en lo que las generaciones de ahora hacen con él: “identity is not the rediscovery of them [roots], but what they as cultural resources allow a people to produce. Identity is not in the past to be found, but in the future to be constructed” (NCI 14).

Observaciones finales

Si bien es cierto que los modelos de Hall se basan en la idea de la hibridez y la sincretización cultural, al mismo tiempo es posible detectar en ellos una preocupación especial por el rescate y la afirmación de las identidades afro-caribeñas. Esto es particularmente evidente en el ensayo “Negotiating Caribbean Identity”, donde Hall realiza un elogio al pensamiento y la figura de Aimé Césaire con el fin de reinsertar los aportes de la negritud en los debates contemporáneos en torno a la identidad cultural de la región. A esto se podría agregar que el modelo de las tres presencias culturales (africana, europea y americana) no considera los aportes culturales de la inmigración de la India, del Medio Oriente ni de Asia. Sin embargo, esto no implica que Hall esté interesado en borrar o elidir la importancia de otras culturas presentes en el Caribe, pues él mismo reconoce las limitaciones del modelo de las tres presencias y la falta de mayor investigación sobre el papel de otras culturas en la formación de las sociedades antillanas. En este sentido, me parece que la centralidad de las identidades afro-caribeñas en el discurso halliano responde, en gran medida, a la importancia de los movimientos como la negritud en su propio proceso de re-definición identitaria y su afirmación de una identidad negra frente al rechazo de sus padres.

CAPITULO TERCERO: PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN IDENTITARIA EN LAS NOVELAS DE MICHELLE CLIFF: ABENG Y NO TELEPHONE TO HEAVEN

3.1 Introducción

En gran medida, Michelle Cliff define su carrera intelectual en relación al ámbito literario, publicando ensayos, poemas en prosa y novelas, a menudo de índole personal, que focalizan en la fragmentada identidad del sujeto colonial femenino. Por esta razón, y a diferencia del capítulo anterior, el objetivo de éste no es buscar un modelo teórico de la identidad en el Caribe –como se pudo hacer en relación al pensamiento de Hall— sino más bien indagar en la forma en que se representa la identidad antillana en la caracterización de los personajes principales de la ficción de Cliff. En particular, el análisis se enfocará en Clare Savage, la protagonista de las dos primeras novelas de Cliff –*Abeng* y *No Telephone to Heaven*— quien se basa, en parte, en las experiencias personales de la autora como una creole jamaicana de tez clara. Trazando la trayectoria de Clare desde su adolescencia colonial retratada en *Abeng* a su adultez temprana en *No Telephone to Heaven*, este capítulo analiza los procesos de transformación identitaria de la protagonista en términos de la ruptura con la identidad colonial impuesta por su padre y su re-definición en la imagen de su madre, símbolo de la resistencia negra frente a la dominación blanca.

A diferencia de Hall, quien concluye su carrera escribiendo sobre su experiencia personal en Jamaica, Cliff, al igual de muchas autoras de origen antillano, comienza su trayectoria literaria escribiendo sobre la conflictiva y dolorosa relación con su isla natal. Como señala Aileen Schmidt, para las mujeres, la escritura autobiográfica puede desempeñar un papel importante en la afirmación de la autoría literaria, pues ante la carencia de modelos literarios con los que identificarse y revalidarse, les permite autorizarse a sí mismas: “el acto de escritura se constituye como un proceso de empoderamiento... se autorizan a sí mismas a través de sus narrativas: la apropiación del discurso autobiográfico es asimismo la apropiación de la subjetividad. La narración de sus experiencias deviene en una forma de conocerse a sí mismas, de entenderse y, por tanto, de validarse” (citado en Stecher 216). En este marco podemos situar su primera publicación, “Notes on Speechlessness” (1977), un ensayo que indaga en su experiencia personal como una niña silenciada por la ideología dominante colonial. Declarando su identificación con Victor, el niño salvaje de Aveyron “civilizado” por los ideales ilustrados de un doctor europeo pero que no puede hablar (“Victor became tamed, civilized, but never came to speech”), Cliff emplea la escritura para resistir el silencio impuesto por el colonialismo. “My purpose as a writer of Afro-Caribbean—Indian (Arawak and Carib), African and Europe— ...has been to reject speechlessness, a process which has taken years, and to invent my own peculiar speech, with which to describe my own peculiar self” (CD 40). Al mismo tiempo, Cliff emplea la escritura para explorar aquel lado de su herencia racial y cultural borrada por la

formación colonial, pues al igual que Hall, fue criada en una familia racialmente mixta que aspiraba a blanquearse mediante la identificación con los valores culturales dominantes del poder colonial. De esta forma, la propuesta literaria de Cliff se erige como un proyecto de recuperación y descubrimiento de “what has been lost to me from my darker side” (citado en Toland-Dix 38), así como la reclamación de la voz mediante el retorno al lugar de origen: “a movement back, to homeland and identity” (CD 45). Se trata, no obstante, de un retorno simbólico y textual pues la autora no ha vuelto a Jamaica desde 1975, prefiriendo escribir desde los EEUU debido a su posición política radical y la incompatibilidad entre su orientación sexual y el carácter profundamente homofóbico de la sociedad jamaicana (ver entrevista con Schwartz 600 y 612).

En este contexto, Cliff escribe sus primeras novelas, *Abeng* (1984) y *No Telephone to Heaven* (1987), explorando en ellas su propia formación subjetiva mediante la protagonista, Clare Savage, una niña de tez clara que se siente escindida entre su padre Boy, quien deriva su identidad racial como blanco de su descendencia de plantador inglés Judge Savage, y su madre Kitty, una mujer “red” —de herencia racial negra y blanca— que se identifica con el mundo rural negro. En *Abeng*, Cliff examina la configuración identitaria de Clare en términos de la hija seleccionada para ser el receptáculo del universo cultural de su padre: “the child who is chosen...to represent the colonizer’s world, peddle the colonizer’s values, ideas, notions of what is real, alien other, normal, supreme” (CD 40). Así, Clare es educada en *St. Catherine’s School for Girls*, donde además de aprender a ser una lady, lee las grandes obras del canon inglés y estudia la historia del Imperio, memorizando en orden cronológico los nombres de los monarcas británicos. En su colegio también aprende sobre los pueblos no-cristianos: que los judíos nacieron para sufrir y que los negros nacieron para ser esclavos debido a su ‘religiosidad primitiva’ (A 71). Estos valores son replicados en la casa por Boy, quien se encarga de instruir a su hija sobre la divina protección calvinista otorgada a los blancos —los únicos verdaderos elegidos— y, con ello, el deber de mantener la pureza racial: “She had been carefully instructed by her father, primarily, and by others also, about race and color and lightening...Boy taught his eldest daughter that she came from his people —white people, he stressed—and he expected Clare to preserve his green eyes and light skin” (A 127). El corolario es, sin duda, la borradura de la herencia cultural de su madre, quien resignada ante el racismo de su esposo, opta por mantener su compasión por el pueblo negro en el plano de lo privado, sin compartirlo con sus hijas, y menos con Clare: “As Boy lectured about color, Kitty said little, counseling only that her eldest daughter ‘live and let live,’ and ‘not hate’...Kitty wore her love for Black people—her people—in silence, protecting it from her family, protecting the depth of this love from all but herself” (A 127). En este sentido, *Abeng* puede ser leída en términos del papel predominante de Boy en la formación de Clare, quien, en calidad de la hija más clara, es enseñada a identificarse con los valores culturales dominantes. Como se demostrará a continuación, esta relación está representada a través de una metáfora recurrente a lo largo de la novela: la imagen de Clare en el auto de su padre, visualizando el mundo a través de sus parabrisas.

No Telephone to Heaven retoma la trayectoria de Clare unos años después, pero a diferencia de la novela anterior, retrata el proceso de lo que Floyd-Thomas y Gillman denominan la subversión de identidades forzadas (529): es decir, la crisis y ruptura identitaria entre padre e hija, y el sucesivo proceso de búsqueda y re-definición en la imagen de la madre que termina en la afirmación de una identidad negra radical. Toma lugar en el momento en que la familia Savage emigra a Nueva York, lugar donde Clare es confrontada por primera vez con el racismo, pues si bien “pasa” por blanca en Jamaica, allá ella y su familia son considerados negros por las rígidas clasificaciones raciales de los EEUU. A raíz de esta experiencia, Clare comienza a alejarse de su padre para paulatinamente

reconstruirse en la imagen de su madre y la cultura negra femenina que ella representa. Pero Clare aún está indecisa sobre su relación con Jamaica, por lo que decide viajar a Londres —la madre tierra según la lógica colonial— con la esperanza de por fin pertenecer a algún lugar. La experiencia en Inglaterra, sin embargo, resulta ser tan alienante como la de los EEUU, por lo que Clare —tras un largo viaje por Europa— decide volver finalmente a la madre tierra, entendida ya no en términos coloniales como Inglaterra sino como Jamaica. Allí, Clare rompe definitivamente con la identidad impuesta por su padre y reclama su derecho de definirse a sí misma, conciliando así sus múltiples identidades mediante la recuperación de la memoria de su madre: “She is white. Black. Female. Lover. Beloved. Daughter. Traveler. Friend Scholar. Terrorist. Farmer” (NTH 91). En este sentido, Cliff representa la re-definición identitaria como un proceso por el cual la protagonista *elige* su identidad racial, cultural, nacional y de género, tratándose de un proceso fluido en el cual el sujeto —en calidad de agente— puede adherirse a múltiples identidades a su vez.

