



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FILOSOFÍAS, HISTORIA DE LAS IDEAS E IDEOLOGÍAS EN AMÉRICA LATINA

**EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ANTILLANO DE LA DIFERENCIA Y DE LA
ALTERIDAD. CRISIS, IDENTIDAD Y CARIBE**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
TANIA SAIRI GÓMEZ HERNÁNDEZ

TUTORA:
MARGARITA AURORA VARGAS CANALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, padre y hermana,
primeros maestros de vida, amor y libertad

Agradecimientos

A quienes luchan cada día por hacer de éste un mundo mejor, uno donde quepan muchos mundos, uno donde el caos-mundo acontezca y la creolidad permanezca.

A la Dra. Margarita Aurora Vargas Canales, por el acompañamiento, la amorosa guía y enseñanzas, la comprensión y el apoyo, por el impulso para que esta tesis quedara a son de mar y arribara a buen puerto.

A mis sinodales, Dra. Sofía Reding, Dr. Miguel Ángel Esquivel, Dr. Gerardo de la Fuente y Dr. José Guadalupe Gandarilla, por la dedicación y cuidado con que han revisado, comentado y sugerido mejoras al trabajo realizado, por haber sido barlovento y sotavento de este proceso, y por las afectuosas sacudidas para el adrizamiento de la tesis.

Esta tesis se realizó gracias a una beca CONACyT; contó también con el apoyo del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, y con una beca mixta para la realización de una estancia de investigación en la Universidad Paris VIII Vincennes Saint-Denis. Sin el apoyo recibido, este trabajo no habría podido llevarse a cabo.

A la Universidad de Paris VIII Vincennes Saint-Denis, y en especial a su departamento de Filosofía, que me recibieron con las puertas abiertas. Al Dr. Matthieu Renaul, quien fungió como tutor en el extranjero y me aconsejó de la mejor manera posible en mi acercamiento a una literatura en constante movimiento, además de proponerme cuestionamientos que ampliaron mi campo de visión respecto a los alcances de la filosofía fanoniana y caribeña.

A quienes me recibieron al otro lado del océano y ayudaron a que mi estancia fuera menos caótica. A Julio Andrés Camarillo Quezada, por la amistad, el cariño, la compañía y los consejos de vida, mas todas las recomendaciones bibliográficas y académicas. A Samuel Remerand y la familia Tardy –Frédéric, Valery, Alexandre, Julian y Nicolas– que me hicieron sentir acogida y me brindaron un espacio lleno de ternura. A Edith Nicol, por la amistad y complicidad, también por la música.

Al laboratorio permanente de traducción del Círculo de traductores, por su ayuda en la revisión y comentarios a las traducciones realizadas. A Lucrecia Orensanz, por su confianza y los proyectos compartidos.

A quienes, de una u otra forma, se esfuerzan por compartir tiempo y vida conmigo, alegrando mis días. A la familia De la Tejera Hernández por la entrañable confianza. A Melisa Esteva, por todo el amor y la calidez de su presencia. A Mariana Escobar por la amistad y las matemáticas. A Eino, por las estructuras lingüísticas y las incómodas charlas. A Leticia Raya, Carlos Ham y Roberto Machuca, que me han brindado consejo y compañía. A todas aquellas personas que escoltaron este proceso y lo hicieron llevadero, sabrán disculpar la falta de espacio para mencionarlas a todas con nombre y apellido.

Índice

Introducción	7
CAPÍTULO 1. Caribe	18
Formas posibles de conceptualizar el Caribe	24
Caribe, el Mediterráneo americano	32
Geo-filosofía. El Caribe en la filosofía	34
Aimé Césaire. Caribe: Negritud y colonización	37
Frantz Fanon. Caribe: Territorio anticolonial	45
Édouard Glissant. Caribe: Circularidad fundamental	49
Anexo	55
“Caribe” Transcripción de entrada del diccionario de Jean-Paul Duvois y Pedro Ureña-Rib, <i>Dictionnaire culturel des Caraïbes</i> , París, Ellipse éditions, 2008.	
CAPÍTULO 2. Identidad	58
Identidad, identidades, identidad es:	59
Negritud, identidad colonial	62
Psique: filosofía y medicina. Reconocimiento, negación y deseo	68
Esquema corporal, esquema histórico-racial y esquema epidérmico racial	76

Dialéctica del amo y el esclavo. El imposible asunto del reconocimiento	81
La zona del no ser: El infierno y sus posibles salidas	85
CAPÍTULO 3. Crisis	95
Crisis	104
Césaire, el poeta crítico del Caribe	106
Crisis civilizatoria	116
Guerra(s) y colonialismo	123
Crisis identitaria	129
Crisis ¿principio de constitución identitaria?	137
CAPÍTULO 4. Pensamiento filosófico antillano de la diferencia y de la alteridad	143
El caos-mundo y el todo-mundo	147
Lugar y territorio	154
Tiempo e Historia	163
Identidad-raíz, antillanidad e identidad-rizoma	171
Creolidad y Relación	181
Creolización, diferencia y alteridad	192

Conclusiones	196
Bibliografía	209
Aimé Césaire	209
Frantz Fanon	210
Édouard Glissant	211
Obras complementarias	212
Revistas	222
Recursos en internet	223

INTRODUCCIÓN

En muchos sentidos, el mundo en que vivimos está regido por las concepciones en torno a la identidad, el respeto y la aceptación o no de lo diferente y de formas alternativas de la existencia humana. Aun cuando aparentemente el mundo es cada vez más tolerante con la alteridad, con las distintas formas de vivir en distintos lugares del mundo, según sus condiciones geográficas, climáticas, culturales; buena parte de los conflictos humanos que terminan en conflictos bélicos o en la posibilidad de la destrucción de un grupo humano por otro, tienen su origen en la contraposición de distintas formas identitarias (nacionales, culturales, religiosas, territoriales, lingüísticas) o en la confrontación que se crea a partir de las resistencias de unos frente a los intentos de dominación por parte de otros.

En pleno siglo XXI, pese a los acuerdos y discursos en contra de la pervivencia del colonialismo a nivel internacional y por la libre autodeterminación de los pueblos, el colonialismo sigue haciendo estragos en buena parte de la población a nivel mundial. Las consecuencias del colonialismo siguen vigentes en aquellos lugares que son herederos de una historia de dominación y ocupación. Como han mostrado los teóricos de la opción decolonial, la colonialidad es la cara sucia de la modernidad capitalista y de su proceso de conformación histórica. No existe modernidad sin colonialidad; la colonialidad se encuentra íntimamente unida a las condiciones de dominación a partir de un esquema racial/corporal/étnico en el colonialismo. Cuando se habla de colonialismo suele hacerse referencia a un sistema específico de dominación y explotación (política y económica) que no necesariamente implica una relación de poder racista, aunque comunmente sucede así. En este sentido, aunque la colonialidad sea producto del colonialismo, ésta pervive hasta

nuestros días, incluso en el supuesto de que el colonialismo pueda ser interpretado como un estado de cosas no vigente en la actualidad.

Podríamos decir que todo proceso colonial es, además de un asunto de dominación y explotación, una cuestión de carácter identitario, un problema de reconocimiento de quién es quién, de atribución de características que reconocemos o no como “humanas”; y, por tanto, de a quién reconocemos como un igual, como un sujeto ante las leyes, ante la divinidad, o ante la comunidad. Los autores que guían las reflexiones de este trabajo, en diálogo con el pensamiento latinoamericano y caribeño, dan cuenta de la complejidad del problema del reconocimiento de “lo humano”. La historia del desarrollo del sistema-mundo capitalista es también la historia del desarrollo de un sistema-mundo colonial y sus categorías de clasificación de lo humano.

La estratificación de lo humano corresponde con una serie de valores que se consideran ideales (realizados o alcanzables), donde la conceptualización de la raza desempeña un papel importante. La blanquitud se esgrime como el valor que mejor expresa el espíritu de este sistema-mundo en proceso de constitución a partir del colonialismo. Cuando Bolívar Echeverría intenta explicar la *blanquitud*,¹ a partir del análisis de la *La ética protestante y el espíritu de capitalismo* de Weber, nota que el *espíritu* de una sociedad se refiere a una cierta petición o demanda que el propio sistema de organización económica impone a los miembros de la misma. En ese sentido, piensa que es posible hablar de un *grado cero* de la identidad de los seres humanos modernos, cuya finalidad es la de satisfacer al *espíritu del capitalismo*. Toda forma de vida pre-moderna, no-moderna, o contrapuesta a la modernidad capitalista que se configura con la colonización de América

¹ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2016 [2010].

como precedente, atenta contra tal espíritu y debe, en consecuencia, ser reprimida o eliminada. La adhesión a un sistema configurado de tal manera debe ser clara y transparente, y consolidarse en una identidad nacional que aspira a la realización de un proyecto histórico que se entiende como un destino de carácter universalizante, el de la acumulación infinita. De tres distintas maneras, Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant intentan explicar, desde el Caribe como *locus enuntiationis*, cómo se da el proceso de establecimiento de una identidad para una comunidad (negra, anticolonial, creolizada) que ha sido sometida a las vicisitudes de un colonialismo que instrumentaliza la racialización como argumento válido para el sometimiento de unos por otros.

El problema de una acumulación creciente de manera infinita, como se proyecta en la creación del sistema-mundo capitalista, es que se demuestra irrealizable a perennidad. Las condiciones materiales del planeta que habitamos imponen un límite que está acotado por las restricciones de las capacidades de regeneración de sus recursos propios. Si la condición del planeta es que sus recursos son limitados y, al mismo tiempo, se proyecta la realización de un sistema que se plantea como meta la acumulación ilimitada a partir de la explotación ilimitada de recursos y la creación infinita de mercancías, el conflicto por la obtención de los recursos es inevitable dadas las limitaciones de reproducción del planeta mismo. La guerra entre naciones o al interior de las mismas aparece, de manera necesaria, para dar cumplimiento al mandato que impone el *espíritu* de una modernidad capitalista, es decir el de la realización del sistema económico capitalista. El problema de la distribución de lo acumulado es que se realiza idealmente entre iguales y, en tanto no se reconozca toda comunidad humana como “igual”, el conflicto permanece de manera constante. Definir qué es lo igual, o quién es considerado o no como igual, desencadena una serie de preguntas en

torno a los límites de la diferencia y la alteridad, al interior y al exterior de lo que se considera como una comunidad.

Si con la invención de América y su ocupación/dominación se configura la modernidad, caracterizada como capitalista, a partir de un esquema racial que permite la instauración de un sistema colonial del que perviven hasta el presente la colonialidad y otras consecuencias del funcionamiento de tal sistema; entonces el Caribe es el primer lugar donde todo este sistema comienza a configurarse como un sistema-mundo, como totalidad-mundo, donde lo que rige es el caos y la entrada en relación de distintos pueblos, con distintas culturas, cultos religiosos, lenguas y expresiones del ser. Las Antillas juegan, por lo tanto, un rol determinante para la confección de las identidades coloniales desde el siglo XVI hasta el presente.

Nos parece indispensable volver a los pensadores caribeños, para intentar comprender cómo es que se llevan a cabo estos procesos de constitución de identidades, cuyas especificidades diferenciales apuntan a la aceptación de la propia alteridad frente a los otros. El presente trabajo de investigación tiene el objetivo de recuperar a tres pensadores martiniqueses que actualmente adquieren relevancia en las discusiones en torno al anticolonialismo y las posibilidades de creación de un mundo diferente, uno más justo y donde el disenso sea visto como capacidad creadora, y no como factor de división conflictiva para la humanidad. Deseamos mostrar, con ellos, tres posibilidades de construcción de estrategias de resistencia en un mundo donde los poderosos pretenden establecer criterios que profundizan las desigualdades económicas, sociales y políticas, a partir del establecimiento de un sistema global que legaliza los mecanismos para el mantenimiento de tales desigualdades.

Presentamos a Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant como pensadores anticoloniales que abonan en las discusiones en torno a la posibilidad de imaginar un mundo donde el colonialismo pueda ser superado; y la creolización –producto de la puesta en relación y relatividad de culturas, de la aceptación y el reconocimiento de la diferencia del otro, más que simplemente resultado de la miscegenación biogenética– sea admitida como mecanismo de aceptación de todos los elementos conformantes de lo humano, en sus diferentes expresiones y formas del acontecer, sin necesidad de rastrear proveniencias de partes y porcentajes, a partir de la recuperación y preservación de los rastros memoriales de cada comunidad, desde el compromiso con el respeto a la opacidad de los otros. Consideramos a estos tres autores como tres momentos importantes de la discusión, que deben ser leídos de manera conjunta aunque diferenciada.

Esta investigación se materializó en cuatro capítulos, donde intentamos presentar a los tres autores y sus ideas de manera resumida, esperando mostrar sus principales cuestionamientos en torno a la constitución de la(s) subjetividad(es) desde la diferencia y la alteridad. Cada uno de estos capítulos presenta apenas los planteamientos que consideramos primordiales de los autores, así como posibles líneas de discusión para desarrollar a futuro. Muchas cuestiones quedan abiertas y somos concientes de que cada uno de los autores que guían este trabajo requeriría mucho más espacio para comprender sus vidas, sus compromisos políticos y sociales, sus ideas y sus relaciones mutuas y con otros actores políticos, sociales e intelectuales de su contexto histórico. Nos complace saber que, durante el tiempo de realización de esta investigación, otros estudiantes y autores alrededor del mundo se han preocupado por profundizar los conocimientos sobre ellos y sus temas, y que se han desarrollado proyectos para la traducción de sus trabajos al español y otras lenguas.

Consideramos todos esos esfuerzos como afines con lo que a continuación presentamos. Esperamos contribuir con este trabajo para dar impulso a su conocimiento y a las discusiones que promueven.