3.2 *Abeng*: el retrato de una niña colonizada

Para mi lectura de *Abeng* quisiera focalizar en una metáfora recurrente a lo largo de la novela que da cuenta de la visión colonizada de Clare en su adolescencia: la imagen de Clare dentro del auto de su padre —un Morris Minor de 1956— mientras que este último maneja. La imagen varía a lo largo de la narrativa —a veces aparecen Kitty y la hermana menor, Jennie, en el auto también, mientras que en otras ocasiones es solo Clare y su padre— y es símbolo de varias cosas a su vez —por ejemplo, el privilegiado estatus socio-económico de la familia Savage, o la distancia impuesta por Boy hacia el pueblo negro jamaicano— pero más allá de sus variaciones constituye una potente metáfora de que Clare ha sido enseñada a ver el mundo mediante las parabrisas del auto de su padre, es decir, mediante los ojos de su progenitor. La metáfora se hace aún más significativa cuando se revela que Kitty no puede manejar (51), reflejando así el poderío literal y figurativo de Boy en la conducción de su familia.

La imagen de la familia Savage en el auto aparece por primera vez en los primeros capítulos del texto, sirviendo para señalar la predominancia de Boy en la visión de Clare, así como las profundas diferencias culturales que dividen a sus padres, y por extensión, a la sociedad jamaicana. Se trata de un día domingo en el cual Boy maneja a su familia desde la iglesia preferida por él —*John Knox Memorial*, una capilla de carácter inglés a la que asisten familias de clase media donde se cantan himnos anglicanos— al lugar de culto preferido por su esposa: *the Tabernacle*, una iglesia negra popular en las afueras de Kingston visitada por gente pobre, quienes a diferencia de la familia Savage, llegan a pie. “As the car drove toward the Tabernacle, Clare could see the congregation moving along the road” (A, 11). La perspectiva encerrada de Clare, quien ve a las mujeres, hombres y niños que caminan hacia la iglesia desde dentro del vehículo de su padre, hace hincapié no solo en la distancia económica entre la familia Savage y el pueblo negro (entendiendo la tenencia de un auto como un signo de riqueza), sino también en la distancia cultural erigida entre la familia y el pueblo negro, a quien Clare, siguiendo la visión de su padre, percibe como una masa de personas vestidas todas iguales: “*All the women seemed to wear the same white plastic-straw hat, and white shoes... The men dressed in dark suits...*” (A 11 cursiva mía).

Esta escena también introduce un segundo papel que desempeña la imagen del auto a lo largo de la narrativa: el medio que simultáneamente une y divide los espacios físicos en

donde se desenvuelve la novela: uno porque se trata del medio de transporte que permite a la familia desplazarse entre los mundos preferidos por Boy y Kitty, posibilitando así que Clare conozca lugares a donde Boy jamás la llevaría si no fuera por Kitty, es decir, a los barrios negros de Kingston y el campo de su abuela Miss Mattie—lugar asociado tanto en *Abeng* como en *No Telephone to Heaven* con la cultura negra rural. Al mismo tiempo, no obstante, el auto divide, pues como se observa en la representación anterior, es un lugar que encierra a Clare en su privilegio, distanciándola de la realidad vivida por la gran mayoría de los jamaíquinos pobres: “She was a twelve-year old-light skinned Jamaican—all she knew of the bounds of human misery were the alms houses she saw from the road and the shantytowns her father took great pains to avoid” (A 76). Así, la imagen del auto se convierte simultáneamente en un punto de convergencia y divergencia entre los espacios y las cosmovisiones de sus padres:

[!]n and out of the year, the family traveled between St.Elizabeth and Kingston, bringing back to town things from the country, and bringing to country things from town. These two distant places created the background for the whole of their [Clare and her sister's]existence. And the places reflected the separate needs and desires of the two parents. It seemed to Clare that Kitty came alive only in the bush, while Boy armed himself against it, carrying newspapers and books and liquor, and a Swiss watch to mark off the time. Town was evil, Kitty held—people taken from country couldn't survive there...The daughters' lives were bound, as are the lives of most children, by the personalities of their parents, and the events of their lives, the way the car took as they drove between country and town, were dictated by the needs and desires of these two people. (A 49 cursivas mías)

El hecho de que los padres de Clare vean el campo y la ciudad como espacios dicotómicos y excluyentes es una de las principales fuentes de la confusión subjetiva de Clare, quien a lo largo de la novela lucha por reconciliar la sensación de estar dividida en dos: “white and not white, town and country, scholarship and privilege, Boy and Kitty” (A 119). La confusión de Clare se hace aún más aguda ante el relativo silencio de su madre, quien tolera con extraña complacencia los dichos racistas de su esposo. No será hasta su adultez (retratada en *No Telephone to Heaven*) que Clare podrá reconciliar los fragmentados mundos culturales que conforman su ser mediante un proceso de recuperación de su herencia negra y maternal negada por su padre.

La imagen de Clare siendo manejada por su padre reaparece unos capítulos más adelante en una de las escenas que mejor refleja el uso de la ironía dramática en la novela: la visita de Clare y su padre a la antigua plantación azucarera de la familia Savage, *Runaway Bay*: “Clare saw the property for the first time that year [1958], as she drove to the North Coast with her father, who had taken a job as a traveling liquor salesman for a British distillery” (A 23). Para Boy la visita se presenta como una oportunidad de mostrar a su hija la grandeza del legado Savage, pues aunque habían perdido la casa y la plantación hacía años debido a las deudas de su abuelo, estas sigue siendo un ícono del poderío de su familia para él. Así, al recorrer la antigua casa —ya en un estado deplorable de abandono— Boy visualmente reconstruye el lugar para su hija:

“You know, your great-great-grandfather imported all his furnishings from abroad. Settees and tables. Bric-a-brac. Crystal. China. From England and Ireland mostly. Sometimes he brought things from France and Switzerland... I think the wallpaper must have come from France and the chairs from Switzerland. The rugs

came originally from Persia. Fine, fine oriental carpets”...The flashlight passed over a mantelpiece at the far wall of the parlor—“Carrera marble, from Florence, Italy,” her father said...“Over the mantel there used to be a portrait of your great-great-grandmother”.(A 25)

Clare, en tanto, se fija detenidamente en el papel mural del salón principal, divisando la imagen borrosa de unas mujeres europeas en vestidos largos portando quitasoles y paseando por un parque. Aunque se siente asustada por la imagen, también se siente atraída por ella, recorriendo su dedo por la superficie, y luego pasándolo por su boca, notando el sabor a sal. Luego recorren las partes exteriores de la casa, observando allí unos surcos que aparentemente indicaban la existencia de algún edificio o construcción ya demolida. La ironía es, sin duda, todo lo que Clare no puede ver en la plantación debido a la visión distorsionada de su padre: que los surcos son huellas de las barracas de los esclavos y las dependencias del ingenio de azúcar, destruidas cuando su tata-abuelo decidió quemar vivo a sus esclavos en vísperas de la Emancipación. Tampoco puede percibir que el sabor a sal es una huella de la resistencia de Inez⁷, una cimarrona forzada a vivir como concubina en la casa grande que secretamente abría las ventanas aun cuando el Juez se lo prohibiera porque temía que la brisa del mar arruinara su papel mural, y que los esclavos le observaran por la noche. Sin poder visualizar esta parte de su historia familiar, Clare se queda con la visión relatada por su progenitor, pues al término de la visita y de vuelta a los confines del vehículo de su padre, imagina que las mujeres que habitaban la casa grande eran tan blancas como las que aparecían en el papel mural (A 33). “This twelve year old Christian mulatto girl, up to this point walking through her life according to what she had been told—not knowing very much about herself or her past—for example, that her great-great-grandfather had once set fire to a hundred Africans” (A 71-2).