Nuestro primer capítulo está dedicado a la delimitación del espacio geográfico que consideramos como el lugar de enunciación de nuestros autores guía. Intentamos presentar el Caribe como un espacio geográfico desde donde surgen ideas filosóficas interesantes y relevantes para las discusiones actuales de las ciencias sociales y las humanidades. Procuramos hacer un primer acercamiento a la idea del espacio como lugar de enunciación desde el cual se coloca cada uno de ellos, con sus distintos compromisos y reivindicaciones.

En el segundo capítulo, que se consagra a la idea de identidad, recuperamos principalmente el pensamiento de Frantz Fanon para comprender y problematizar por qué la negritud y el racismo no son sólo una cuestión de cantidad de melanina en la piel u otras condiciones de la antropología física. Presentamos tres esquemas de consideración de los sujetos ante sí mismos y ante los otros, para averiguar qué es lo que hay detrás del desprecio de ciertas formas de la existencia y la subjetividad, retomando ideas de la psiquiatría y el psicoanálisis en concordancia con cuestiones propias de la filosofía y la historia de las ideas. Intentamos un acercamiento a la cuestión de la consideración como humanos o no de los colonizados, procurando mostrar que los dominados/esclavizados son reducidos a una sobrevivencia sin existencia, a la experiencia de la conciencia de sí mismos como excluidos de las cualidades del ser, de la comunidad humana.

Destinamos el tercer capítulo al análisis del concepto de *crisis*, y al pensamiento de Aimé Césaire como pensador que, al analizarlo, pone en aprietos al sistema colonial y a las

desigualdades que éste impone sobre la base de la distinción de sus habitantes por cuestiones raciales. Intentamos mostrar la relevancia de ciertos momentos históricos, por las contradicciones que presentan, para pensar también el momento en que nos encontramos, y que consideramos como una crisis civilizatoria que se manifiesta en varias dimensiones que se entrelazan. Nos preguntamos si, en condiciones de crisis civilizatoria, la crisis (como punto de quiebre o momento agonal) puede ser considerada como principio o factor determinante para la constitución de las identidades subjetivas.

En el cuarto capítulo, ofrecemos un panorama general del pensamiento de Édouard Glissant y sus ideas en torno a la posibilidad de crear un mundo que tiende naturalmente hacia la creolidad, donde el juicio moral sea superado para dar paso a una existencia en que la diferencia y la alteridad sean consideradas como factores de confección de la humanidad. Intentamos mostrar las dificultades de la entrada en relación y la puesta en relatividad de distintos grupos humanos, desde sus propias concepciones culturales. Pensamos esta relatividad como factor de discordancia que hace a unos y otros cuestionarse la validez de las formas de existencia distintas a la propia, por la opacidad² que atribuye a los otros y sus modos particulares; pero también pensamos la opacidad, y el derecho a la opacidad, como condición necesaria para la imaginación poética que posibilita la creación de nuevos mundos posibles y deseables.

Pensamos que si bien todo proceso colonial deja una herida perfilada por el sentimiento de inferioridad que se introyecta en aquellos seres humanos que no encajan de

² Es decir, la capacidad de ocultamiento de ciertos rasgos de su propia identidad a partir de la invisibilidad de componentes identitarios como el lugar de origen, la ascendencia genética, las creencias religiosas particulares y su práctica privada, las ideas políticas contrapuestas a las hegemónicas... o bien, aquellos rasgos que, tras un proceso de colonización, son reprimidos pero siguen dejando una huella sub-liminal en la subjetividad de los colonizados y sus prácticas cotidianas. El concepto se analiza de manera más detallada en el cuarto capítulo de esta tesis.

manera clara con los ideales de un modelo de existencia establecido y determinado desde un poder hegemónico, y los vuelve prescindibles en el mundo, esta misma *herida colonial* puede dar paso a una serie de estrategias de reconfiguración de las subjetividades. A partir del reconocimiento de sí como diferente frente a un modelo hegemónico de existencia, y de la posibilidad de criticar tal modelo y sus modos de implantación, se abre la oportunidad para la recuperación y resignificación de un pasado que ha sido destruido sólo a medias, pero del cual quedan siempre rastros, ya sea en la memoria de los colonizados y su descendencia o en las formas en que éstos hacen entrar en crisis a la “civilización” de los colonizadores. Los autores aquí recuperados muestran posibles vías para la realización de tal tarea.

Consideramos a los tres autores que guían las reflexiones de esta tesis como sumamente importantes para las discusiones en torno a las problemáticas propias de América Latina, por la originalidad de sus planteamientos y por su compromiso político con las cuestiones referentes a nuestra América tales como la migración, el racismo, las consecuencias de la colonialidad en el llamado tercer mundo, la esclavitud, el despojo y la subsunción...; por la forma en que ponen en relación y movilizan planteamientos y discusiones de su momento histórico, y por la forma en que esos mecanismos de movilización del pensamiento pueden utilizarse para analizar nuestra propia actualidad. Creemos, además, que es necesario volver la mirada hacia pensadores cuyas ideas se diversifican y crean lazos entre áreas del conocimiento tan variadas como la física y las matemáticas con expresiones artísticas como la literatura y el teatro, para mostrar realidades de alta complejidad política, económica, social; para comprender nuestra realidad en toda su complejidad. Nos declaramos incompetentes para abarcar la totalidad de

la riqueza de su pensamiento; pero esperamos mostrar, al menos en parte, que su estudio tiene una gran relevancia para comprender la actualidad latinoamericana e intentar dar soluciones viables a sus problemáticas.

La recepción de la obra de estos autores en América Latina ha sido limitada históricamente por la falta de traducciones y quizá porque, hasta hace relativamente poco tiempo, ha existido una discriminación racial también en la academia, aunque de manera más o menos velada y ocultada tras la idea, racista y colonial ella misma, de que los conocimientos “válidos” se construyen en las universidades en tanto instituciones del saber que se prestan a los usos ideológicos del Estado que se construye sobre las bases de la colonialidad que persiste. Con el surgimiento de nuevas corrientes filosóficas y la problematización de las formas del saber y la enseñanza académica y universitaria en sociedades postcoloniales, se abre también la posibilidad del rastreo de nuevas genealogías intelectuales cuyas fuentes no habían sido reconocidas. Las voces críticas y transgresoras del orden establecido tienen algo importante que decirnos; nos muestran lo que somos, en tanto sociedad, a partir de lo que hemos ocultado y tratado de mantener a la sombra; y nos descubren nuevas rutas de aprendizaje sobre nuestra existencia.

Merece una mención aparte el caso de Frantz Fanon, cuyas obras principales sí fueron tempranamente traducidas y a quien en general se conoce como “el ideólogo de la violencia” desde los años sesenta. Pensamos que, si bien sus ideas tienen brillo propio, muchas de las cosas que se escribieron sobre él, o apoyadas supuestamente en sus ideas, fueron interpretadas a la luz de la introducción que Jean Paul Sartre escribiera para su libro

*Los condenados de la tierra*³ y, sin que esto demerite el trabajo realizado, tienen un sesgo ideológico que posibilita que su pensamiento sea malentendido y por ello se le considere como ideólogo de la violencia, cuando en realidad sus textos hacen análisis, geometría, geografía, crítica de la violencia, pero no su defensa a ultranza en tanto “violencia revolucionaria”. En 2015 se publicó en Francia un libro, que lleva por título *Écrits sur l'aliénation et la liberté*⁴ y que contiene escritos hasta entonces inéditos de Fanon; en él encontramos textos políticos como los que se han traducido desde los años sesenta, pero también textos de su quehacer como médico psiquiatra y dos obras de teatro, que demuestran su interés por la literatura y el arte. Queremos poner en evidencia que lo que comúnmente se conoce de Fanon en América aún es una visión parcial de su pensamiento.

Debe tenerse en cuenta que, aunque algunos de los materiales utilizados para la realización de este trabajo fueron traducidos y publicados en español durante el tiempo de realización de la investigación, no siempre nos fue posible acceder a traducciones de los autores referenciados y buena parte de los textos consultados no han sido traducidos todavía. El cuerpo del texto de este trabajo recoge las citas en español para facilitar la lectura de corrido de todo el documento. Somos responsables de la traducción de aquellos textos cuyas traducciones editoriales aún no existen o no pudieron ser consultadas; en tal caso, siempre ofrecemos la versión original de la cita, en nota al pie de página, luego de la referencia bibliográfica y entrecomillada, de modo que pueda comprobarse el sentido de las afirmaciones originales de los autores revisados.

³ *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos y Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1961].

⁴ *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Selección, introducción y presentación de Jean Khalifa y Robert Young, París, Éditions la découverte, 2015.

El proyecto de investigación que da pie a este trabajo está inscrito en el área de Filosofías, historia de las ideas e ideologías en América Latina, del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, de la Universidad Nacional Autónoma de México; y fue realizado con el apoyo de una beca de manutención del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), así como con una beca de movilidad internacional para la realización de una estancia de investigación en el Departamento de Filosofía de la Universidad Paris VIII Vincennes Saint-Denis. Pretendemos que los análisis y discusiones que exponemos sean entendidos como un esfuerzo por acercarnos a la inter, multi y transdisciplinariedad. Esperamos que estas páginas aporten en las discusiones en torno a la diferencia y la alteridad; pero también en cuanto a la importancia de recuperar a los tres autores que a continuación presentamos, su originalidad y pertinencia, así como la vigencia de su pensamiento para el análisis de la realidad actual.

CAPITULO 1: CARIBE

¿Qué es el Caribe? ¡Es la música! Bob Marley. Pacheco. Althiery Dorival. Mighty Sparrow. Jeff Joseph. Amalia Rodríguez. Tito Puentes. Ophélie. El Combo Tabou o la Fania All Stars... Entonces, ¿cómo explicarse que esas dos pequeñas bestias salvajes se hayan vuelto herméticas a todo aquello? Bueno, yo lo he pensado, inspector, y creo que su hermetismo proviene de la presencia oscura y caótica del mundo.

Patrick Chamoiseau. *J'ai toujours aimé la nuit*⁵

Cuando se habla del Caribe, en general se tiende a caer en alguno de los dos extremos que expresan una serie de lugares comunes. Por un lado, se piensa el Caribe como un espacio idílico, donde la realización de casi cualquier fantasía es posible, como un oasis vacacional donde los cruceros, las paradisíacas playas de blancas arenas, los esculturales cuerpos y la tropical expresión musical del baile y el rozamiento de los cuerpos existen única y exclusivamente para el deleite de los sentidos de los turistas. Por otro lado, se tiende a pensar el Caribe como espacio del desastre natural, económico, social, histórico, representado principalmente por Haití, el país más pobre de América Latina; más una serie de territorios que hasta la fecha no lograron sus independencias y permanecen como territorios separados de sus metrópolis continentales y son golpeados cada año por huracanes que los dejan semidestruidos; y Cuba, pensada como espacio de una revolución fallida y en decadencia, aun cuando la realidad nos demuestra que un país que tiene los más

⁵ Patrick Chamoiseau, *J'ai toujours aimé la nuit*, París, Sonatiene Éditions, 2017, p. 133: “C'est quoi la Caraïbe ? C'est la musique ! Bob Marley. Pacheco. Althiery Dorival. Mighty Sparrow. Jeff Joseph. Amalia Rodríguez. Tito Puentes. Ophélie. Tabou Combo ou le Fania all stars... Alors comment expliquer que ces deux petites bêtes sauvages soient devenues hermétiques à tout cela ? Eh bien, j'y ai réfléchi, inspectère, et je crois que cela provient de la présence obscure et chaotique du monde”.

bajos índices de desnutrición infantil, analfabetismo, muertes materno-infantiles, entre otros parámetros que se consideran como factores de medición del desarrollo, sólo puede ser visto como “fallido y en decadencia” a través de una manipulación ominosa y conciente de los datos.

El Caribe parece haber recobrado visibilidad luego de que en 1989 la Asamblea General de Naciones Unidas reconociera los riesgos del cambio climático, y las consecuencias que éste traería al desarrollo del sistema-mundo, anunciados desde hacía años por los científicos alrededor del mundo. Entre los efectos palpables del cambio climático podemos notar el incremento de los desastres naturales; quizá el más obvio sea el derretimiento de los glaciares polares, que a su vez provoca un crecimiento de los niveles de agua en los mares y un recrudecimiento de los eventos meteorológicos como ciclones y huracanes, además de la creciente llegada de sargazo a las costas caribeñas, y la elevación de los costos de limpieza y reconstrucción de los territorios afectados por tales eventos.

Fue un logro de la Asamblea General de la ONU que, en 1989, estos riesgos fueran reconocidos en el marco de una serie de discusiones científicas y políticas donde se intentaba, o bien, predecir la gravedad de las futuras consecuencias del cambio climático y el sobrecalentamiento global, o bien, desestimar los efectos de los mismos, para no responsabilizarse ni comprometerse con la desaceleración del “desarrollo” económico-industrial. Todo en el contexto de la globalización y la deslocalización constante de capitales que evaden las legislaciones locales y el pago de impuestos y aranceles, y que hacen negocio de la reconstrucción a partir de la desgracia que afecta siempre principalmente a aquellas porciones de la población más desfavorecidas. En concordancia con el reconocimiento de los riesgos, se establecería la Convención sobre el cambio

climático (CMNUCC)⁶ en 1992, que a su vez conllevaría la creación de la Conferencia de las Partes (COP)⁷ en 1995 –de la que son signatarios 197 países y territorios que presumen de asumir compromisos en contra del cambio climático y en favor de un desarrollo sustentable, que garantice condiciones de vida para las generaciones futuras– y la aceptación del Protocolo de Kyoto⁸ en 1997.

El Caribe, sin embargo, ha sido pensado históricamente como un territorio geográfico singular, sitio de contacto donde el intercambio se hace posible. Supuestamente descubierto en 1492 –aunque se tiene noticias de posibles intercambios culturales y económicos entre América y África, y entre América y Asia, anteriores al momento de la llegada de los españoles–, el Caribe puede ser pensado como un Mediterráneo americano, como lugar intermedio entre dos tierras, en dos sentidos: por un lado, como intermedio entre la Europa en expansión y la América por conquistar, y por otro lado como intermedio entre la América del norte (anglosajona) y la América del sur (latina);⁹ pero también como el sitio que posibilita que las tierras de las que se presenta como *intermedio* establezcan lazos de comunicación que van mucho más allá del simple intercambio económico. Para hablar del Caribe como concepto habría que hacer entonces, en primer lugar, historia del Caribe en su

⁶ Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, se puede revisar completa en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6907.pdf> (última consulta: el 03 de octubre de 2019).

⁷ Los acuerdos y demás documentos resultantes de la Conferencia de las Partes pueden leerse en: <https://www.un.org/es/climatechange/> (última consulta: 03 de octubre de 2019).

⁸ Protocolo de Kyoto de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, se puede leer completo en: <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf> (última consulta: 03 de octubre de 2019).

⁹ Debe notarse que estas dos formas de conceptualizar al Caribe como el Mediterráneo americano, corresponden también a dos momentos históricos distintos; con referencia a su importancia como sitio intermedio entre Europa y América, durante la colonización y permanencia de los colonizadores; y como sitio geoestratégico entre la América sajona y la América latina, luego de las independencias latinoamericanas y con el expansionismo imperialista de los Estados Unidos sobre el resto de América Latina y el Caribe.

“larga duración”, a la manera en que Braudel lo hace con el Mediterráneo,¹⁰ explicando por qué la particular composición geográfica del espacio obliga a sus habitantes a desplazarse cada vez más lejos entre las costas.

Hablar del mundo, contar la Historia del mundo o contar historias de cualquier lugar en el mundo, es reinventar la realidad con nuevas palabras, estableciendo conexiones y relaciones a partir de una serie de vínculos que se establecen entre la mirada de quien cuenta la historia, la forma en que la cuenta, su capacidad para hacer descripciones más o menos detalladas y para, a partir de ello, hacer que quien le escucha presencie frente a sí el surgimiento de una nueva realidad que se crea en ese instante. Fabulosa tarea de cuentacuentos la de quienes describen el mundo y nos cuentan historias. “Tarea colosal hacer el inventario de lo real”,¹¹ “Expresar la realidad es arduo”¹². Contar historias es traducir experiencias propias o ajenas en palabras, establecer equivalencias entre lo vivido y lo que se cuenta, haciendo uso de la imaginación para poder establecer tal correspondencia. Narrar es relatar. Relatar es, valga la redundancia, hacer la relación de los hechos; y, hacer relaciones de hechos es enumerarlos y colocarlos juntos, jerarquizarlos, coordinarlos y fusionarlos en un todo coherente.

Cada disciplina, al intentar dar cuenta del mundo, lo narra de una manera peculiar y nos permite visualizar algún(os) aspecto(s) específico(s) de aquello sobre lo que nos habla, de aquella porción de la realidad sobre la que nos manifiesta algo. Para cualquier campo del conocimiento, es imposible decirlo todo sobre la realidad o sobre la parte de la realidad en

¹⁰ Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Traducción de Mario Monforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1976 [1949].

¹¹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iría Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952], p. 151.

¹² *Ibid*, p. 130.

la que se enfoca. Tenemos entonces una serie de conocimientos fragmentarios de la realidad y la forma en que la experimentamos, basados en ciertos criterios que nos permiten designar lo que conocemos, a partir de la importancia que tales conocimientos tienen para nosotros y según el lugar desde el que intentamos conocer; es imposible abarcar la realidad en que tales conocimientos se basan en su infinitud de detalles, y siempre habrá cosas que la ciencia no pueda develar y que tampoco puedan ser expresadas. Así, podemos decir que cada disciplina, al narrar de distinta manera los acontecimientos del mundo y nuestras experiencias sobre ellos, establece representaciones que nos permiten hacer reconstrucciones parciales de la realidad para conceptualizarla.

Establecer conceptos, como tarea propia de la filosofía, depende en parte de la capacidad de ordenar informaciones o componentes relevantes, que permitan darles identidad unificada a los mismos; aunque cada componente o dato, a su vez, pueda formar parte de otros conceptos; incluso si, por su cercanía y por sus relaciones de contigüidad, cada concepto puede también variar en el espacio y en el tiempo. Estas variaciones en el espacio y tiempo hacen que los conceptos sean, necesariamente, históricos,

decimos de todo concepto que siempre tiene una *historia*, aunque esta historia zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos. En un concepto hay, las más de las veces, trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos. No puede ser de otro modo ya que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado.¹³

Su acontecer en el espacio es un *continuum*, de la misma forma en que lo son las lenguas humanas que, acorde a su proximidad geográfica y a sus contactos e intercambios,

¹³ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial anagrama, 2017 [1991], p. 23.

mantienen un mayor o menor grado de similitud y de permanencia en cuanto a los sentidos y significados de aquello que enuncian; pero cuanto más se alejan en el espacio geográfico y el tiempo histórico, más distintos se van volviendo sus significados, e incluso van desprendiendo nuevas formas de nombrar tanto a las cosas como a los acontecimientos.

No hay manera de hablar del Caribe que no se apegue a una forma particular de ver el mundo, dejando siempre cosas pendientes y apegándose a una cierta visión del mundo, se reconozca o no el sesgo ideológico y, por lo tanto, la toma de postura política, de manera más o menos consciente.¹⁴ Para los fines que esta investigación persigue –indagar sobre los conceptos de “crisis”, “identidad” y “Caribe”, en la producción teórico-literaria-ensayística de tres pensadores martiniqueses (Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant), para mostrar que existe un pensamiento filosófico antillano de la diferencia y de la alteridad, como una de las aportaciones originales del Caribe a la filosofía y a la historia de las ideas en nuestra América– intentamos ensayar, en el presente capítulo, una definición de “Caribe” que permita dar cuenta de la realidad a que tal noción hace referencia, en concordancia con la experiencia ontofenomenológica de sus habitantes, como diría el geógrafo Romain Cruse: “es decir, en ruptura con la tradición colonial de la disciplina [...] Cuando la ruptura no era posible, entonces se practicaba la ironía feroz a través de los cuentos”,¹⁵ entendiéndose a la manera en que los propios caribeños cuentan, narran, relatan, hacen historia de su realidad.

¹⁴ Ya los estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales han puesto de manifiesto la forma en que las ciencias y las disciplinas se constituyen apelando a cierta “objetividad”, y han mostrado cómo dicha objetividad atiende a ciertos criterios de colonialidad de los saberes.

¹⁵ Romain Cruse, *Une géographie populaire de la Caraïbe*, Montréal, Mémoire d'encrier, Canadá, 2017 [2014], p. 11: “c'est-à-dire en rupture avec la tradition coloniale de la discipline [...] Lorsque la rupture n'était pas possible, on pratiquait l'ironie féroce à travers les contes”.

Formas posibles de conceptualizar el Caribe

Caribe es una palabra que tiene varios referentes en la realidad. Toda definición posible hace énfasis en determinados procesos y elementos que le son constitutivos, y depende del para qué se ha hecho necesaria la constitución de dicha definición; es decir, tiene relación con los intereses a que puede atender dicha necesidad, y procura agrupar los elementos que le dan cierta homogeneidad al espacio que la constituye. Es forzoso, entonces, tener presente que la propia noción de *Caribe*, como cualquier otra, se modifica constantemente a lo largo de la historia, desde sus primeras definiciones hasta nuestros días, y estas modificaciones dependen de la necesidad de su adecuación a los contextos en que se utiliza.

Probablemente la primera definición de *Caribe* sea el nombramiento de la región por parte de los españoles, luego de su llegada al continente americano y tras haberse dado cuenta del error geográfico que su llegada a estas tierras constituía.¹⁶ Habían zarpado de costas europeas pensando arribar al extremo oriental de Asia, y luego de semanas de navegación se encontrarían a sí mismos en una región cuyas características físicas se correspondían, más o menos, con su idea no sólo de lo que se supone que sería el extremo oriental del Asia, sino con su idea del paraíso mismo; sin embargo, en esta región conformada por una serie de Antillas, la población asentada utilizaba constantemente el vocablo *charibi*, *caraibi*, posiblemente de lengua arawaka,¹⁷ de donde tenemos una probable etimología inicial para el término *Caribe*, según lo relata Fray Bartolomé de las

¹⁶ Pensaban demostrar la redondez de la tierra, navegando a las Indias Orientales sin tener que pasar por los territorios moros (África y Medio Oriente), y sin tener que hacer la ruta de Marco Polo, por tierra. Recordemos que en ese momento histórico, el medio de transporte más veloz era el barco y aún no existían las máquinas de vapor para impulsarlo.

¹⁷ Con un sentido distinto al de la denominación de la región, probablemente para referirse a los hombres sabios, pertenecientes a la región, o bien a los recién llegados.

Casas.¹⁸

Pasadas las primeras semanas de fascinación y descubrimiento del exuberante paisaje, se hizo patente el desencanto mutuo entre los recién llegados y quienes ocupaban el territorio en ese momento.¹⁹ Ante los intentos de dominación por parte de los recién llegados, las poblaciones originales respondieron con una feroz resistencia, entre cuyas estrategias los invasores narraron el horror del canibalismo y la antropofagia.

En varias obras a lo largo de la historia se ha hecho hincapié sobre la relación fonética y lexical entre *Caribe*, en su acepción de perteneciente a un grupo étnico, y *canibal*. Esta relación fonética y lexical incluso inaugura una tradición de pensamiento en la región, a partir de las representaciones de *Calibán* que Roberto Fernández Retamar²⁰ analiza y pone en evidencia a partir del estudio de *La tempestad* de Shakespeare; y constituye también el pretexto para algunos de los análisis sobre la conceptualización de la barbarie, que permitirá la realización de importantes análisis sobre la diferencia y la alteridad en el Caribe. La tradición calibanesca, en concordancia con los análisis sobre la conceptualización de la barbarie, nos da algunas indicaciones para el estudio filosófico del Caribe en tanto concepto amplio. Sobre esto volveremos un poco más adelante, pero es importante repasar algunas formas de la conceptualización del Caribe en varios ámbitos, de modo que tengamos un amplio abanico de expresiones de donde echar mano.

El *Dictionnaire culturel des Caraïbes* (Diccionario cultural del Caribe), contiene tres

¹⁸ Bartolomé De las Casas, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 [1527-1547].

¹⁹ Del proceso histórico de la modificación de la visión de unos sobre los otros da cuenta el texto de Tzvetán Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI Editores, 2006 [1982].

²⁰ Roberto Fernández Retamar, *Todo Calibán*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 2000.

entradas para el término Caribe.²¹ Distingue entre el espacio geográfico y la situación geográfica, por un lado, y entre población originaria indígena y lengua, por otro lado.

Podemos leer:

Caribe. ♦Situación geográfica: El término “Caribe” se impuso poco a poco para nombrar al ensamble de islas y países que bordean el mar de las Antillas. Tiende a reemplazar a la palabra “Antillano(a)” que se difundió en el siglo XIX en un contexto colonial. Referente a los indios caribes, víctimas del lento genocidio de la colonización, manifiesta la voluntad de anclar la vida cultural en las raíces más profundas de las islas. **♦Superficie:** El espacio Caribe es un conjunto de 38 territorios, con más de 5.2 millones de Km² (10 veces la superficie de la Francia metropolitana) mientras que las islas del Caribe suman alrededor de 235,000 Km² (similar a la superficie del Reino Unido). **♦Espacio Caribe:** ●El Caribe “continental”: Belice, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Guyana, Guyana Francesa, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Puerto Rico, Surinam, Venezuela, Anguilla. ●Las islas del Caribe: Antigua y Barbuda, Antillas Neerlandesas, Aruba, Bahamas, Barbados, Bermudas, Cuba, Dominica, Granada, Guadalupe, Haití, Islas Caimán, Islas Turcos y Caicos, Islas Vírgenes Americanas, Islas Vírgenes Británicas, Jamaica, Martinica, Montserrat, República Dominicana, Santa Lucia, Saint-Kitts y Nevis, San Vicente y las Granadinas, Trinidad y Tobago.

Caribe (Indígenas). Migrantes del Orinoco, los indígenas caribes (karibs) o **kalinas** (= guerreros) eran temibles pueblos guerreros. Conquistaron todas las Antillas menores. Los caribes eran caníbales (el nombre indígena de Kalinas, hombres feroces, dio por alteración, en español, “caníbal”). El temperamento guerrero de los caribes se expresa de manera temible frente a los arawaks*. En el curso de sus incursiones sangrientas contra los arawaks, los indígenas caribes tomaban a las mujeres, con las cuales se mestizaban. Algunos historiadores discuten, sin embargo, esta agresividad sistemática que habría provocado a corto plazo la desaparición de ciertos grupos. Los primeros colonos se sorprendieron

²¹ Jean-Paul Duvois y Pedro Ureña-Rib, *Dictionnaire culturel des Caraïbes*, París, Ellipse éditions, 2008, pp. 65-67. Por cuestiones de espacio, no agregamos aquí la cita original, el lector puede encontrarla en anexo al final de este capítulo.

de escuchar hablar dos lenguas distintas entre los mismos indígenas: la lengua caribe entre los hombres y la arawak entre las mujeres.