Si el pasaje anterior sirve para dar cuenta de la forma en que Boy niega cualquier huella de la presencia negra en su pasado familiar —y cómo traspasa esta visión a su hija mayor—, el siguiente pasaje en el cual aparece la metáfora del auto servirá para demostrar la forma en que Kitty acoge y valora la tradiciones africanas presentes en la sociedad jamaicana aun cuando su esposo las ridiculiza. Devolviéndose un día sábado del campo de Miss Mattie hacia Kingston, “Clare and her father and mother and sister were driving down the mountain” (A 49) cuando se topan con una procesión de gente caminando en parejas delante y detrás de un conjunto de cuatro hombres, quienes cargan una hamacablanca curvada en el centro por el peso de una persona recién fallecida. Imposibilitado el avance debido a la muchedumbre de gente que desfila por el centro del camino, Boy es obligado a detener el auto, generando así un espacio en el cual Clare puede observar y preguntar sobre el suceso que les rodea. Las respuestas de cada figura parental son indicativas no solo de sus distintas identificaciones culturales, sino también de la forma en que Boy descalifica las creencias de su esposa frente a sus hijas. Considérese el siguiente diálogo ocurrido entre Clare y sus padres al interior del vehículo:

“What are those people carrying?” Clare asked. Her mother answered her. “It is a funeral procession. Someone has died, God rest his soul, and they are taking his body to service.” The procession moved forward underneath a steady hum, which at first seemed of the same key and pitch, but soon differentiated into harmony...The words of the chant were strange, unrecognizable. “What are they saying?” Kitty turned to face her daughter in the back seat. “They are singing in

⁷ Para un estudio de Inez y las otras mujeres rebeldes en *Abeng* ver “Reconfigurations of Caribbean History: Michelle Cliff’s Rebel Women” por Jennifer Thorington Springer.

an old language; it is an ancient song, which the slaves carried with them from Africa.” “Some sort of a pocomania⁸ song,” Mr. Savage added, a bit smugly, as if to contradict the tone of his wife’s voice, which had a reverence, even a belief, to it. (A 50)

Tras este episodio, la metáfora del auto no aparecerá nuevamente hasta el desenlace de la novela, pues el período intermedio corresponde a las vacaciones de verano cuando Clare se queda con su abuela Miss Mattie en St. Elizabeth. La ausencia de Boy y su auto mientras Clare permanece en el campo sugiere un espacio en el cual ella puede desenvolverse libremente de las imposiciones de su padre, y efectivamente Clare lo percibe así, pues en ese lugar se le permite jugar con Zoe, una niña negra y pobre con quien desarrolla un profundo vínculo afectivo: “Their friendship...was expanded and limited by [the] wild countryside...It was bounded by bush and river and mountain. Not by school or town—and felt somewhat free of the rules of those places” (A 95). Así, las niñas se olvidan (o ignoran) las diferencias de clase y de raza que las dividen, construyendo un mundo de “make-believe” basado en juegos, cuentos y secretos que les parecían tan verdaderos como el mundo real. En efecto, Clare solo siente libre y plena en compañía de Zoe: con ella habla de las cosas más íntimas que le pasan —asuntos que Clare jamás podría mencionar frente a su madre— y con ella habla sobre el futuro, soñando que podrían abrir una clínica o una escuela rural para servir a la gente. “To the girls, for a time, this was their real world—their true plane of existence for two months of the year when all other things fell outside” (A 95-6).

Pero si la amistad con Zoe implica un espacio de libertad y auto-definición para Clare, esto no significa que el campo sea un lugar idílico en donde ella puede trasgredir las fronteras de los papeles de género, raza y clase establecidos para una niña de tez blanca proveniente de la ciudad. La propagación de estos papeles en el campo se le hace particularmente evidente a Clare el día en que se mata un chanco y le prohíben observar y participar en el sacrificio del animal junto a sus primos Ben y Joshua: “Clare had been ordered by Miss Mattie not to watch, so she had taken her place in the kitchen and watched only partly” (A 56). La sensación de alienación se hace aún más fuerte cuando sus primos conspiran secretamente para cocinar y comer los testículos del animal, rito del cual Clare queda absolutamente marginada. “They [her cousins] had the power to hurt her because they were allowed to do so much she was not” (A 61). Por ello mismo, Ben y Joshua pasan el día junto a los hombres preparando la carne, mientras que Clare debe estar en el salón, saludando a las vecinas de Miss Mattie que han acudido a la casa para celebrar el reparto del animal, dejando que comenten sobre su pelo claro y sus ojos verdes. “She [Clare] didn’t want this. To have to answer questions and have her hair stroked while the women wondered at her. She wanted to leave” (A 61).

Un tiempo después Clare toma la decisión de romper con estos papeles al idear un plan para robar el rifle de su tío y cazar a un viejo jabalí llamado Massa Cudjoe, nombrado en honor al mítico líder cimarrón, y conocido por la gente local por su legendaria capacidad de evitar la bala del cazador. Por ello, Clare decide cazarlo precisamente para mostrar que puede hacer lo que todos le dijeron que no podía hacer: “No doubt the experience of the hog-killing—when she had been told absolutely, by the boys, by the dressed-up women, by Miss Mattie, by Mad Hannah, *just who she was in this place*—had something to do with Clare’s wish to capture and kill Massa Cudjoe. Maybe somewhere she had even thought about roasting and feasting on his penis and testicles” (A 114). Pero si la idea de cazar el jabalí responde a un acto de rebeldía, el deseo de Clare también responde a una necesidad afectiva de sentirse respetada y valorada por las personas que le rodean, de probar que es

⁸ Pocomania es una religión jamaicana asociada a creencias africanas y el obeah.

“smaddy” (alguien) (A 118) al igual que sus primos. Con estos deseos (inconscientes) en mente, Clare convence a Zoe de acompañarla, y las dos salen a escondidas una mañana llevando el rifle robado y el machete de Zoe al monte. Caminan un largo tiempo por un campo denso de vegetación, empleando el machete para hacer un sendero, sin encontrar vestigios del viejo jabalí; tras una larga discusión, Zoe finalmente persuade a Clare de que deben devolverse, que nunca van a encontrar el jabalí. Sin pasar por la casa de Miss Mattie, deciden bañarse en el río, nadando desnudas como Clare había visto a Joshua y Ben, y luego se echan a una roca para secarse al sol. Sin embargo, su momento de ensueño se corta cuando de repente aparece un cortador de caña que grita que ve dos niñas desnudas al lado del río. Clare, sintiendo la necesidad de proteger a Zoe y cubrir su desnudez frente al intruso, le responde con todos los recursos de poder que posee: le grita en inglés (dejando de lado el *patois*) que debe irse de su tierra y posiciona el rifle, echando un tiro justo por sobre la cabeza del campesino. Logra asustar al hombre, quien huye del lugar, pero en ese mismo instante Clare se da cuenta del grave error que ha cometido: había matado al buey de su abuela, quien estaba tendido en un pastizal cerca de las niñas. Miss Mattie se pone furiosa con su nieta --“A girl who seemed to think she was a boy. Or white” (A 134)—, escribiendo de inmediato a Kitty para decirle que su hija ya no era bienvenida en su casa. “She was a girl... She had stepped far out of place.” (A 115)

Es precisamente en esta parte de la trama que reaparece la imagen del auto cuando Boy y Kitty vienen a recogerla, pero a diferencia de los pasajes anteriores, se trata de la primera vez en que Kitty y Boy parecen unidos en algo al interior del vehículo: el castigo de su hija. También se trata de la primera vez en que Clare conscientemente piensa en una ruptura con su entorno familiar, imaginándose fuera del auto:

Kitty and Boy hardly spoke to their daughter. Not directly. Not as if they knew her. Only words of “how could you do this to us” and “your grandmother will never forgive you”... surrounded Clare in the backseat of the car as they drove east... down she sank in the back [of the car] on the way to Kingston, trying to imagine herself out of the car and into the landscape that passed by her... Neither parent asked her anything. Not why she had done it. Not how she felt. Whether it was an accident. No one said that she might have been hurt. They merely chanted their disappointment at her... (A 147 cursivas mías).

De vuelta en Kingston, Clare se entera de que la enviarán a vivir con una antigua amiga de la familia Savage: Mrs. Phillips, una señora amargada y racista, para que aprenda, como dice Kitty, “just who you are in this world”, instruyéndole a su hija a olvidarse de su herencia mixta y aprovecharse de sus rasgos blancos, pues es la única manera de que tenga una buena vida: “Girls like you have a better chance at life than other girls. I know what I am talking about. What I would have given to have the chances you are going to have. Mrs. Phillips can teach you to take advantage of who you are. I can’t do that for you.” (A 150) Así, Clare se encuentra nuevamente en el auto de su padre, esta vez camino a la casa de la Sra. Phillips, su nueva guardiana: “They drove through the gate and into the dried-up yard... Mrs. Phillips appeared in the doorway—an ancient and whitened lady leaning on a cane of *lingum vitae*” (151). Pero el objetivo de encerrar a Clare en su blancura ya no es posible, pues como señala Thorington-Springer (57), ya ha desarrollado una doble conciencia racial, reconociendo que su madre es “red” y que ella misma es racialmente mixta. Por ello, en vez de creer ciegamente en las afirmaciones de Mrs. Phillips sobre la inferioridad de los negros, Clare desobedece mentalmente a la señora, tal como los sirvientes que habitan la casa, oponiéndose así a su cosmovisión racista. Así, cuando Clare viaja con la señora Phillips en su auto —un Packard grande y negro— para pasar el fin de semana en sus terrenos en St.

Anne, ya no ve el mundo a través de los parabrisas de la óptica colonial encarnada en su padre y la señora Phillips, sino a través de su propia perspectiva, simbolizada en la llegada de su primera menstruación: “a truly private piece of life” (A 106): “Something had happened to her—was happening to her. And it didn’t really matter that there was not another living soul to tell it to” (A 166). Así, la conclusión de *Abeng* sugiere la presencia latente en Clare de una consciencia alternativa que le permite ver más allá de los confines de su padre.