Caribe (Lengua). Las lenguas caribes (Karib) son una familia de lenguas indígenas de América del sur. Se encuentran ampliamente expandidas a través de la parte norte de la América del sur, desde la embocadura del Amazonas hasta los andes colombianos y más allá de Maracaibo (Venezuela) hasta el centro de Brasil. Las lenguas caribes son relativamente próximas las unas de las otras; incluso, a veces es difícil determinar si diferentes grupos hablan lenguas diferentes, o bien, dialectos de una misma lengua. Por esta razón, el número exacto de las lenguas caribes no es conocido con certeza (las estimaciones varían entre 25 y 40, de entre las cuales unas 20 a 30 aún son habladas). Se conoce sobre todo la familia caribe en el mundo lingüístico gracias al *e'ñepa* (o *panaré*) y al *hixkaryana*, lenguas que poseen una estructura de frases objeto+verbo+sujeto (OVS), mientras que antes de su descubrimiento se pensaba que tal modelo no existía en ninguna lengua humana. ♦Algunos años antes de la llegada del primer explorador español, las poblaciones de habla caribe habían invadido y ocupado las Antillas menores, matando, desplazando, o asimilando por la fuerza a las poblaciones arawaks que habitaban dichas islas. No alcanzaron nunca las Antillas mayores ni las Bahamas. ♦Curiosamente, las lenguas caribes se apagaron rápidamente, mientras que la lengua arawak se mantuvo a través de las generaciones. La razón es la forma en la que los invasores caribes procedían, matando a los hombres que habitaban las islas que ellos conquistaban y tomando a las mujeres arawaks, estas últimas transmitían su propia lengua a sus hijos. Durante un tiempo, la lengua arawak fue hablada principal o exclusivamente por las mujeres y sus hijos, los hombres adultos hablaban caribe. A la larga, cuando la primera generación de niños caribe-arawak alcanzó la edad adulta, la lengua arawak se convirtió en la única lengua utilizada en las sociedades insulares. Esta lengua es llamada *caribe insular*, aunque no es parte de la familia lingüística caribe. Ahora ya se ha extinto, pero fue hablada en las Antillas menores hasta los años 1920 (principalmente en Dominica, San Vicente y Trinidad). Una lengua proveniente del Caribe insular, el *garífuna**, continúa siendo hablada en Honduras y Belice, y también es conocida bajo los nombres de *caribe* y *caribe negro*. ♦El padre Raymond

Breton* llega a Guadalupe el 29 de junio de 1635. Seis años más tarde, fue enviado a Dominica, isla recientemente pacificada en ese momento, donde vivirá siendo aparentemente el único blanco entre los indígenas hasta 1653. Esos fueron los años en los que él recolectaría datos que le permitieron realizar el *diccionario caribe-francés* y el *diccionario francés-caribe*. ♦“La lengua caribe es a la vez rica, bella, enérgica y educada; no le faltan expresiones para las ideas abstractas; se habla de la posteridad, la eternidad, la existencia, etc. y los signos numéricos son suficientes para designar todas las combinaciones posibles de cifras” (Carta de Alexandre Humboldt* a su hermano Guillaume, 25.11.1802).

Este esfuerzo por sintetizar, en entradas de diccionario, el significado lexical de la palabra *caribe*, nos da una idea general de la serie de complicaciones que supone la conceptualización de un espacio geográfico, los pueblos que lo han habitado y sus luchas históricas, así como la permanencia y variabilidad de las lenguas como principal elemento cultural que da cuenta de su historia. Intentemos profundizar en algunos aspectos tratados por especialistas en el Caribe como objeto de estudio.

Antonio Gaztambide-Géigel²² explica cómo durante el siglo XIX, con las independencias de las colonias americanas y hasta 1898 –considerado como el inicio del siglo XX americano, por la importancia de la guerra cubano-hispano-americana–, no se configura un único Caribe sino una multiplicidad de Caribes; y establece una distinción que permite definir al *Caribe* desde cuatro puntos de vista distintos, cada uno de los cuales pone especial énfasis en algún aspecto determinado. Así, tendríamos cuatro tendencias distintas en el manejo del término, que nos permitirán comprender la forma en la que actualmente nos referimos al Caribe como una mezcla de estas cuatro formas, cuya síntesis se completa sólo hacia mediados del siglo pasado, atendiendo a una serie de factores socio-culturales,

²² Antonio Gaztambide-Géigel, “La invención del Caribe en el siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico” en *Revista Mexicana del Caribe*, Año 1, No. 1, Chetumal, Universidad de Quintana Roo, 2016.

económicos e históricos. Estas cuatro formas de utilización del término Caribe son:

- El Caribe insular o Caribe *ethnohistórico*. Tiende a ser sinónimo del Caribe Antillano y de las llamadas *West Indies*. Abarca un periodo histórico que va desde el “descubrimiento” de América y la creación de las primeras colonias hasta la repartición de los territorios insulares entre las distintas potencias coloniales. Hace referencia a los procesos de independencias en el Caribe y a la formulación conceptual de un espacio que se contrapone al naciente imperialismo estadounidense en la región. El Caribe, en esta formulación, sería nombrado como un todo homogéneo por los Estados Unidos; aunque igualmente responde a la autodenominación de los pueblos asentados en tal espacio geográfico como *caribeños*, tal como se expresa ya en la obra del trinitario Erick Williams, *De Colón a Castro. La historia del Caribe 1492-1969*,²³ en 1970.
- El Caribe *geopolítico*. Refiere al intervencionismo imperialista de los Estados Unidos, que tiende a ver a América Latina y al Caribe como su “zona de influencia natural” y que comienzan a ver en esa latitud geográfica una serie de territorios a los que debe dominar para afianzar su dominio geo-político en la región, en contraposición con los intereses europeos sobre tales territorios; incluso cuando el Caribe le presenta constantemente una cierta resistencia, y se constituye como *frontera imperial* – como le nombraría Juan Bosch–.²⁴
- La cuenca del Caribe o Caribe *tercermundista*. Hace referencia al Caribe como espacio geopolítico como se ha explicado arriba, como *frontera imperial*. Considera

²³ Eric Williams, *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492-1969*, Traducción de Sergio A. Fernández de Oca, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2009 [1970].

²⁴ Juan Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe frontera imperial*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2009 [1970].

la cuenca del Caribe, pero sin tomar en cuenta a Cuba y Nicaragua, pues se basa en la llamada política de “zanahoria y garrote”²⁵ –a la cual se oponen en ese momento Cuba y Nicaragua, por sus propios procesos revolucionarios internos– aplicada por el gobierno de Ronald Reagan en Estados Unidos en los años 80.

- Caribe *cultural* o Afroamérica central. Hace referencia a los factores culturales que conforman el Caribe como una región cuyos procesos le dotan de una singularidad que se expande por todos sus territorios. Tiene relación con su configuración cultural, social e histórica, a partir del establecimiento del sistema de la plantación²⁶ y del cultivo de la caña como monocultivo que condiciona el devenir histórico, económico, político y social de la región. El sistema de la plantación promueve, a su vez, el desarrollo de la esclavitud de origen africano, de manera sistemática; y la esclavitud promueve, al mismo tiempo, el crecimiento económico y permite el progreso histórico para las potencias europeas. Quizá los estudios sobre el *contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*,²⁷ de Fernando Ortiz, nos dan mejor idea de estos procesos.

Según este punto de vista, es comprensible que el Caribe se configure como región de manera más estable a partir de la creación de la Comunidad del Caribe (CARICOM) en 1973, que a su vez sucede a los esfuerzos económicos de la Asociación de Libre Comercio del Caribe (CARIFTA) de 1968. Con la creación de una comunidad económica que

²⁵ Estrategia ideada en el siglo XIX por Jeremy Bentham, quien narraba la parábola de un burro que se negaba a trabajar y al que se amenazaba con un garrote al mismo tiempo que se le motivaba a realizar el trabajo amarrando una zanahoria a un palo para que colgara a la altura de su vista, para explicar la tendencia humana a evitar el dolor y buscar el placer.

²⁶ Hablamos del sistema de la plantación como un conjunto de condiciones tanto geográficas como arquitectónicas, que estructuran la forma de las relaciones sociales y establecen condiciones para la evolución de la cultura.

²⁷ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

defiende sus derechos, los países y territorios que la conforman se reconocen a sí mismos como partes integrantes de un ente, más o menos homogéneo, que tiene características comunes. Hay, además, una serie de condiciones históricas que permitirán el estudio de esta región como un todo orgánico; volveremos a continuación sobre algunas de estas condiciones que permiten el análisis del Caribe como concepto en la historia del pensamiento filosófico, pero es importante ir anotando los factores que forman parte de esta conceptualización.

Paul Gilroy²⁸ pone en entredicho que la esencia de las poblaciones del Caribe consista, precisamente, en su ser africana, caribeña, negra, española, británica, francesa, o de cualquier origen étnico o nacional. Cuestiona que exista una identidad caribeña esencial. Se posiciona por incorporar el asunto en la discusión sobre el tema de la modernidad, que la filosofía viene trabajando al menos desde el siglo XVIII, y cuyos cimientos son puestos en duda desde el postestructuralismo y la posmodernidad, que a su vez pueden considerarse como antecedentes obligados de los estudios culturales. Los estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales muestran que la modernidad –entendida en términos filosóficos de la *Ilustración*– no sólo no puede ser separada del desarrollo histórico-económico en la conformación de un “sistema-mundo”, como le llamara Wallerstein,²⁹ sino que tal desarrollo se sustenta precisamente en la colonialidad. La colonialidad se entiende como parte fundamental del sistema de dominación que permite el desarrollo de los medios de transporte y la explotación de materias primas más allá de sus territorios geográficos conocidos hasta entonces y, con ello, el desarrollo histórico-económico que promueve la

²⁸ Paul Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Traducción de José María Amoroto, Madrid, Ediciones Akal, 2014 [1993].

²⁹ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Traducción de Carlos Manuel Schroeder, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Revolución Industrial.

Caribe, el Mediterráneo americano

German Arciniegas nos recuerda que

Con el descubrimiento de América la vida toma una nueva dimensión: se pasa de la geometría plana a la geometría del espacio. De 1500 hacia atrás, los hombres se mueven en pequeños solares, están en un corral, navegan entre lagos. De 1500 hacia adelante surgen continentes y mares océanos. Es como el paso del tercero al cuarto día, en el primer capítulo del Génesis.

Todo este drama se vivió, tanto o más que en ningún otro sitio del planeta, en el mar Caribe. Allí ocurrió el descubrimiento, se inició la conquista.³⁰

Entender el tipo de giro que implica pasar de la geometría plana a la geometría del espacio, juega un papel imprescindible en el desarrollo de la filosofía, y en la historia de las ciencias y el desarrollo industrial que va aparejado con los descubrimientos científicos. Uno de los grandes logros de la filosofía Kantiana es el llamado giro copernicano, por su similitud en consecuencias con el avance que representa en su momento, para la física, la postulación del modelo heliocéntrico del sistema solar. En este sentido, la filosofía no está nunca demasiado alejada del acontecer en las ciencias, ni las ciencias lo están de los preceptos filosóficos.

Del mismo modo que Arciniegas comienza su *Biografía del Caribe*, afirmando que

³⁰ Germén, Arciniegas, *Biografía del Caribe*, México, Editorial Porrúa, 2014, p. 11.

“en el principio fue el Mediterráneo”³¹ para luego mostrar la importancia del paso de la geometría plana a la geometría del espacio, Gilles Deleuze y Felix Guattari comentan, en relación con la revolución copernicana de Kant, que la filosofía no puede desprenderse sus relaciones espacio-temporales

El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra. Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto, puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra³²

y explican que, dado que la inmanencia es dudosa, los seres humanos nos vemos obligados a pensar no por imágenes, sino por conceptos, que se rigen por reglas de proximidad con respecto a otros conceptos. Esto implica, a su vez, que ante la saturación de sentido, se creen nuevos conceptos; de tal manera que la plurivocidad de los conceptos depende de sus relaciones de proximidad. Cada concepto tiene otros varios conceptos próximos, sin un orden jerárquico, y de este modo se puede resumir que los conceptos son no paradigmáticos, sino sintagmáticos; no proyectivos, sino conectivos; no jerárquicos, sino relacionales; no referentes, sino consistentes.

Deleuze y Guattari concluyen que, para que la filosofía haya sido posible, le era necesaria una serie de condiciones geográficas. Y así como la historia no puede ser sino geo-historia en el pensamiento de Braudel –quien para llegar a esta conclusión teoriza sobre

³¹ *Ibid*, p. 15.

³² Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial anagrama, 2017 [1991], p. 86.

el Mediterráneo como espacio de posibilidad del surgimiento de la historia de Occidente—,³³ la filosofía no puede ser sino *geo-filosofía*. La geografía no es, no solamente, materia y lugares variables a la forma histórica, sino materia física y humana, es decir mental, o sea la conformación y configuración del paisaje.

Dejando de lado por el momento a Deleuze y Guattari, es importante hacer dos señalamientos a temas sobre los que habremos de volver más adelante: por un lado, la relación de cercanía personal y teórica que se establece entre el pensamiento de Deleuze y Guattari con respecto de Édouard Glissant, que se nota en la forma de la escritura de los tres autores y las temáticas que tratan, pero también en la recurrencia de ciertas referencias cruzadas; por otro lado, la visibilización, en ciertos momentos históricos, del Caribe como un Mediterráneo americano, es decir como ese espacio intermedio entre dos tierras, o en medio de la tierra (planetaria) —como espacio amplio de desarrollo de la economía y la historia, como posibilidad de configuración del sistema-mundo, que posibilita la utopía y, con ello, la filosofía política—.

Geo-filosofía. El Caribe en la filosofía

En términos de la filosofía como disciplina, del pensamiento filosófico y la historia de las ideas como parte de esta disciplina, el Caribe es poco mencionado y poco estudiado, invisibilizado. El Caribe hispano tiene una representación más amplia, quizá por el hecho de haber desarrollado academias y tradiciones de pensamiento más tempranamente que el

³³ Fernand Braudel, *El mediterráneo, el espacio y la historia*, Traducción de Francisco González Aramburo, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009 [1985].

resto del caribe insular.³⁴ Aún así, los cuestionamientos y las expresiones del pensamiento antillano se consideran generalmente como expresiones de un pensamiento filosófico que no llega a constituirse como *filosofía* en sentido pleno. En la América continental, con trabajos conocemos a algunos pensadores caribeños, por su relevancia política o por su relevancia literaria antes que por considerarlos como representantes dignos de un pensamiento filosófico que aborde temas que puedan ser analizados como temas de interés universal (como se supone que exigiría la filosofía).³⁵

El filósofo cubano Felix Valdés García señala que es necesario afirmar y mostrar la existencia de una filosofía del Caribe, en sus múltiples expresiones

para completar los procesos de independencia iniciados hace más de doscientos años en Haití y aceptar el saber de quienes siempre han sido excluidos, discriminados por su “raza”, negados y silenciados, tanto en el mundo indígena americano como caribeño, más allá de las tradiciones de la academia y de las estrechas formas disciplinares de organizar el saber”.³⁶

De Felix Valdés podemos rescatar, además, una primera definición de “Caribe” en

³⁴ Felix Valdés, *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*, La Habana, Editorial filosofi@.cu, 2017, p. 35, menciona que “Las universidades como centros que favorecen el desarrollo del pensamiento y los intercambios de ideas se inauguraron en el Caribe hispano en la temprana fecha de 1538 en Santo Domingo, por los dominicos, teniendo como modelo a la Universidad de Alcalá de Henares. La de la Habana fue fundada en 1728 por la misma orden religiosa y tuvo la estructura medieval de cuatro facultades, entre ellas la de Filosofía. En el resto de las islas no se crearán hasta avanzado el siglo XX. La Universidad de las West Indies (UWI) en el Caribe anglófono, con sedes en Jamaica, Barbados y Trinidad y Tobago es un centro independiente sólo desde 1962; antes era un colegio de la Universidad de Londres fundado a finales de la década del cuarenta. En el Caribe francófono la Universidad de las Antillas y Guayana se constituye como tal en 1982, con sedes en Martinica, Guadalupe y Cayena, y en el Caribe neerlandés son también un hecho relativamente reciente”.

³⁵ Véase, por ejemplo, la obra editada por Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y Latino [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI editores, 2011; que, pese a ser un gran esfuerzo de recuperación de la Historia, corrientes, temas y autores de la región, dedica apenas 5 páginas al pensamiento filosófico del Caribe en el apartado correspondiente a la filosofía colonial en la modernidad temprana; en el apartado correspondiente a las corrientes filosóficas del Siglo XX, menciona sólo el Caribe hispano y a C.R.L. James y Sylvia Winter como representantes de la filosofía afrocaribeña inglesa; entre los filósofos del Caribe menciona mayormente a autores del Caribe hispano y anglófono, pero sólo a Frantz Fanon del Caribe francófono.

³⁶ Felix Valdés, *Op. Cit.*, p. 17.

tanto concepto filosófico a poner en discusión, completar, enriquecer, delimitar, entre autores de la región como tema de interés universalizable. Valdés nos dice que “El Caribe es ese ser colectivo de espacios plurales, una realidad surgida del desarraigo, la frustración, la disconformidad, la provisionalidad, la complejidad y el caos, en espacios y tiempos diacrónicos”.³⁷ Con esta primera definición, podemos acercarnos a las problemáticas filosóficas propias del Caribe, que comparten temas de interés con otras disciplinas y engloban discusiones que permiten exponer la originalidad e importancia del pensamiento filosófico antillano. La pluralidad, el desarraigo, la frustración, la discontinuidad, la provisionalidad, la complejidad y el caos, los espacios y tiempos diacrónicos, deben ser considerados como problemas filosóficos de suma importancia en el pensamiento universal, pues dan cuenta de una serie de realidades que todos los seres humanos padecemos.

Intentaremos mostrar, durante el resto de este trabajo, que el pensamiento de Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant, entran en perfecta consonancia con estos temas y pueden, por ello, ser útiles al enriquecimiento de la discusión filosófica, y a las ciencias sociales y humanidades como proveedoras de ideas para la solución de problemas humanos en la realidad actual a nivel global. En primer lugar, intentaremos explicitar a continuación cómo estos tres autores tienen una visión del Caribe que permite visibilizar y conceptualizar asuntos como los antes mencionados, para posteriormente problematizar la identidad, en contraposición con la diferencia y la alteridad. Indagan en torno a la antillanidad como expresión de insularidad en sentido espacial-geográfico-territorial y en el sentido de “aislamiento”, cuando no bloqueo; postulan y problematizan la negritud, como experiencia ontofenomenológica de la resistencia, que se contrapone a la colonialidad del ser; se

³⁷ *Op. Cit.*, p. 60.

cuestionan acerca de la(s) crisis como experiencia constante del desastre “natural”, que configura el paisaje como lo propiamente humano del territorio, como apropiación del espacio en tanto experiencia vívida, y la modificación del territorio como consecuencia de la(s) decisión(es) humana(s).

Aimé Césaire. Caribe: negritud y colonización

Cuando en septiembre de 1956 se realiza el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros³⁸ en la Universidad de la Sorbona en París, Aimé Césaire ya era un escritor caribeño reconocido y tenía una trayectoria política importante como diputado a la Asamblea Nacional de Francia, y como alcalde de *Fort de France* en su natal Martinica. Diez años antes, en 1946, había presentado a la Asamblea Nacional la propuesta de ley a través de la cual los territorios de Martinica, Guadalupe, Guyana Francesa, *Saint Barthélemy*, *Saint Martin* y La Reunión, dejarían de ser territorios coloniales de Francia para convertirse en Departamentos (o territorios) de ultramar.

En 1946, la departamentalización representaba el nada despreciable logro de haber convertido a los habitantes de dichos territorios en ciudadanos franceses, con iguales derechos políticos y sociales, quienes dejaban de ser considerados sólo como colonos subalternos de la metrópoli; aunque la igualdad de derechos había sido una de las banderas de lucha desde la Revolución Francesa de 1789. Los departamentos de ultramar adquirirían

³⁸ Una de las consignas de la invitación al congreso era: “Si el hombre negro sabe escribir, entonces sabe pensar, y si piensa entonces ¡existe!”. Parte de sus objetivos era definir, en consecuencia, qué es lo que el hombre negro *debe* hacer. Nótese la intertextualidad con Descartes y su máxima *cogito ergo sum* (Pienso luego existo) por un lado y, por otro, con el proyecto de la *Ilustración* kantiana de hacer salir al hombre de su estado de tutela.

mayor autonomía política y administrativa entonces. Para 1956, los ciudadanos de los llamados departamentos y territorios de ultramar (DOM-TOM), reclamaban mayor autonomía económica también.

En 1939, la revista *Volontés* había publicado el célebre *Cahier d'un retour au pays natal*³⁹ de Césaire, texto que en general se considera como el poema iniciador del movimiento de la *Négritude*. André Breton conocería el poema y a los autores de la revista *Tropiques*, con quienes entablaría relaciones de amistad, en 1941, a su paso por Martinica, cuando huía de la Francia ocupada por los alemanes e intentaba llegar a Estados Unidos. Producto de este encuentro, el poema de Césaire sería traducido al inglés y publicado en Estados Unidos en edición bilingüe; y al español en Cuba, por Lydia Cabrera, e ilustrado por Wifredo Lam. En 1948, un texto de Jean Paul Sartre, titulado “Orfeo negro”,⁴⁰ hacía las veces de introducción a una antología de poesía negra y malgache,⁴¹ preparada por Léopold Sédar Senghor; en dicho texto Césaire es evocado como el *Orfeo negro*.

El contundente discurso de Césaire ante el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, en 1956, titulado “Cultura y colonización”, comienza así:

En estos pasados días, mucho nos interrogamos acerca del sentido de este Congreso.

³⁹ En español fue traducido como *Cuaderno de un retorno al país natal*, por Lydia Cabrera, en 1943; pero no hemos tenido acceso a dicha traducción sino a aquella contenida en el libro titulado *Para leer a Aimé Césaire*, cuya preparación y presentación corresponden a Philippe Ollé-Laprune y las traducciones de los textos contenidos son de José Luis Rivas, Fabienne Bradu, Arturo Vazquez, Roberto Rueda Monreal, Yenny Enríquez y Virginia Jaua. El título del poema en esta edición, de 2008, es “Cuaderno de un retorno a la tierra natal”.

⁴⁰ Jean Paul Sartre, “Orfeo negro” en *Revista de la universidad de México*, No. 8, abril de 1960, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960. pp. 4-15.

⁴¹ Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, París, Presses Universitaires de France, 2015 [1948]. Existe traducción al español, realizada por Martha Asunción Alonso, publicada en Barcelona por Ultramarinos Editorial en 2021, pero no tuvimos acceso a ésta.

Más precisamente, nos preguntamos cuál era el denominador común de una asamblea que reúne a hombres tan diversos como africanos del África negra y americanos del norte, antillanos y malgaches.

La respuesta se antoja obvia: el denominador común es la situación colonial.

La mayoría de los países negros viven bajo un régimen colonial. Incluso un país independiente como Haití es, en muchos aspectos, un país semicolonial. Y hasta nuestros hermanos estadounidenses, a causa de la discriminación racial y de su trasplante artificial en el seno de una gran nación moderna, se encuentran en una situación de colonialismo por cierto abolido pero cuyas secuelas siguen resonando en el presente.⁴²

Un mes después de la realización de dicho congreso, Aimé Césaire renuncia al Partido Comunista Francés (PCF), al que se había unido en 1945 o 1946,⁴³ y escribe una carta dirigida a Maurice Thorez, entonces secretario general del partido. En dicha carta, Césaire pone en evidencia el silencio cómplice del PCF respecto de los horrores del régimen estalinista –denunciados en sesión cerrada del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) por Nikita Jrushchov en febrero, y que se irían dando a conocer alrededor del mundo en los meses siguientes–; y la incongruencia de que un Partido que supuestamente se rige por la creencia de que organiza la revolución internacional proletaria y la solidaridad internacionalista participara avalando las políticas represivas del gobierno colonial francés en Argelia, e intentando imponer su tutela (colonial también) sobre las secciones militantes de los ahora departamentos de ultramar. Césaire denuncia el hecho de

⁴² Aimé Césaire, “Cultura y colonización”, en *Para leer a Aimé Césaire*, Selección y presentación de Philippe Ollé-Laprune, México, Fondo de Cultura Económica, 2008. p. 356.

⁴³ Las condiciones de la adhesión de Césaire al Partido Comunista Francés son poco claras hasta el día de hoy y, según David Alliot, “*Le comunisme est à l'ordre du jour*”. *Aimé Césaire et le PCF, de l'engagement à la rupture (1935-1957)*, París, Pierre-Guillaume de Roux, 2013, p.173 y ss., Césaire mismo habría declarado que el malentendido tiene relación con las elecciones de 1945, que lo llevaron a ser diputado a la Asamblea Nacional Francesa, momento en que se considera que se define su supuesta adhesión al PCF, asumida como un hecho al ser presentado como candidato o a su triunfo en las elecciones.

que se intente pensar por aquellos a quienes se dice defender y representar. Dice Césaire:

En esas situaciones se comprende que no podamos otorgarle a nadie la delegación para pensar por nosotros; delegación para buscar por nosotros; que de ahora en adelante no podamos aceptar que nadie, sea quien sea, así fuese el mejor de nuestros amigos, sea fiador por nosotros. Si la meta de toda política progresista es devolver algún día su libertad a los pueblos colonizados, se precisa, al menos, que la acción cotidiana de los partidos progresistas no entre en contradicción con el objetivo buscado y no destruya todos los días las bases mismas, tanto las bases organizacionales como las bases psicológicas, de esta futura libertad, que pueden reducirse a un solo postulado: el derecho a la iniciativa.

[...]

Quiero que marxismo y comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo. [...] Y aquí es necesario imponer una verdadera revolución copernicana: tan enraizada está en Europa, y en todos los dominios, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, la costumbre de hacer por nosotros, en resumen, la costumbre de cuestionarnos este derecho a la iniciativa del que hablaba hace un momento y que es, en definitiva, el derecho a la personalidad.⁴⁴

La crítica a la Europa promotora de la modernidad, realizadora de la Revolución Francesa y la Ilustración, es feroz. Europa ha incitado a la razón a revolucionar el mundo e ilustrarlo; pero ¿qué valor puede tener la ilustración si, para llevarse a cabo, ha tenido que valerse de someter a otros e impedirles salir de su minoría de edad, de pensar por ellos, y de organizarles la vida y los modos de relacionarse, subsumiéndolos ante sí, haciéndolos sus súbditos y esclavos? De derecha a izquierda, Europa traiciona sus postulados de libertad, igualdad, fraternidad, solidaridad internacionalista, progreso e ilustración para todos; y

⁴⁴ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Traducción de Mara Viveros Vigoya, Madrid, Ediciones Akal, 2006 [1950]. p. 82.

pareciera que la única manera posible de lograr la ilustración y el desarrollo de la modernidad es colonizando a los otros y restándoles humanidad.