3.3 *No Telephone to Heaven*: El retorno al orden simbólico de la madre

Ambientada en las décadas posteriores a *Abeng*, *No Telephone to Heaven* retoma la trayectoria de Clare en el momento en el que familia Savage emigra a los Estados Unidos, experiencia que gatilla un profundo proceso de búsqueda identitaria en la protagonista, que resulta en la ruptura con su padre (símbolo de la asimilación racial) y un paulatino proceso de re-definición identitaria mediante el acercamiento hacia la imagen de su madre y otras mujeres jamaquinas, tales como su abuela Miss Mattie, y Nanny, la líder cimarrona, que simbolizan la fuerza y la resistencia cultural al dominio (neo)-colonial. En este sentido interesa leer *No Telephone to Heaven* en términos de lo que Luisa Muraro llama un “retorno simbólico a la madre”: es decir, el retorno a la figura maternal a fin de lograr el auto-conocimiento: “sólo la gratitud hacia la mujer que la ha traído al mundo puede darle [a la mujer] el sentido auténtico de sí misma” (Muraro 189)⁹. De este modo, mi lectura de *No Telephone to Heaven* busca demostrar cómo el acercamiento de Clare hacia la imagen de Kitty y otras mujeres jamaquinas representa el mecanismo mediante el cual la protagonista puede encontrar “un sentido auténtico de sí misma” y a su vez, romper con las representaciones de la mujer colonizada impuestas por la ideología metropolitana. Para ello, se trazarán las acciones y las decisiones de Clare, desde su apego inicial al padre, sus enfrentamientos con el racismo en Norteamérica que la hacen dudar de la política de asimilación de Boy, su posterior viaje a Inglaterra —la madre patria según la lógica del creole— y finalmente su regreso definitivo a Jamaica, donde Clare se reconcilia simbólicamente con su madre y las figuras de Miss Kitty y Nanny, eligiendo así identificarse como una mujer negra y jamaquina.

Al mismo tiempo, me interesa situar la lectura de la segunda novela de Cliff en el marco de la literatura de mujeres de la resistencia siguiendo los planteamientos de Belinda Edmondson en su libro *Making Men: Gender, Literary Authority, and Women’s Writing in Caribbean Narrative*. En este estudio, Edmondson explora cómo *No Telephone to Heaven* dialoga con la tradición caribeña literaria de la resistencia, especialmente a partir de la representación de Kitty y la adhesión de Clare a un movimiento guerrillero inspirado en la legendaria líder cimarrona Nanny. Partiendo su análisis desde la genealogía literaria

⁹ Muraro construye su argumento a partir de la teoría lacaniana del orden simbólico, planteando que el lenguaje no le permite expresar sus pensamientos, ya que las estructuras lingüísticas del orden simbólico masculino no cuentan con un léxico capaz de abordar la experiencia femenina. Por ello, afirma urgentemente la necesidad de un cambio a nivel simbólico de tal manera que se genere un lenguaje que permita la decibilidad de la experiencia femenina. Así, la mujer podrá expresar “la correspondencia entre el (mi) pensamiento y el (mi) ser” con el fin de acceder al auto-conocimiento. La conclusión de Muraro es que “sólo la gratitud hacia la mujer que la ha traído al mundo puede darle [a la mujer] el sentido auténtico de sí misma” (189), y por ende, la capacidad de construir su propio orden simbólico. Así, Muraro plantea que la mujer no puede conocerse a sí misma si no reconoce la figura materna como un transmisor de la experiencia femenina.

antillana, plantea que uno de los objetivos principales del discurso caribeño del siglo XX ha sido re-escribir la historia de la región desde la perspectiva de aquellos grupos excluidos por la historiografía colonial. En este contexto, una de las principales preocupaciones de los escritores caribeños ha sido contar las narrativas obviadas por la historia metropolitana de las revoluciones y revueltas de las poblaciones subyugadas. Autores como C.L.R. James, George Lamming y Selwyn Cudjoe se han dedicado a visibilizar las numerosas manifestaciones de resistencia frente al orden colonial a través de la ficción. Según Edmondson,

The history of the failed revolts, the attempts at resistance or rebellions, became part of what Derek Walcott calls the “amnesia” that is the “true history of the New World.” These silences of history lingered in half-remembered oral histories, myths, and legends that abound in the Caribbean. Thus fiction takes over where history leaves off: fiction and fact become part of the same project of reclamation—the recovery of the almost-revolutions of Caribbean history. (105)

No obstante lo anterior, Edmondson observa que estas nuevas historias —escritas principalmente por hombres— han tendido a “signify the ‘reclamation’—or constitution, to be more precise—of Caribbean masculinity in much of Caribbean discourse”, de modo que “[t]he desire of the novel of revolution to liberate the Caribbean space by remaking it, literally and figuratively, in the image of the Caribbean man is tied to its corresponding impulse to ‘erase’ the symbolic body of the black women” (107). De esta manera, Edmondson concluye que *No Telephone to Heaven* “is particularly important because it is perhaps the only female-authored West Indian narrative [...] that explicitly thematizes revolutionary political action through a female protagonist” (126). En este contexto, Cliff adhiere a la tradición literaria de la resistencia al crear personajes que se involucran en la lucha anti-(neo)colonial, pero a la vez se desmarca de ella al abordar la revolución y la recuperación de la historia desde una perspectiva femenina.

En este marco, el análisis de *No Telephone to Heaven* que se presenta a continuación se constituye a partir de tres ejes interrelacionados: en primer lugar, ilustrar cómo la experiencia de Clare representa un desplazamiento desde el orden simbólico del padre hacia el orden simbólico de la madre, particularmente a partir de su re-encuentro con la memoria de su propia línea materna, Kitty y Miss Mattie. Segundo, situar la novela de Cliff en el contexto de la tradición de la literatura caribeña de la revolución a partir de la participación de Clare en un movimiento guerrillero, inspirado en la resistencia cimarrona liderada por Nanny. Por último, explorará cómo estos dos temas (retorno al orden simbólico de la madre y la tradición femenina de la resistencia) constituyen un esfuerzo por re-definirse en sus propios términos, optando finalmente por identificarse como una mujer negra jamaicana (Stecher y Stecher “Reflexiones” 199; Toland-Dix 38). Si bien la narrativa resiste una temporización lineal, el análisis reconstruye la trama a partir del orden cronológico de los acontecimientos con el fin de revelar la transición desde el orden simbólico del padre hacia el de madre.

El orden simbólico de la madre como un lugar de resistencia: Miss Mattie, Kitty y Clare

Al igual que *Abeng*, una de las características centrales de *No Telephone to Heaven* es la forma en que Cliff yuxtapone personajes que adhieren al discurso colonial, con otros que representan y transmiten las historias subalternas —especialmente la femenina y negra— que han sido excluidas tanto por la historiografía metropolitana como por la narrativa

masculina caribeña. De este modo, la segunda novela de Cliff también se ambienta en el seno familiar de Clare, focalizando en la compleja relación entre sus padres, y los distintos referentes culturales de la fracturada cultura jamaicana que cada uno representa. Reforzando las caracterizaciones desarrolladas en *Abeng*, Boy deriva su orgullo personal de su descendencia de Judge Savage, al mismo tiempo que niega lo que la voz narrativa llamamos su piel *mestee/sambo/octoroon/quadroon* (NTH 75), es decir, su herencia mixta y africana. Kitty, en cambio, mantiene su apego al campo y las tradiciones de las mujeres negras transmitidas por su madre Miss Mattie, afirmando así su compromiso con la gente negra rural. En este marco, las primeras escenas de la novela sirven para reafirmar los modelos identitarios de cada figura parental. A modo de ejemplo, es conveniente señalar el momento en la trama cuando un grupo de perros despiertan a Kitty y su hermana-criada Dorothy con incesantes y uniformes alaridos. Apelando a las creencias de las mujeres del campo, ellas insisten en que los llantos de los perros advierten sobre la llegada de algún peligro—la muerte de alguien cercano, tal vez un familiar—mientras que Boy, enfurecido por el ruido, y por el hecho de que su mujer podría ser tan “estúpida” por creer en esas “tonterías” (NTH 71), amenaza con enviar a Dorothy a un manicomio. Pero tanto Kitty como Dorothy se aferran a su intuición e ignoran a Boy, seguras de que “no threat of his could match what the dogs promised” y que “[he] could never understand these things as they did” (NTH 68). Unas horas después se enteran de la muerte de Miss Mattie a través de una llamada telefónica del hermano de Kitty, exponiendo no sólo la equivocación de Boy, sino también el acierto de Kitty y Dorothy. La intuición de Kitty (y Dorothy)¹⁰ no es sólo un hecho puntual sino el derivado de un conocimiento proveniente de la

Magic which had encircled their girlhood, which their stolid schoolmaster

11

in the tiny country school had persisted in calling naïve science, bunga nonsense....He had warned them about false knowledge. That which was held in the minds and memories of old women. False prophets and false prophecies. Incantations. Blessings. Herbations. Libations. Number magic....All the psalms and gospels could not neutralize this knowledge—turn it into artifact, anthropological detail. The old women would say de Bible possess magic too. It all magic. The Bible only proved ancient wisdom to be true. Her mother