Para dar una idea de la tensión del momento histórico, y como para avivar aún más la discusión referente a la descolonización, y también en cuanto a las posiciones de las organizaciones de izquierda, debemos recordar que, un mes antes del Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, el número de abril-mayo de la revista de la editorial *Présence Africaine* había publicado un texto de Césaire, que posteriormente sería publicado como introducción al libro titulado *Les Antilles décolonisées*⁴⁵ (Las Antillas descolonizadas), de Daniel Guérin. En ese momento, Daniel Guérin era militante de la IV internacional, fundada por León Trotsky, aunque en los años posteriores habría de irse alejando de las posturas tanto del socialismo como del comunismo para acercarse al anarquismo libertario que se solidariza con las luchas por la descolonización de los pueblos de África y América. Observamos que, en un momento en que los partidos comunistas a nivel internacional adherían y defendían las políticas del llamado “comunismo real”, es decir las políticas dictadas por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y el estalinismo, Césaire, aun siendo militante del Partido Comunista Francés (su carta de renuncia está firmada el 24 de octubre de 1956), tuvo contacto y se mantuvo cercano intelectualmente a varios “trotskistas” reconocidos, André Breton y Daniel Guérin entre ellos. Recordemos que Trotsky se había exiliado en México, donde había recibido la visita de André Breton, en 1938, y desde donde fundó la IV internacional, y fue asesinado en 1940.

⁴⁵ Daniel Guérin, *Les Antilles décolonisées*, París, Présence Africaine, 1956.

El texto de Césaire, titulado “Décolonisation pour les Antilles”⁴⁶ crítica la situación colonial de las Antillas, y las contradicciones que implica la departamentalización de las Antillas francesas; pero además nos da una idea concisa de la forma en que Césaire piensa al Caribe en general y a las Antillas francesas en particular. Lo que Césaire afirma en este texto de las Antillas francesas vale para el resto de las Antillas y el Caribe.

[...] hay dos maneras de situar a las Antillas francesas: una consiste en constatar, para lamentarse de ello, que han constituido una de las regiones dependientes del mundo que nacieron más tardíamente y con mayores dificultades a la idea nacional[▼]; la otra consiste en considerar a las Antillas como el caso más típicamente revelador de todas las experiencias dolorosas por las que todo pueblo colonial pasa antes de desembocar en la inevitable toma de consciencia nacional.

[...] Porque si la departamentalización es, para el colonizado, búsqueda “ingenua” de la igualdad (ingenua porque es ingenuidad creer que se puede abolir la desigualdad en país colonial, sin abolir el régimen colonial mismo) [...] Es evidente el mecanismo de tal operación: para impedir la eclosión o paralizar el desarrollo de un sentimiento nacional en el pueblo colonizado, el colonizador intenta desviar al colonizado hacia la búsqueda de la igualdad abstracta. Pero la igualdad no se ve afectada por la abstracción. ¡Y qué escándalo cuando el colonizado retoma la palabra por su cuenta y exige que no siga siendo sólo una palabra! ¡Extraordinaria inversión de relaciones aquella por la cual la historia transforma en astucia la ingenuidad del colonizado, y en ingenuidad la astucia del colonizador!

[...] está permitido cuestionarse si no es justamente esta la razón de la

⁴⁶ Aimé Césaire, “Décolonisation pour les Antilles” en *Aimé Césaire. Poésie, théâtre, essais et discours*, Coordinación de Albert James Arnold, París, CNRS Éditions / Présence Africaine Éditions, 2013. pp. 1487-1494.

[▼] Las razones de este atraso se deben buscar en la naturaleza de la economía antillana, que sigue fundada sobre la agricultura; en el carácter de la burguesía antillana, que es una burguesía típicamente compradora; en el poco desarrollo de la clase media, esencialmente formada por funcionarios; en fin, la época histórica de las Antillas francesas, marcadas por la doble ideología de la Revolución jacobina y la Revolución de 1848.

incompatibilidad, es decir, del fracaso de todas las políticas antillanas hasta ahora: haberse limitado a ficciones jurídicas aparentemente cómodas; no haber tenido el coraje de mirar a la realidad antillana a la cara; no haberse dado cuenta de todo esto que es bien sabido y nadie puede negar –quiere decir el particularismo de cada uno de los países antillanos, la notable comunidad psíquica de sus habitantes sin importar a qué raza pertenezcan, el hecho de que junto a la lengua de una gran civilización, ellos poseen su propia lengua que es la lengua *creol*; la existencia, en resumen, en esos países de un embrión de cultura, resultado de la elaboración sincrética de elementos europeos, africanos y amerindios–; de no haberse percatado, digo yo, de que al no admitir previamente que todos esos indicios tomados en conjunto constituían sin lugar a dudas *elementos reveladores de verdaderas comunidades nacionales*, estaríamos al frente de las innumerables dificultades.⁴⁷

En resumen, Césaire ve al Caribe como ese territorio cuyas poblaciones forman un todo homogéneo, como región que comparte una cultura pero también una situación de

⁴⁷ Césaire, Aimé. *Ibidem.*:

“[...] il y a deux manières de situer les Antilles françaises : l'une de constater pour le regretter, qu'elles ont constitué une des régions dépendantes du monde qui soient nées les plus tardivement et le plus difficilement à l'idée nationale* ; l'autre de considérer le Antilles comme le cas le plus typiquement révélateur de toutes les expériences douloureuses par lesquelles passe tout peuple colonial avant d'aboutir à l'*inévitabile prise de conscience nationale*.

[...] Car si la départementalisation est, chez le colonisé, recherche « naïve » de l'égalité (naïve car c'est naïveté de croire que l'on peut en pays colonial abolir l'inégalité sans abolir le régime colonial lui-même) [...] On voit le mécanisme de l'opération : pour empêcher l'éclosion ou paralyser le développement du sentiment national chez le peuple colonisé, le colonisateur invente d'aiguiller le colonisé vers la recherche de l'égalité abstraite. Mais l'égalité ne souffre pas de rester abstraite. Et quelle affaire lorsque le colonisé reprend le mot à son compte et exige qu'il ne reste pas seulement un mot ! Étonnant renversement de rapports par lequel l'histoire transforme en ruse la naïveté du colonisé et en naïveté, la ruse du colonisateur ! [...] il est permis de se demander si ce n'est pas là, la raison de l'inadéquation, donc, de l'échec de toutes les politiques Antillaises suivies jusqu'à ce jour : de s'être cantonnées dans l'appartement commodes fictions juridiques ; de n'avoir pas eu le courage de regarder en face la réalité antillaise ; de ne s'être pas aperçu que tout ceci qui est bien connu et que personne ne peut nier – je veux dire le particularisme de chacun des pays antillais, la remarquable communauté psychique de leur habitants à quelque race qu'ils appartiennent, le fait qu'à côté d'une langue de grande civilisation, ils possèdent à leur usage interne une langue qui leur est propre et qui est le créole ; l'existence enfin dans ces pays d'un embryon de culture, résultat de l'élaboration sincrétique d'éléments européens , africains et indiens ; de ne pas dis-je s'être aperçu qu'on irait au-devant de difficultés sans nombre en n'admettant pas au préalable que tous ces indices pris ensemble constituent bel et bien des *éléments révélateurs de véritables communautés nationales*.

* Les raisons de ce retard doivent être cherchés dans la nature de l'économie antillaise qui reste fondée sur l'agriculture ; dans le caractère de la bourgeoisie antillaise qui est une bourgeoisie typiquement compradorienne ; dans le peu de développement de la classe moyenne, essentiellement formée de fonctionnaires ; en fin l'âge historique des Antilles françaises marquées par la double idéologie de la révolution jacobine et de la Révolution de 1848.”

dependencia colonial; neo-colonial, si tomamos en cuenta el periodo de tiempo comprendido entre la exitosa revuelta de esclavos que llevaría a la independencia de Haití y el momento en el cual el propio Césaire teoriza. La negritud sería la característica común a las poblaciones de tal territorio. Debemos entender la negritud aquí no como característica biológico-antropomórfica, sino como experiencia ontofenomenica, experiencia vivida de la accidentalidad del ser⁴⁸ y del racismo.

La Negritud es, para Césaire, experiencia de la contingencia que se expresa en un desenraizamiento brutal y una despersonalización llevada a cabo durante tres siglos de colonización contra una comunidad de seres a los que se les arrancó todo. En la vacuidad resultante descansan las bases de la comunión entre ellos, y de ellos con la tierra y el paisaje. Negritud es también un rencor contra la tierra de los ancestros, una tierra a la que se reclama el no haber protegido a sus hijos, pero que al mismo tiempo conserva el sabor secreto de un paraíso perdido, a uno y otro lado del océano. Negritud es un ir y venir bamboleante entre un pasado que no se reconoce y no se quiere, y un presente que no se puede aceptar del todo porque él mismo les rechaza. A esto habría que agregar el complejo o trastorno inicial que constituye la trata como componente primero de tal comunidad, y que condiciona lo diaspórico como característica esencial de la misma a lo largo de su historia hasta el presente.

⁴⁸ La negritud, tal y como la concibe Césaire tiene, sin embargo, ciertas limitaciones como proyecto político que será criticado por Frantz Fanon, Édouard Glissant y otros autores. Pero esto no es el tema del capítulo presente y su tratamiento es largo, razón por la cual dejaremos esta discusión para otro momento. Baste con decir, por ahora, que aun cuando la negritud no sea entendida simple y llanamente como característica antropomórfica, para Césaire sí tiene una fuerte importancia el que constituya un componente sólidamente relacionado con el hecho de considerar el color de la piel como factor de establecimiento de una pigmentocracia, avalada por una biopolítica que decreta una escala de aproximación al *ser*, donde la cantidad de melanina presente en la piel es inversamente proporcional a la cercanía con el Ser. Uno de los grandes logros de Césaire es conseguir hacer visible esto, y proponer como consigna política que ¡es bueno y bello ser negro!

Frantz Fanon. Caribe: Territorio anticolonial

A Frantz Fanon se le conoce por su compromiso con el Frente de Liberación Nacional (FLN), la revolución de independencia de Argelia y los esfuerzos por la descolonización de África, razones que le valdrían el ser considerado como *el teórico de la violencia*. Sus textos más difundidos –*Piel negra, máscaras blancas*;⁴⁹ *Sociología de una revolución*;⁵⁰ *Los condenados de la tierra*;⁵¹ *Por la revolución africana*–⁵² fueron escritos entre Francia y África. Sin embargo, Fanon es martiniqués de nacimiento y siempre se mantuvo atento del acontecer político y social en el Caribe y las Antillas, muy especialmente en todo aquello que tiene relación con los procesos de descolonización y los movimientos sociales tendientes a la liberación de los pueblos.

Cuando, en 1958, los territorios coloniales de Inglaterra en el Caribe conforman la Federación de las Indias Occidentales (West Indies Federation), Fanon dedica un texto⁵³ a ese proceso en el Caribe. En dicho texto, cuestiona si acaso sería posible que la Federación de las Indias Occidentales sea el germen de una nueva nación caribeña. Pero además de intentar responder a dicha cuestión, Fanon nos da elementos para el análisis de la situación del Caribe y su conceptualización como región que condensa elementos comunes. La

⁴⁹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iría Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952].

⁵⁰ Frantz Fanon, *Sociología de una revolución*, Traducción de Víctor Flores Olea, México, Ediciones ERA, 1976 [1959].

⁵¹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Traducción de Julieta Campos y Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1961].

⁵² Frantz Fanon, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, Traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [1964].

⁵³ Frantz Fanon, “Las Antillas, ¿nacimiento de una Nación?” en *Por la revolución africana. Escritos políticos*, Traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [1964], pp. 99-107. El texto se publicó originalmente en la revista *El Moudjahid*, No. 16, 15 de enero de 1958. La revista *El Moudjahid* era el órgano de prensa y comunicación del FLN.

Federación de las Indias Occidentales duraría apenas hasta 1962, año en que Jamaica y Trinidad y Tobago obtendrían finalmente sus independencias.

Dice Fanon:

El archipiélago del “Caribe”, como también se nombra a las Antillas (por el nombre de sus primeros habitantes, los indios caribes, todos desaparecidos, primeras víctimas de la explotación blanca en esta región), está constituido por una multitud de islas, unas grandes, otras minúsculas, que se alinean entre la América del Norte y la América del Sur; dominan así el paso hacia el canal de Panamá, nudo de comunicaciones esencial para América.⁵⁴

Este Caribe del que Fanon habla no excluye a la parte continental colindante al Mar Caribe, ni al Canal de Panamá como punto estratégico de las comunicaciones y el comercio entre el Atlántico y el Pacífico. Todos estos territorios comparten un mismo clima, una misma población y los mismos problemas económicos y sociales, aunque hayan tenido históricamente distintos señoríos. Fanon no deja de observar a los distintos amos de antaño en el Caribe, españoles, ingleses, franceses, holandeses; y no deja de ver los problemas que hasta entonces han causado, empezando por la implantación de un sistema de monocultivo de la caña como sistema económico para la explotación de las tierras en beneficio exclusivo de las metrópolis; con la importación de personas esclavizadas de África y el exterminio de poblaciones autóctonas locales, primeras víctimas de la colonización de América.

El texto que mencionamos arriba no es el único en el que Fanon hace análisis del Caribe y su situación colonial. Originario de Martinica, Fanon mismo conoce el Caribe y sus avatares. Hay que recordar que Fanon había participado, muy joven, en la *resistencia*

⁵⁴ Fanon, Frantz. *Op. Cit.* p. 99

frente a la ocupación alemana –en Dominica primero, en Argelia después– y, al término de la Segunda Guerra Mundial, en la campaña política de Césaire, postulado como diputado a la Asamblea Nacional desde Martinica. Más tarde, tras haber estudiado medicina en Francia, había vuelto a su natal isla por un breve periodo de tiempo para trabajar en el área de psiquiatría del Hospital de Vauclin, aunque posteriormente volvería a Francia y de ahí pasaría a Argelia.