¹⁰ Aunque el siguiente tema escapa los límites de este trabajo, es importante señalar la distancia que Kitty marca con Dorothy, una de las hijas adoptivas de Miss Mattie que se convierte en la criada de Kitty en la adultez. Pese a que las dos mujeres fueron criadas juntas, y fueron receptoras del conocimiento de Miss Mattie, Kitty no deja de perpetuar el binarismo patrona/criada (amo/esclavo) en su trato hacia Dorothy. De este modo, el narrador/a nos muestra cómo Kitty, pese a su identificación con la cultura negra jamaicana, a su vez emplea los mismos comportamientos de la vieja clase esclavista al ignorar completamente los sentimientos, y por ende, la humanidad, de Dorothy. Considérese la narración de lo que ocurre una vez que Boy, enojado por la bulla de los perros, deja a las dos mujeres solas en la habitación: Kitty invita a Dorothy a sentarse en la cama al lado de ella, y le pide tomar su mano. Dorothy, “inacostumbrada a tal familiaridad” entre las dos mujeres, se queda quieta sin hacer caso a Kitty, y piensa “¿Tomar su mano? ¿Qué diablos estaba pensando esta mujer?” (NTH 69). Kitty, completamente ajena a la reacción de Dorothy, se absorbe en sus propios pensamientos sobre su madre, y sólo vuelve a reconocer la presencia de la persona que está a su lado al decir, “Dorothy, no sé que haría si Miss Mattie estuviese muerta. Qué pasaría si fuera ella?” De allí la narradora alerta al lector sobre la auto-absorción de Kitty: “Habló a su criada exclusivamente, como si esto sería sólo su pérdida, no considerando el hecho de que Dorothy había sido una de las adopciones de Miss Mattie, y que Kitty y Dorothy habían mojado la misma cama cuando eran niñas” (NTH 70). En definitiva, este escenario no sólo muestra al lector la profundidad de la internalización de los valores metropolitanos mediante auto-distanciamiento de Kitty de la ‘servidumbre’, sino que también refleja su incapacidad para considerar los sentimientos de las personas que la rodean, anticipando su posterior abandono de Clare.

¹¹ ***En el patois jamaicano bunga significa africano.***

believed that. Her mother who kept church and read the Bible and considered the meaning embedded in one verse over the course of a week. Her mother intent on symbol. Her mother believed in other old women, just as she believed in the events of Gethsemane. Just as she believed in planning when the zodiac was favorable, and knew which sign responded to which vegetables or fruit. Just as she arranged her flower garden according to plan. Just as she taught her children to fear Sasabonsam. To honor the Merry Maids in the river, for they brought eloquence to women. (NTH 69-70)

Si bien la reflexión de Kitty manifiesta las formas en que la ideología colonial ha intentado borrar el sistema epistemológico que remite a las tradiciones orales de las esclavas, también da cuenta de la persistencia de él gracias a las mujeres negras jamaicanas que lo transmiten. Para Kitty, este sistema de conocimiento está vinculado inextricablemente con su madre Miss Mattie, “the one who taught [her] everything” (NTH 70). De esta forma, podemos afirmar que Kitty representa no sólo a la gente negra, sino también la sobrevivencia de un orden simbólico jamaicano de la madre ligado a las antiguas tradiciones orales femeninas. Así, los cuerpos femeninos aparecen en la narrativa como textos históricos que transmiten las experiencias de las mujeres desde los tiempos de la esclavitud (Agosto 47): mientras que Kitty prepara el cuerpo desnudo de su madre para el funeral “from somewhere came an image of a slavewoman pacing aisles of cane, breast slung over her shoulder to suckle the baby carried on her back” (NTH 71). Clare, no obstante, se encuentra distanciada de las tradiciones femeninas traspasadas desde Miss Mattie a Kitty, pues como vimos en *Abeng*, ella ha sido seleccionada por Boy para ser el receptáculo de la herencia europea de la familia, de modo que las creencias de su madre le son inaccesibles.

Tras la muerte de Miss Mattie (quien, según Boy los ataba a Jamaica), Boy decide llevar a su familia a los Estados Unidos con el fin de construir una nueva vida (y dicho sea de paso, escapar de sus deudas producto de su afán portomar y apostar). Kitty, a diferencia de su marido, no tiene ninguna intención de irse de Jamaica, pero ante la falta de mayores argumentos a favor de la permanencia allí, termina accediendo a los deseos de su marido. Si para Boy los Estados Unidos representan un sinfín de oportunidades, para Kitty representan la discriminación racial y la xenofobia. Con estas expectativas opuestas la familia Savage comienza su viaje hacia el norte, haciendo una escala en Miami donde topan con el primer presagio de la realidad racial de su nuevo lugar de residencia: manejando en el auto que acababa de comprar Boy —un *Plymouth* de 1952—, pasan por una abandonada oficina de la asociación negra, la NAACP, donde divisan un letrero señalando un linchamiento. Mientras que Kitty percibe inmediatamente las repercusiones que el mensaje tendrá en su familia, particularmente en ella y su hija menor Jennie, Boy prefiere los eufemismos al momento de explicar el significado del letrero a sus hijas:

No Statue of Liberty for them—oh, no—their emblem of welcome, going almost unnoticed until Kitty commented on it, was a small sign obscured by the cracked and boarded-up glass of an abandoned NAACP office they passed on their way out of Miami. A MAN WAS LYNCHED YESTERDAY, it said. “Hello, America,” mumbled Kitty to herself, after repeating the words on the sign for her family. “Daddy, what is lynched?” The elder daughter spoke, not to her mother, but to the man whom she could count on to reassure her. The emotion in the car collided, and the girl knew her parents were at odds. “It’s a form of punishment for wickedness,” her father told her—tidy and just, Dickensian almost. Like he

had explained Tom Cringle's silk-cotton tree on the Old Spanish Town Road to her. Mus' be one old sign, he said to himself. Don't America finish with that business long time ago? Kitty sucked her teeth¹² at his explanation but offered her daughter nothing more. (NTH 54-55)

Recreando la imagen de la familia Savage siendo manejada por Boy y recalcando la confianza que Clare deposita en su padre (“the man whom she could count on to reassure her”), este paisaje además indica las actitudes que caracterizarán a Kitty durante el resto de su tiempo en los Estados Unidos: por un lado, la resistencia silenciosa al racismo anti-negro, y por el otro, el rechazo hacia el deseo de Boy de pasar por blanco y asimilarse a la cultura estadounidense (Edmondson 127).

La familia Savage se establece en un barrio neoyorkino de inmigrantes donde Boy y Kitty encuentran trabajo en la lavandería *Mrs. White*. “The jobs at the laundry were the jobs available to the Savages. An education in colonial schools, Jesuit or otherwise, did not see to go very far here. And their previous experience—selling Scotch whisky and registering the names of tourists in a hotel log—seemed out of place” (NTH 74). Así, Kitty tiene el trabajo de colocar consejos de higiene —mensajes de la ficticia *Mrs. White* creada por el dueño para simbolizar el epítome de la mujer norteamericana— entre los pliegues de la ropa limpia. Eventualmente Boy logra encontrar trabajo como reparador de artículos electrónicos, pero Kitty no tiene tal suerte: en cada entrevista es descartada cortésmente, ya sea por su acento extraño, su color de piel o su lugar de origen. En este contexto de discriminación y alienación cultural, unido a la indiferencia de su esposo, Kitty anhela volver a Jamaica. Sus únicos consuelos son la calle de las tiendas jamaquinas, donde Kitty puede re-encontrarse con su tierra natal a través de los típicos ingredientes de su país, y en el cementerio de una antigua iglesia anglicana donde yacen los restos de un esclavo jamaquino significativamente llamado Marcus. Pero Boy no tolera su apego a la cultura jamaquina, por lo que le prohíbe ir a los barrios donde viven sus compatriotas, arguyendo que es peligroso para una mujer andar sola por esas partes. En su soledad absoluta, Kitty crea un espacio de expresión y resistencia en su trabajo: comienza a sustituir los consejos de higiene por mensajes anti-racistas como una forma de desquitarse del racismo. Revertiendo implícitamente los binarismos blanco/negro, limpio/sucio, Kitty se apropia de la voz de *Mrs. White*, enviando así epístolas anónimas a la clientela de la lavandería:

WE CAN CLEAN YOUR CLOTHES BUT NOT YOUR HEART. AMERICA IS CRUEL. CONSIDER KINDNESS FOR A CHANGE. WHITE PEOPLE CAN BE BLACK-HEARTED... MARCUS GARVEY WAS RIGHT. (NTH 81)

Cuando su jefe recibe reclamos por los mensajes, automáticamente despidió a las dos mujeres afroamericanas que trabajan allí, sin sospechar a Kitty. Avergonzada y sorprendida, Kitty renuncia a su trabajo y decide dejar a su esposo y a Clare —los dos miembros de la familia con la piel clara, y en su juicio, mejor preparados para asimilarse en la sociedad estadounidense— para volver a Jamaica con la hija menor, quien es más parecida fenotípicamente a su madre.

Es precisamente en este punto de abandono en que Clare inicia paulatinamente el proceso del retorno simbólico a la madre, ya que la repentina ausencia de Kitty, y su posterior muerte, provocan en su hija mayor una revaloración de la figura materna y una revisión de su identificación racial y cultural. A su vez, la experimentación personal con el racismo anti-negro —algo que Clare jamás había experimentado en Jamaica gracias

¹² *Chuparse los dientes (suck his/her teeth) es una expresión jamaquina que se usa para demostrar molestia o desacuerdo con alguien.*

a su piel clara— la sensibilizan sobre la realidad de su madre. El primer encuentro de Clare con la discriminación racial ocurre cuando Boy la lleva a una escuela secundaria para inscribirla, donde son informados que Clare tendrá que cursar un grado inferior en relación a los niños de su misma edad, ya que según la Directora que los entrevista, “[c]hildren from underdeveloped countries develop at a later rate than American children” (NTH 98). Pese a los intentos de Boy de explicar que su hija estaba al nivel de los otros niños (“she was proficient in Latin and French, was beginning Greek, and had studied algebra and geometry since she was ten. In addition she had read many of the classics: Dickens, Shakespeare, Milton” (NTH 97)), la Directora descarta cualquier excepción y procede a tomar los datos personales de Boy y su hija, partiendo no con los nombres o la dirección sino con la categoría racial. La respuesta insegura de Boy (“White...of course...My grandfather...” (98)) provoca la sospecha de la Directora, quien le responde, “¿And your grandmother, Mr. Savage? Are we to hear your entire family tree—free and slave?” (NTH 98). Molesta por lo que ella considera una “mentira”, la Directora informa a Boy y Clare que son lo que llaman “chocolate blanco”, es decir, una combinación racial que produce la misma expresión de decepción que cuando un niño encuentra un conejo de chocolate blanco en su canasto de Pascua. Sin remordimientos, enfatiza la índole científica de esta categoría, afirmando que se trata de un término empleado por su esposo, uno de los pocos “Christian doctors left in this city”: “I do not want to be cruel, Mr. Savage, but we have no room for lies in our system. No place for in-betweens.” (NTH 99)

El segundo incidente que provoca en Clare una reconsideración de su identificación raciales un atentado contra una iglesia, ocurrido el 16 de septiembre de 1963, en el cual mueren cuatro niñas negras. Profundamente impactada por la noticia, Clare decide llevar una foto de una de las niñas muertas en su billetera, simbolizando no sólo su auto-identificación con las niñas sino también con su madre ausente (NTH 102). Cuando Boy encuentra la foto, observa lo que considera un preocupante cambio identitario en su hija: “You are too much like your mother for your own good...You are an American now. You need to realize what that means” (102), aconsejándole, en palabras de la voz narrativa, sobre “invisibility and secrets. Self-effacement. Blending in. The uses of camouflage” (NTH 100). En noviembre del mismo año, sólo dos meses después del fallecimiento de las niñas, Boy llora patrióticamente por la muerte del presidente Kennedy, mientras que Clare sigue de luto por la muerte de las niñas negras y el abandono de su madre. A partir de estos enfrentamientos con el particular estilo americano de blancura y racismo, Edmondson concluye que es el reconocimiento y la recuperación de su identidad negra oculta lo que libera a Clare al final de la narrativa (134).

Un tiempo después, Boy y Clare reciben noticias sobre la repentina muerte de Kitty, evento que recuerda a Clare aún más el abismo afectivo que había entre ellas. Si bien Clare se encuentra en un proceso de acercamiento a la identificación *racial* de su madre, (en una ocasión abiertamente desafía a Boy cuando Clare afirma “My mother was a nigger...[a]nd so am I” (NTH104), aún está inconsciente del mundo simbólico de Kitty: “The death came without warning. No dogs howled. Had they done so, the daughter would not have sensed the significance of their noise” (NTH 104). Por otra parte, la llegada de Jennie sólo recalca la distancia entre Clare y la realidad de su madre. Frente al hecho de que Jennie habla literal y figurativamente el idioma de su madre, el *patois*, Clare se da cuenta de que “speaks her father’s adopted tounge” (NTH 104), el *King’s English*, el lenguaje de la asimilación. Si consideramos el planteamiento de Judith Raiskin sobre que el lenguaje representa la experiencia psicológica de los personajes en *No Telephone to Heaven*, la colisión de las dos hermanas y los idiomas que hablan es en efecto el choque de las dos modalidades simbólicas que ambas representan, así como la instancia en la cual Clare reconoce la

existencia del orden simbólico de su madre. A partir de ese momento, Clare asume que el acercamiento hacia Kitty no supone sólo una identificación racial, sino también un retorno al lenguaje, al orden simbólico. Clare comienza a diferenciar entre los distintos tipos de inglés y sus identificaciones respectivas, empleando así distintos acentos y léxicos según la situación en que se encuentre. Gatilla, por ende, su paulatina recuperación del *patois*, y su posterior interés en los idiomas de los esclavos, en particular el *Coromantee*.

Irónicamente, Clare nunca hace una conexión con Jennie, tal vez la persona más cercana a su madre durante los últimos años de su vida. Ante la ausencia de todo vínculo afectivo, Clare, de acuerdo a “the logic of a creole” (NTH 109), viaja a Inglaterra con la esperanza de encontrar arraigo cultural e identitario. No obstante, y pese a que su educación colonial le había enseñado más sobre la cultura inglesa que sobre la jamaicana, nuevamente se encuentra cara a cara con el racismo que le chocaba tanto en los Estados Unidos. Así, no demora mucho en empezar a cuestionar su lugar en Inglaterra, especialmente dado que la memoria de su madre aún la persigue, y que Clare no puede dejar de preguntarse si su madre habría aceptado el “nuevo conocimiento” que adquiriría a través de sus estudios de post-grado. Con estas dudas en mente Clare viaja a Jamaica para visitar a su tío materno, y en una fiesta conoce a Harry/Harriet, la persona que la introducirá en la historia oculta del Caribe, las historias de los esclavos transmitidas oralmente, de las numerosas rebeliones y sublevaciones bajo dominio colonial. Las cartas que Harry/Harriet escribirá a Clare mientras ésta deambula sin rumbo por Inglaterra y el continente europeo, serán claves para su retorno permanente a la isla. Dando vuelta a la terminología colonial, en donde la ‘tierra madre’ se asocia con la metrópoli, Harry/Harriet le incita a volver a su tierra natal, ya que “Jamaica needs her children” (NTH 140). De este modo Clare comienza a deconstruir las asociaciones coloniales y a liberarse de las internalizaciones que han dominado su pensamiento, asumiendo así el orden simbólico de la madre en un doble sentido: por una parte, el orden simbólico de Kitty y las tradiciones simbólicas de las mujeres viejas, y por otra, el orden simbólico de la madre tierra, es decir, Jamaica. Así Clare inicia el regreso físico y simbólico a Jamaica: “I returned to this island to mend...to bury...my mother....I returned to this island because there was nowhere else....I could live no longer in borrowed countries, on borrowed time” (NTH 192-3).

Retorno a la madre tierra

Reflejando el nuevo estado de conciencia de Clare, la narración prosigue con una oda a la “Guerrera Magnánima”, un poema en prosa que rinde homenaje a Nanny y las mujeres viejas que habían mantenido vivo su espíritu de lucha. Nanny, la heroica líder de los cimarrones jamaicanos, que logró vencer a las tropas británicas durante el siglo XVIII, es

Mother who trumps and wheels counterclockwise around the power-stone, the center of the world. Into whose cauldron the Red Coasts vanished. What has become of this warrior? Now that we need her more than ever. She has been burned up in an almshouse fire in Kingston. She has starved to death. She wanders the roads of the country with swollen feet. She has cancer. Her children have left her. Her powers are known no longer. They call her by other names. She is not respected... They tell her she is senile. They have taken away her bag of magic... We have forgotten her... (NTH 164)