Debemos mencionar su texto “Antillanos y Africanos”,⁵⁵ publicado originalmente por la revista *Esprit* en 1955, donde analiza el cambio de conciencia operado en los martiniqueses entre 1939 y 1945 gracias a la influencia de Césaire; pero también debido a la toma de conciencia de los martiniqueses respecto al ser negro como inscrito en un esquema político-racial que tiene como condición previa la colonización. Este ser negro acontece como experiencia ontofenomenológica de dicho esquema, en contraposición con la supuesta integración en un sistema republicano posterior a la abolición de la esclavitud de 1848. Por ahora no entraremos en el tema de la conciencia identitaria, pues es el asunto de un capítulo más adelante en este trabajo, pero es importante esta mención para hacer notar que Fanon no deja de pensar el Caribe, pese a la distancia física que lo lleva al otro lado del océano. Fanon mantiene la relación entre el Caribe y África, por su militancia y por su comprensión de la manera en que opera el colonialismo a nivel de la conciencia de los pueblos colonizados.

En 1956 Fanon participa en el Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas

⁵⁵ Frantz Fanon, “Antillanos y Africanos” en *Op. Cit.* pp. 28-37. Existe una edición del texto hecha para *Latinoamerica, cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 64, México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1979.

Negros, como Césaire y Glissant, para denunciar con su texto “Racismo y Cultura”⁵⁶ la forma en que el racismo configura un esquema cultural que condena al colonizado a ser siempre víctima del racismo, con una conciencia dividida que no acaba por conformar una identidad, víctima de la despersonalización constante como forma de deshumanización, de pérdida de capacidad reactiva y creadora. Muestra que la pretendida asimilación no es más que la forma bajo la que se esconde el racismo en el discurso. Para Fanon, todo movimiento de liberación económica y política entre los colonizados, aquí y allá, implica un renacimiento cultural, una toma de consciencia respecto a la necesidad de volver a sus raíces culturales.

En diciembre de 1959, un automovilista metropolitano recién instalado en Martinica embiste con su auto a un motociclista negro en *Fort de France*. Se desata una rebelión que enfrenta a los pobladores de barrios obreros de la capital martiniquesa contra los cuerpos del orden republicano (CRS), y esto crea una gran tensión política que tendrá como resultado la muerte de cuatro personas y varios heridos. Fanon escribe “La sangre corre en las Antillas bajo la dominación francesa”,⁵⁷ haciendo notar que el sistema colonial francés sigue vigente en el Caribe, pese a la departamentalización y la supuesta asimilación e integración;⁵⁸ que el racismo sigue siendo tan vigente como antes de la

⁵⁶ Frantz Fanon, “Racismo y Cultura” en *Por la revolución africana. Escritos políticos*, Traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [1964]. pp. 38-52.

⁵⁷ Frantz Fanon, “La sangre corre en las Antillas bajo la dominación francesa” en *Op. Cit.*, pp. 191-193. El texto fue escrito originalmente para la revista *El Moudjahid*, No. 58, 05 de enero de 1960.

⁵⁸ Aunque éste no pretende ser un trabajo de antropología cultural, ni se juega en tal campo disciplinar y sus definiciones, nos parece importante mencionar que existen diferencias esenciales entre los conceptos de *integración* y *asimilación* que no deben ser pasadas por alto. Estos dos conceptos no deben ser leídos como sinónimos. Cuando se piensa en situaciones de multiculturalidad, es decir situaciones en que dos o más grupos culturales entran en contacto y comparten un determinado territorio, es importante observar los conflictos que tal “encuentro” genera; ahí donde la convivencia entre grupos culturales permite que éstos convivan sin perder cada uno de ellos su propia cultura, existe *integración*; sin embargo, cuando uno de estos grupos tiene el poder hegemónico y esto condiciona la posibilidad de que los otros pierdan su propia cultura para adaptarse a aquella del grupo hegemónico, suceda o no de forma voluntaria, entonces tiene

departamentalización, y que este racismo condiciona las relaciones sociales y las mentalidades también.

Aunque este no sea el espacio para hablar, caso por caso, de las rebeliones instigadas por sucesos similares alrededor del territorio geográfico del Caribe –piénsese, por ejemplo, en los “disturbios de los Ángeles”, desencadenados por el linchamiento de los cuerpos de policía contra el taxista afroamericano Rodney King, en los Ángeles, California, en Estados Unidos en 1991– es importante dejar anotada la persistencia del racismo como parte fundamental del sistema colonial, neo-colonial si se quiere, poniendo énfasis en que hablamos de países y territorios supuestamente descolonizados hoy en día. De igual modo, es importante apuntar que aquellas poblaciones sobre las que recaen las consecuencias del racismo no son pasivas ni estáticas ante éste, tales poblaciones históricamente han resistido y han intentado defenderse. El pensamiento de Fanon nos será de gran ayuda al adentrarnos en los asuntos concernientes a la violencia, el racismo y la colonización en el Caribe y más allá del Caribe.

Édouard Glissant. Caribe: circularidad fundamental

Del entrecruzamiento caótico de historias que se da entre Europa y Asia, Europa y América, África y el Caribe, América y Asia, surge eso que Édouard Glissant llama el *caos-mundo*, por las transformaciones, el rechazo, la desaparición de condiciones preexistentes

lugar la *asimilación*, es decir un proceso donde dos o más grupos culturales se configuran como uno mismo (normalmente con pervivencia de la cultura del grupo hegemónico y pérdida de la del(os) otro(s) grupo(s) no hegemónico(s)). En el caso de las Antillas francesas podemos ver ambos procesos en distintos momentos históricos y queda abierto el debate respecto a si lo que sucede en tales territorios se adecúa de mejor manera a una u otra definición, puesto que la identidad “nacional” no llega a constituirse de manera homogénea y sigue presentado rupturas hasta el presente.

que provocan. Ciertas presencias se mantienen, sin embargo, por su resistencia a la desaparición. De esta persistencia, de cuya historia llegan hasta nosotros sólo algunos destellos –del mismo modo que, cuando intentamos estudiar la historia del universo, miramos al cielo y sólo podemos ver algunas luces que llamamos estrellas, y cuya luminosidad ha tardado años luz en llegar hasta nosotros para que podamos intentar comprenderlas–, está conformado el *todo-mundo*,⁵⁹ es decir la totalidad de tales encuentros y desencuentros, donde difícilmente logramos establecer conexiones constelares a través de su relacionalidad.

El todo-mundo, como dispositivo múltiple y abierto en su totalidad, que emerge de historias cruzadas, está hecho de paisajes, lenguas y culturas diversas. La diáspora, el exilio, la expatriación, la migración, el desplazamiento, la deportación, la trasplantación, la transculturación, sin ser una lista cerrada o acabada aún, hacen parte del campo lexical que lo constituye y de la experiencia humana como tal.

Cuando en su libro *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*⁶⁰ Glissant dedica algunas páginas a recordar el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros de 1956, donde él mismo había participado y que le habría dado el pretexto para compartir algún tiempo con Frantz Fanon y Aimé Césaire –a quien Fanon y Glissant consideran como una de sus influencias intelectuales más importantes–, no puede dejar de evocar los duros años que vendrían a continuación para aquellos territorios que empezaban a clamar por la descolonización, o bien, llevaban ya algunos años intentando estructurar movimientos

⁵⁹ Édouard Glissant, *Tratado del todo-mundo*, Traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006 [1997].

⁶⁰ Édouard Glissant, *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*, París, Éditions Gallimard, 2009. Existe una traducción reciente al español, realizada por Sol Gil para Mil Uno Editorial como *Filosofía de la relación, poesía en extensión*, pero no hemos tenido acceso a dicha traducción, por lo cual recurrimos en este trabajo al texto original en francés.

sociales y políticos que condujeran hacia tal propósito. Para muestra un botón: en el Segundo Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, realizado en 1959 en Roma, la mayoría de los delegados fueron no escritores ni artistas, al menos no sólo personas dedicadas al arte y la escritura, sino militantes, cuando no combatientes, de los movimientos de liberación en distintas partes del mundo, principalmente África.

En *Philosophie de la relation*, publicado en 2009, Glissant hace referencia a la importancia que tiene para el mundo y para el Caribe la Revolución Cubana, iniciada en 1956 y llevada a cabo en 1959. Menciona, además, la revolución haitiana como ejemplo de la importancia del Caribe y sus movimientos telúricos, en sentido figurado y real, para el mundo. En 1956, Glissant había publicado su primer libro de ensayos, *Soleil de la conscience. Poétique I*;⁶¹ tenía apenas unos años de haber terminado sus estudios en filosofía en la Sorbona, donde había seguido los cursos de Gaston Bachelard y de Merleau-Ponty, quien también había sido profesor de Frantz Fanon.

Cuando Glissant piensa en el devenir todo-mundo del mundo, no puede dejar de pensar que el Caribe es el primer lugar donde ese devenir se hace posible. Para él, el Caribe no es el Mediterráneo americano, pues “el Mediterráneo es un mar que concentra”, un mar cerrado que “dirige el pensamiento humano hacia un pensamiento de lo Uno y de la unidad”; contrario a ello, el mar Caribe es un mar abierto al mundo, “un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsito y travesías, es

⁶¹ Édouard Glissant, *Soleil de la conscience. Poétique I*, París, Éditions du Seuil, 1956. Para este trabajo, todas las citas provenientes de dicho texto corresponden a la edición de Gallimard de 1997. Notamos además que el subtítulo, *Poétique I*, es un agregado de los años 90, cuando se agrega como primer tomo de una serie de 5 o 6 libros de Glissant, según se considere o no como parte de la serie el tomo VI *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*.

también un mar de encuentros y de implicaciones”.⁶² La constante llegada de colonos europeos, la importación (deportación) de africanos al continente, cuyo primer punto de llegada son las Antillas, para su repartición luego por el resto del continente; la posterior deportación de trabajadores indios (coolies) a partir del siglo XIX, el contacto comercial con Asia y Medio Oriente; son elementos que crean un escenario complejo que permiten visualizar esta región del continente como la *Neoamérica*, conformada por el Caribe, el nordeste de Brasil, las Guyanas y Curaçao, el sur de los Estados Unidos, el litoral de Venezuela y Colombia, y una parte considerable de América Central y de México; como habría establecido Darcy Ribeiro, por contraposición con *Mesoamérica* y *Euroamérica*.

Esta Neoamérica de la que habla Glissant, eso que actualmente es común escuchar nombrar como *Circuncaribe* –aunque el Circuncaribe también incluiría todo lo que tocan las costas del Atlántico y que tiene relación comercial y cultural con América–, habría sido poblada no por *migrante armado*, *migrante fundador*, ni *migrante familiar*, que es como sucede el poblamiento de la América de la colonia, en líneas generales, por aquellos que llegaron armados a fundar las colonias una vez apaciguadas las tierras, o bien a reunirse con aquellos que habían llegado primero, sino principalmente por lo que Glissant llama:

migrante desnudo, es decir, el que ha sido trasladado a la fuerza al nuevo continente y que constituye la base de la población de esta suerte de circularidad fundamental que es el Caribe. No hay que desdeñar el término ‘circularidad’, pues se trata de una especie de irradiación, de espiral, que dista mucho de la ‘proyección vectorial’ que caracteriza toda

⁶² Édouard Glissant, “Criollización en el Caribe y en las Américas”, en *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], pp. 13-34. El subrayado es propio.

colonización.⁶³

El *migrante desnudo*, como es nombrado aquí, es nada más y nada menos que aquel ser humano que se ha visto despojado de todo cuanto poseía, incluida su cultura, su lengua, su personalidad, su humanidad, y ha sido deportado a una tierra donde su principal tarea es la de hacerla producir en beneficio de otros.

La *circularidad* del Caribe en Glissant connota la geografía del huracán y del volcán, de la tectónica de placas que forma una cuenca entre el sur de Estados Unidos y el Norte de Venezuela.

He ahí el vértigo.

Adivinamos cada vez menos las crestas de las islas, ahora entramos de lleno en las tierras, hurgamos en las palmeras, los frondosos árboles de cacao, donde silbamos con los carboneros crestados, no perdemos detalle de los estremecimientos de los helechos gigantes, y desciframos cómodamente las huellas apenas levantadas por el fuerte viento en las raíces; es porque finalmente juntamos aquello que se convierte en Caribe y Antillas, que son también, decimos, antillanas, caribeñas; es todo lo mismo, y es porque, *no se piense que fue simple ni fácil*, aprendimos a seguir la pista, en el fondo del mar, de la elevación submarina de los volcanes que se hablan entre ellos, una gran ruta de lava que termina y abre el círculo entre las Américas, y los límites marcados ahí por los arawaks, que se precipitaban desde lo alto de los acantilados para escapar finalmente, y los límites están marcados ahí, en el fondo del agua, por los africanos arrojados del barco; *en última instancia*, hemos aprendido, aprendimos a ver, entonces no observamos sólo las crestas de las islas, es decir que no adivinamos solamente la cresta de una sola isla a la vez, las vemos todas juntas, no las confundimos, no, no adivinamos solamente, no adivinamos solamente las crestas, memorizamos la más pequeña, increíblemente pequeña pata curvada del más pequeño cangrejo de tierra; y también, he ahí un milagro en extenso, no, no

⁶³ *Ibid.*, p. 16

un milagro, al contrario, más bien una realidad bien enraizada en nuestros ojos y en nuestras cabezas, vemos en algunos lugares partes enteras del continente que ruedan entre nosotros [...] y así el Caribe para nosotros es un círculo que se expande y un eco venido de la tierra firme e infinita, una roca y un remolino, una montaña y un viento, un espíritu distinto y una fuerza desnuda inseparable, de las islas e igualmente de los continentes, un prefacio a un Mundo nuevo.⁶⁴

⁶⁴ Édouard Glissant, *La cohée du lamentin. Poétique V*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 79:

“Le vertige est là.