Remitiendo a este “sentido contrario,” que resiste la dominación colonial y la esclavitud, el poema es un grito de guerra que reclama el reconocimiento del orden simbólico de la madre. Tras su retorno a Jamaica, Harry/Harriet invita a Clare a unirse a un movimiento

guerrillero cuyo objetivo es luchar en contra de la hegemonía neo-colonial que mantiene a la gran mayoría de la masa negra en un estado de miseria. A Clare, este acto de subversión le permite cumplir con la única petición que Kitty le había hecho a su hija: que ayudara a su gente. Su adhesión al grupo también contempla el regreso a la tierra de su abuela Miss Mattie, vinculando a Clare aún más con la memoria de su linaje femenino. La tierra de su abuela es, como vimos en *Abeng*, el lugar que Clare asocia a Kitty y las tradiciones añosas de las mujeres jamaicanas. Del mismo modo es el lugar de sepultura de su abuela, cuyos restos han sido permanentemente unidos al suelo: “The forest had obliterated the family graves, so that the grandmother and her husband, and their son who died before them, were wrapped by wild vines which tangled the mango trees shading their plots, linking them further to the wild trees, anchoring their duppies¹³ to the ground” (NTH 8). Cuando Clare llega allí con sus compañeros guerrilleros, el terreno ha sido abandonado a las malezas, de modo que el grupo debe llevar a cabo una intensa recuperación de la granja para producir las cosechas que sustentarán al movimiento subversivo. Si bien la recuperación de la tierra de parte de los guerrilleros es una metafórica ‘construcción’ de la nueva Jamaica que desean levantar, para Clare simboliza a la vez un retorno a las tradiciones femeninas de la familia Freeman, en particular aquellas que valoraban la vida en comunidad y la solidaridad. Por ejemplo, Clare y los guerrilleros reparten lo que les sobra de sus cosechas a la gente humilde de los alrededores, tal como Miss Mattie y Kitty solían hacer. De este modo, Clare pone en práctica aquella tradición que pretende recuperar las historias borradas al perpetuar las prácticas culturales de su abuela y madre. Es en este acto de recuperación del espacio femenino en el contexto de la lucha revolucionaria que Clare finalmente concilia las múltiples identidades que constituyen su fragmentado ser, afirmando que: “She is white. Black. Female. Lover. Beloved. Daughter. Traveler. Friend. Scholar. Terrorist. Farmer” (NTH 91). Si bien estas identificaciones le parecían inaccesibles o contradictorias a Clare en su adolescencia, la recuperación de la imagen de su madre le permite no sólo reconciliarlas, sino también auto-definirse, optando así por identificarse como mujer negra, jamaicana y rebelde. De este modo, Cliff propone una aproximación a la identidad en la cual los sujetos y sujetas poseen la capacidad de agencia para elegir sus identidades, ya sean raciales, culturales, políticas y de género. Al mismo tiempo, no obstante, Cliff no ignora las estructuras de poder en las cuales los sujetos configuran sus identidades, reflejado en el desenlace de la novela: Clare, participando en un atentado terrorista contra la representación neo-colonial de Jamaica, es aniquilada junto con sus compañeros por un contra-ataque liderado por las autoridades, quienes disparan a los subversivos, acostados de estómago en la tierra, desde helicópteros. Aunque la muerte de Clare implica el término de su activismo político-revolucionario, para Cliff significa la unión completa entre la protagonista y su tierra maternal, y por ende, la unión de la fragmentada identidad de Clare en un solo ser. Considérese la lectura del desenlace propuesta por la autora misma en su ensayo “Caliban’s Daughter”:

By the end of No Telephone to Heaven, Clare Savage has cast her lot, quietly and somewhat tentatively, but most definitely. She ends her life literally burned into the landscape of Jamaica, as one of a small band of guerillas engaged in a symbolic act of revolution. While essentially tragic, I see it and planned it as an ending that completes the circle, actually triangle, of the character’s life. In her death she has achieved complete identification with her homeland. Her bones will turn to potash as did her ancestor’s bones. (CD 45)

¹³ Término en patois para decir fantasma o espíritu.

De este modo, Clare se convierte en una mujer plena, encontrándose a sí misma a través de su linaje matrilineal, unida finalmente a su madre en la tierra de su isla natal.

Observaciones finales

A lo largo de este capítulo hemos trazado el proceso de transformación identitaria de Clare Savage, personaje que finalmente decide volver al lugar de origen para rescatar las tradiciones de su madre y su linaje femenino negro. Esto refleja, en gran parte, el proceso identitario de la autora misma, quien buscaba emprender un giro simbólico hacia la identidad negra y la madre tierra mediante la escritura de las dos primeras novelas: “a movement back, to homeland and identity” (CD 45). Por ello, es posible sostener que el tropo del retorno hacia la identidad negra —situada, significativamente en el Caribe y no en África— constituye uno de los ejes principales de la propuesta identitaria de la obra temprana de Cliff.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis se ha examinado, de modo exploratorio, las propuestas identitarias de dos escritores contemporáneos de origen jamaicano, Stuart Hall y Michelle Cliff, cuyos posicionamientos como intelectuales de la diáspora antillana les ha permitido reflexionar críticamente sobre los procesos de conformación identitaria en el Caribe. En este sentido, se ha procurado establecer los vínculos entre los propios procesos de ruptura y re-definición identitaria de los autores en relación a sus propuestas en torno a la identidad caribeña.

En diferentes momentos de sus vidas, ambos autores emplean la escritura para emprender, a nivel textual, el retorno hacia el lugar de origen, produciendo así una escritura sobre el Caribe marcada por la revisión de la niñez y el proceso de formación subjetiva del sujeto adolescente en la Jamaica colonial. Así, la escritura les permite volver al trauma asociado a su formación al interior de familias identificadas con el racismo colonial, reflexionando sobre todo sobre el papel de las figuras paternas (y maternas) en la reproducción y propagación de las categorías identitarias establecidas por la lógica colonial. Al mismo tiempo, no obstante, la escritura sobre su propio pasado emerge como un gesto que posibilita la reconciliación con el lugar de procedencia, pues permite a ambos escritores reapropiarse de sus historias familiares, re-escribiéndolas así desde su punto de vista. Los textos más autobiográficos de Hall y Cliff pueden ser leídos, por ende, en términos de un retorno simbólico al lugar de origen, pues ante la imposibilidad de un retorno literal, el acercamiento se realiza en forma textual y desde su residencia en sus respectivos puntos de la metrópolis.

En una etapa tardía de su carrera académica, Hall escribe sobre el Caribe para reconciliarse con su propio pasado desde su residencia en Inglaterra, convirtiendo su historia personal en una parte relevante y válida de su producción intelectual más reciente. En este sentido, Hall aborda su relación con el Caribe desde su posicionamiento en la diáspora y desde *dentro* del marco de los estudios culturales, siendo para él el plano temporal y espacial desde el cual puede armonizar su conflictivo pasado en Jamaica con su trayectoria académica y personal en Inglaterra. Se trata, entonces, de un reconocimiento de lo que Hall denomina su formación caribeña:

My work has not largely been about the Caribbean. I have not been actively present in the enormously important work of trying to write the history of the Caribbean and Caribbean societies in the period of independence...[but] reflecting on my own life and practice, I have to say that, although in many moments of my life I have been thinking about what many people in the Caribbean would think of as other problems, other places, other dilemmas, it seems to be that I have always been doing so through what I can only call the prism of my Caribbean formation... This does not mean that all thought is limited and self-interested because of where it comes from...I mean something rather looser – that all thought is shaped by where it comes from, that knowledge is always to some degree ‘positional’. One can never escape the way in which one’s formation lays a kind of imprint on or template over what one is interested in...

This is true even about my work about so-called Cultural Studies, the field with which, inevitably my work and career have been identified. (E 271)

Cliff, por su parte, realiza un gesto de retorno mediante la construcción narrativa de Clare Savage, cuya adolescencia está basada en gran medida en las memorias de Cliff de su propia niñez en Jamaica. Por ello, y siguiendo a Toland-Dix, es interesante considerar a Clare como la alter ego de la autora, que le permite explorar sus opciones políticas e identitarias si hubiese vuelto a vivir en la isla (37). De este modo, la decisión de Clare de retornar definitivamente a Jamaica adquiere un doble sentido en relación a la vida de la escritora: por una parte, constituye un retorno simbólico que le posibilita la recreación de su pasado en la isla, trazando así su propio proceso de transformación y re-definición identitaria y los posicionamientos políticos que podría haber asumido allí. Pero por otro lado, la muerte de Clare al final de *No Telephone to Heaven* recalca la imposibilidad del retorno para la autora, cuya posición política radical –incompatible con la actual dirección política de la isla— le habría llevado a seguir un camino cercano a el de Clare, es decir, comprometida con un grupo revolucionario perseguido por las autoridades. Es por ello que permanece en los Estados Unidos, donde ha asumido una identidad como escritora comprometida con la literatura de resistencia anti-colonial. En este sentido, la escritura de sus primeras novelas –entendida como un ejercicio de reconstrucción y reconciliación con el pasado— le ha permitido abrirse a otras identidades –intelectual, feminista, gay, política y negra— desde su posicionamiento intelectual en la diáspora. Como señala Toland-Dix: “Residence in the United States has allowed Cliff to formulate a self-created identity in which she affirms herself as a writer and a scholar, a lesbian, and a woman of mixed race. In the novels *Abeng* and *No Telephone to Heaven*, Cliff reconstructs the landscapes in which she has lived and uses Clare to explore the problematics of migration and return.” (38)

Es a partir de sus posicionamientos en la diáspora que Hall y Cliff elaboran sus respectivas aproximaciones a la identidad caribeña. Como se ha señalado, la característica más llamativa de la aproximación de Hall es precisamente el hecho de que no propone una nueva propuesta o modelo identitario, sino más bien combina elementos de los diferentes movimientos identitarios caribeños –la negritud, la revolución cultural asociada a los rastafari, la créolité y la diáspora, entre otros— anteriormente considerados opuestos e incompatibles. De esta manera, Hall sugiere que no existe una sola forma de visualizar la identidad caribeña, pues se trata de una problemática históricamente contingente que no puede ser reducida a un solo modelo, propuesta o influencia cultural. Así, Hall ofrece tres aproximaciones a la identidad caribeña articuladas en torno al concepto de la diáspora que permiten abordarla desde sus distintas facetas: desde el eje de la similitud/ diferencia; desde las tres presencias culturales (europea, africana y americana) y desde los principales procesos históricos que han dado forma a las sociedades caribeñas. En este marco, y en sincronía con la propuesta teórica de Hall sobre el concepto de identidad, la conformación de identidades en el Caribe es presentada en términos de los continuos procesos de negociación entre las múltiples influencias culturales –siempre híbridas— presentes en el Caribe. No obstante ello, aún es posible detectar una particular preocupación en la escritura halliana sobre el Caribe por el rescate y afirmación de una identidad afro-caribeña, reflejo sin duda del propio proceso de re-definición identitaria del escritor ante la desaprobación de sus padres.

Las primeras novelas de Cliff, en tanto, exploran los efectos psicológicos de la colonización en el desarrollo subjetivo de Clare Savage, una joven de tez clara enseñada a identificarse con la cultura blanca pese su herencia mixta. *Abeng* aborda la conflictiva adolescencia de Clare al interior de una familia dominada por el racismo de su padre, mientras que *No Telephone to Heaven* traza el proceso de ruptura con el modelo identitario

patriarcal y el sucesivo proceso de re-definición identitaria de la protagonista mediante la recuperación de su herencia negra materna y el rescate de las prácticas y saberes de mujeres negras jamaicanas. De este modo, la identidad es representada como un proceso de transformación en el cual la sujeta tiene la capacidad de *elegir* su identidad racial, cultural y de género, ocupando así múltiples identidades que a su vez reflejan la compleja configuración cultural de las sociedades antillanas.

A partir de estos planteamientos, es posible afirmar que tanto Hall como Cliff conciben la identidad caribeña en términos de ruptura con los modelos identitarios coloniales y su re-definición a partir de la construcción de nuevos referentes culturales que rescatan aquellos elementos de las culturas antillanas silenciadas por el dominio metropolitano. Para Hall, la re-definición identitaria corresponde a los procesos de re-apropiación y re-significación de las culturas oprimidas en el Caribe, posibilitando así la construcción de nuevas identidades a partir de las herencias culturales de los grupos subordinados, mientras que para Cliff implica el rescate de aquellas tradiciones femeninas asociadas a mujeres negras silenciadas tanto por el colonialismo como por el patriarcalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agosto, Noraida. *Michelle Cliff's Novels: Piecing the Tapestry of Memory and History*. New York: Peter Lang Publishing, 1999.
- Belsey, Catherine. *Poststructuralism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. Hanover: Ediciones del Norte, 1989.
- Bennett, Louise. "Colonization in Reverse." *Rotten English: A Literary Anthology*. Ed. Dohra Ahmad. New York: Norton, 2007. 38-39.
- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.
- Chen, Kuan-Hsing. "Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora." *Revista de Occidente* 234 (2000). 95-119.
- Cliff, Michelle. *Abeng*. New York: Plume, 1995.
- "Caliban's Daughter: The Tempest and the Teapot." *Frontiers: A Journal of Women Studies*. 12.2 (1991): 36-51.
- *No Telephone to Heaven*. New York: Plume, 1996.
- Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Derrida, Jacques. "La différance." *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos, 1977. 41-62.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Edmondson, Belinda. *Making Men: Gender, Literary Authority, and Women's Writing in Caribbean Narrative*. Durham: Duke University Press, 1999.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. "Los colores de la plebe: Razón y mestizaje en el Perú colonial." *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat: La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima, 1998. 67-107.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.
- Farred, Grant. "You can go home again, you just can't stay: Stuart Hall and the Caribbean Diaspora." *Research in African Literature* 27.4 (1996): 1-17. Web. Literature Resource Center. 30 mayo 2009.
- Floyd-Thomas, Stacey M. y Laura Gillman. "Subverting Forced Identities, Violent Acts, and the Narrativity of Race: A Diasporic Analysis of Black Women's Radical Subjectivity in Three Novel Acts." *Journal of Black Studies* 32.5 (2002): 528-556.
- Garvey, Marcus. "Africa for the Africans." *The Norton Anthology of African American Literature*. Eds. Henry Louis Gates Jr. and Nellie Y. McKay. 2nd Ed. New York: W.W. Norton & Company, 2004. 997-999.

- Gates, Henry Louis Jr. and Nellie Y. McKay, eds. *The Norton Anthology of African American Literature*. 2nd Ed. New York: W.W. Norton & Company, 2004.
- Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Identity: Community, Culture and Difference*. Ed. John Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 1990. 222-237. Web. www.ram-wan.net/restrepto/hall. 2009 .
- "Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life." *Culture, Politics Race and Diaspora: The Thought of Stuart Hall*. Ed. Brian Meeks. Kingston: Ian Randle Publishers/ University of the West Indies Mona, 2007. 267-291.
- "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" *Cuestiones de identidad cultura*. Eds. Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 13-39.
- "Negotiating Caribbean Identities." *New Left Review* 209 (1995): 3-14. Web. www.ram-wan.net/restrepto/hall. 2009 .
- " [Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero](http://www.ram-wan.net/restrepto/hall) ." *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. Eds. Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. 2003. 476-500. Web. www.ram-wan.net/restrepto/hall. 2009 .
- "Pluralismo, raza y clase en la sociedad caribe." *Raza y clase en la sociedad postcolonial: Un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos del Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México*. Madrid: Imposa-Tecnigraf/Unesco. 1978. 149-181. Web. www.ram-wan.net/restrepto/hall. 2009 .
- "The Question of Cultural Identity." *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Eds. Stuart Hall, et.al. Oxford: Blackwell Publishing/The Open University, 1996. 595-629
- James, Michael. "Race." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition). Ed. Edward N. Zalta. Web. 2010.
- Jefferson, Thomas. "Notes on the State of Virginia." Sidebar of "Thomas Jefferson: Radical and Racist." Conor Cruise O'Brien. *The Atlantic Online*(1996) Web. 2010.
- Katzew, Ilona. "Casta Painting: Identity and Social Stratification in Colonial Mexico." *Laberinto: An Electronic Journal of Early Modern Hispanic Literatures and Culture* 1.1 (2007): n. pag. Web.
- Krebs, Ricardo. *Breve historia universal (hasta el año 2000)*. Santiago: Editorial Universitaria, 2006.
- Kesteloot, Lilyan. "Cesaire, poet and the politician." *Research in African Literature* 26.2 (1995): n. pag.
- Larraín, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago: LOM, 2001.
- Muraro, Luisa. "El orden simbólico de la madre." *El orden simbólico de la madre*. Colección Cuadernos inacabados. Madrid: HORAS, 1994. 185-202.

- Oliva, Elena. "La figura de Aimé Césaire: Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta de la negritud." *Aimé Césaire desde América Latina: Diálogos con el poeta de la negritud*. Eds. Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Santiago: Universidad de Chile, 2011. 15-25.
- "La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga". Tesis Magíster. Universidad de Chile, 2010. Web. Cybertesis.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza, 1988.
- Palmer, Colin A. "Identity, Race, and Black Power in Independent Jamaica." *The Modern Caribbean*. Eds. Franklin W. Knight y Colin A. Palmer. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1989. 111-128.
- Popkin, Richard H. "Eighteenth-Century Racism." *The Columbia History of Western Philosophy*. Ed. Richard H. Popkin. New York: Columbia University Press, 1999. 508-515.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Quilmes. 1997.
- Procter, James. "Diaspora." *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Ed. John McLeod. Oxfordshire: Routledge, 2007. 151-158.
- Stuart Hall. *Routledge Critical Thinkers*. London: Routledge, 2004.
- Raiskin, Judith L. *Snow on the Cane Fields: Women's Writing and Creole Subjectivity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition) Edward N. Zalta. Ed. Web. 2010.
- Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago: LOM, 2006.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books Edition, Random House, 1994.
- Stecher, Antonio y Lucía Stecher. "Reflexiones sobre identidades contemporáneas a partir de *No Telephone to Heaven*." *Estudios filológicos* 43 (2008): 191-206.
- Stecher, Lucía. "Salir del país natal para poder regresar: Desplazamientos y búsquedas identitarias en la escritura de mujeres caribeñas contemporáneas". Tesis Doctoral. Universidad de Chile, 2006. Impreso.
- Schwartz, Meryl F. "An Interview with Michelle Cliff." *Contemporary Literature* 34.4 (1993): 595-619.
- Thorington, Springer, Jennifer. "Reconfigurations of Caribbean History: Michelle Cliff's Rebel Women." *Meridians: Feminism, race, transnationalism* 7.2 (2007): 43-60.
- Toland-Dix, Shirley. "Re-Negotiating Racial Identity: The Challenge of Migration and Return in Michelle Cliff's *No Telephone to Heaven*." *Studies in Literary Imagination* 37.2 (2004): 37-52.
- Vega, María José. *Imperios de papel: Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Vinson III, Ben. "Estudiando las razas desde la periferia: Las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (Lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)." *Pautas de*

Convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos). Coord. Jose Manuel Serna Herrera. México: UNAM, 2005. 247-307.