Nous devinons de moins en moins les crêtes des îles, nous entrons maintenant à plein dans les terres, nous fouillons dans les palmistes, les fonds-caco, où nous sifflons avec les méssanges-crêtées, nous n'égarons rien des friselis des fougères géantes, et nous déchiffrons à l'aise les traces à peine levées par le gros vent dans les souches, s'est parce que nous entassons enfin ce que devient la Caraïbe, et les Antilles qui sont de même, nous disons antillais, caribéens, c'est tout de même et c'est parce que, *ne pensez pas que ce fut simple ni facile*, nous avons appris à pister dans le fond de mer la levée sous-marine des volcans qui se parlent entre eux, une grande route de lave qui achève et ouvre le cercle entre les Amériques, et les bornes sont marquées là par les Arawaks qui se précipitaient du haut des falaises pour échapper enfin, et les bornes sont marquées là, dans ce fond d'eau, par les Africains jetés du bateau, *final de compte* nous avons appris, appris à voir, alors nous ne repérons pas seulement les crêtes des îles, c'est-à-dire que nous ne devinons pas seulement la crête d'une seule île à la fois, nous les voyons toutes ensemble, nous ne les confondons pas, non, nous ne devinons pas seulement, nous ne devinons pas seulement des crêtes, nous enregistrons la plus petite incroyablement petite patte encornée du plus petit crabe de terre, et aussi, c'est là un miracle sur l'étendue, non, pas un mirage, au contraire, mais une réalité bien enracinée dans nos yeux et nos têtes, nous voyons par endroits des pans entiers de continent qui roulent parmi nous, avec Trinidad y Cuba et les Îles des Guyanes par exemple, le continent n'a jamais cessé de fréquenter les Îles, il s'est resserré en un cordon vivace, que nous appelons Amérique centrale, pour mieux nous rattacher au Mexique, il est tombé des Andes pour fraterniser avec les sables des côtes caraïbes, et partout nous y retrouvons les mêmes volcans qui au Mexique ou en Colombie ou en Guatemala sont devenus tout à fait terrestres, ils ont quitté là les chemins sous-marins de leur feu, et ainsi la Caraïbe pour nous est un cercle qui s'élargit et un écho venu de la terre ferme et infinie, un roc et un tourbillon, une montagne et un vent, un esprit distinct et une force nue inséparable, de îles et tout aussi bien des continents, un préface à un Monde nouveau”.

Anexo

Transcripción de entrada del diccionario de Jean-Paul Duvois y Pedro Ureña-Rib, *Dictionnaire culturel des Caraïbes*, Paris, Ellipse éditions, 2008, pp. 65-67:

CARAÏBE. ♦ **Situation géographique :** Le terme « Caraïbe » s'est peu à peu imposé pour nommer l'ensemble des îles et des pays qui bordent la mer des Antilles. Il tend à remplacer le mot « Antillais » qui s'était diffusé au XIX^e s. dans un contexte colonial. Renvoyant aux Indiens Caraïbes*, victimes du génocide lent de la colonisation, il manifeste la volonté d'ancrer la vie culturelle dans les racines les plus profondes des îles. ♦ **Superficie :** l'espace Caraïbe est un ensemble de 38 territoires de plus de 5,2 millions de km² (10 fois la superficie de la France métropolitaine) alors que les îles de la Caraïbe font environ 235 000 km² (soit la superficie du Royaume-Uni). ♦ **Espace Caraïbe:** • La Caraïbe « continentale » : Belize ; Colombie ; Costa Rica ; El Salvador ; Guatemala ; Guyana ; Guyane ; Honduras ; Mexique ; Nicaragua ; Panama ; Porto Rico ; Surinam ; Venezuela ; Anguilla. • Les îles de la Caraïbe : Antigua-et-Barbuda ; Antilles néerlandaises ; Aruba ; Bahamas ; Barbade ; Bermudes ; Cuba ; Dominique ; Grenade ; Guadeloupe ; Haïti ; îles Caïman ; îles Turques et Caïques ; îles Vierges américaines ; îles Vierges britanniques ; Jamaïque ; Martinique ; Montserrat ; République dominicaine ; Sainte-Lucie ; Saint-Kitts et Nevis ; St-Vicent et les Granadines ; Trinité et Tobago.

CARAÏBES (Indiens). Migrants de l'Orénoque, les Indiens **Caraïbes** (Karibs) ou **Kalinas** (=guerriers) étaient des peuples guerriers redoutables. Ils ont conquis toutes les Petites Antilles. Les Caraïbes étaient cannibales (le nom indien de Kalinas, hommes féroces, a donné par altération en espagnol « Canibal »). Le tempérament guerrier des Caraïbes s'exprima de façon redoutable face aux Arawaks*. Au cours de leurs raids sanglants contre

les Arawaks, les Indiens Caraïbes épargnaient les femmes avec lesquelles ils se métissaient. Certains historiens contestent cependant cette agressivité systématique qui aurait entraîné à brève échéance la disparition de certains groupes. Les premiers colons eurent la surprise d'entendre parler deux langues distinctes chez les mêmes Indiens : la langue Caraïbe pour les hommes et l'Arawak pour les femmes.

CARAÏBE (Langue). Les langues caraïbes (*karib*) sont une famille de langues indigènes d'Amérique du Sud. Elles sont largement répandues à travers la partie nord de l'Amérique du Sud, depuis l'embouchure de l'Amazone jusqu'aux Andes colombiennes et depuis Maracaibo (Venezuela) jusqu'au centre du Brésil. Les langues caraïbes sont relativement proches les unes des autres ; il est même parfois difficile de déterminer si différentes, ou bien des dialectes de la même langue. Pour cette raison, le nombre exact des langues caraïbes, n'est pas connu avec certitude (les estimations disponibles varient de 25 à 40, dont 20 à 30 sont encore parlées). On connaît surtout la famille caraïbe dans le monde linguistique grâce au *e'ñepa* (ou *panaré*) et au *hixkaryana*, langues possédant une structure de phrases Objet-Verbe-Sujet (OVS), alors qu'on pensait avant sa découverte que ce modèle n'existait dans aucune langue humaine. ♦ Quelques années avant l'arrivée du premier explorateur espagnol, les populations d'expression caraïbe avaient envahi et occupé les Petites Antilles, tuant, déplaçant ou assimilant de force les populations Arawak qui habitaient ces îles. Ils n'atteignirent jamais les Grandes Antilles ni les Bahamas. ♦ Curieusement, les langues caraïbes se sont éteintes rapidement, alors que la langue arawak s'est maintenue à travers les générations. La raison est la façon dans les envahisseurs Caraïbes procédaient, tuant les hommes habitant les îles qu'ils conquéraient, et prenant des femmes Arawak, ces dernières transmettant leur propre langue à leurs enfants. Pendant un

temps, l'arawak fut parlé d'abord ou exclusivement par les femmes et les enfants, les hommes adultes parlant caraïbe. À la longue, comme la première génération des enfants Caraïbe-Arawak atteignait l'âge adulte, l'arawak devint la seule langue utilisée dans les sociétés insulaires. Cette langue est appelée *caraïbe insulaire*, même si elle ne fait pas partie de la famille linguistique caraïbe. Elle est maintenant éteinte, mais a été parlée dans les Petites Antilles jusque dans les années 1920 (principalement à la Dominique, à Saint-Vicent, et à Trinidad). Une langue issue du caraïbe insulaire, le *Garífuna**, continue à être parlée au Honduras et au Belize, et elle est également connue sous les noms de *caraïbe* ou *caraïbe noir*. ♦ Le père Raymond Breton* arriva à la Guadeloupe le 29 juin 1635. Six ans plus tard, il fut envoyé à la Dominique, île tout juste pacifiée où il demeura, alors qu'il était vraisemblablement, seul Blanc parmi les Indiens, jusqu'en 1653. Ce furent les années durant lesquelles il récolta des données qui allaient lui permettre de composer le *Dictionnaire Caraïbe-Français* et le *Dictionnaire Français-Caraïbe*. ♦ « *La langue Caraïbe est à la fois riche, belle, énergique et polie ; elle ne manque point d'expression pour les idées abstraites ; on y parle de postérité, d'éternité, d'existence, etc. et les signes numériques suffisent pour désigner toutes les combinaisons possibles de chiffres* » (Lettre d'Alexandre de Humboldt* à son frère Guillaume, 25.11.1802).

CAPITULO 2: IDENTIDAD

(Alá es grande y Freud es su profeta), no tardó mucho tiempo en concebir esta compleja y sofisticada tesis, donde, a fin de cuentas, Sigmund Freud se convierte en el inventor del jazz.

Dany laferrière. *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*⁶⁵

Aun cuando este trabajo intenta guiarse por los supuestos de la filosofía y la historia de las ideas como eje rector de las discusiones en las que nos adentramos, entiende como de carácter universal la pregunta por las condiciones en que tal o cual concepto es aplicable y las formas en que su aplicación sucede. No reconoce, sin embargo, como universal una única forma de pensar que pone a Europa y sus postulados en el centro de las discusiones; pues un eurocentrismo tal condiciona el reconocimiento de la diversidad y pluralidad de seres, así como las formas del acontecimiento del pensar y del ser. Este trabajo contempla, como modos posibles de la filosofía, conceptualizaciones críticas del eurocentrismo; aquellas que desarticulan y des-centran el pensamiento, poniendo especial énfasis en las ideas que ubican al pensamiento filosófico desde la diferencia, la alteridad, las identidades otras, insurrectas, subversivas, contradictorias al sistema de pensamiento “universal” que intenta estandarizar y homogeneizar toda posibilidad de pensamiento y expresión del ser.

⁶⁵ Dany Laferrière, “Comment faire l’amour avec un Nègre sans se fatiguer”, en *Mythologies américaines. Romans*, París, Éditions Grasset et Fasquelle, 2016, p. 47: “(Allah est grand et Freud est son prophète), ça ne lui a pas pris de temps à bricoler cette thèse complexe et sophistiquée où, au bout du compte, Sigmund Freud devient l’inventeur du Jazz”.

Identidad, identidades, identidad es:

La pregunta por el Ser (con mayúscula) como pregunta ontológica por excelencia, lo que a su vez quiere decir pregunta filosófica propiamente hablando, se relaciona estrechamente con el problema de la identidad. Definir la identidad ha llevado a grandes debates en la historia de la filosofía. A partir de las distintas ramas y corrientes de la filosofía, pueden decirse infinidad de cosas sobre la identidad; desde la lógica y su principio de identidad como $A=A$ (A es igual a A) y su principio de no contradicción $\neg(A \wedge \neg A)$ (nada puede ser A y no ser A a la vez), hasta la discusión sobre si la identidad, entendida en tales términos, es factible de ser afirmada como predicado de cualquier otra cosa que no sea la totalidad, la unidad, o lo absoluto.

La identidad, sin embargo, es también un tema de etiquetas impuestas socialmente, es decir un asunto de percepción cultural, social y política. En tanto una cuestión que tiene que ver con la forma en que una sociedad impone etiquetas es, así mismo, un tema de noción de sí y de los otros, es decir un asunto de subjetividad(es); tanto de sí y los otros a nivel individuo como a nivel social. La pregunta por la identidad se relaciona entonces con la pregunta original sobre ¿quién soy yo? o bien, ¿quiénes somos nosotros?, que a su vez tienen un estrecho vínculo con las preguntas sobre ¿de dónde venimos y a dónde vamos?, ¿qué es/somos yo/nosotros? y ¿hasta dónde llega ese yo/nosotros? La cuestión de la identidad de los sujetos no puede ser desarticulada de la cuestión sobre la subjetividad. Puesto que se trata de un asunto de percepción y de apariencias, en el sentido de lo que es visible para la sociedad, es un tema no sólo cultural y político, sino también un asunto de la fenomenología entendida como *ciencia de la conciencia de la experiencia*, tal como la definiera Hegel.

Según Kwame Appiah,⁶⁶ la conformación del concepto de “identidad”, en su sentido moderno, data del siglo XIX y se relaciona de manera directa con el desarrollo de la antropología como disciplina de las ciencias sociales; con la creación de los nacionalismos y el reconocimiento de las identidades nacionales que tienen sus fundamentos en criterios religiosos, raciales, de clase, e incluso sexuales. Las formas en que agrupamos a los seres humanos bajo estas categorías identitarias tienen tres rasgos en común:

El primero de ellos es obvio: toda identidad tiene sus etiquetas; así que, para comprender las identidades, primero hay que tener alguna idea sobre cómo se aplican estas etiquetas. Para explicar a alguien lo que son los ewé, los jainistas o los *kothis*, se empieza dando alguna indicación acerca de qué es lo que tiene esa persona que hace que dicha etiqueta sea adecuada para ella. De ese modo, se puede buscar a una persona con esa identidad o valorar si puede aplicársele o no a alguien a quien acabas de conocer.

[...] [El] segundo elemento de peso que comparten las identidades: son importantes para la gente. Y lo son, en primer lugar, porque una identidad puede proporcionarnos un sentido de cómo encajamos en el mundo social. Es decir, cada identidad permite hablar como un «yo» entre un grupo de «nosotros»; en resumen, pertenecer a un «todos nosotros».

[...] el tercer rasgo que todas las identidades comparten: no es solo que la identidad nos dé razones para hacer cosas; ocurre que también puede dar motivos a otras personas para hacernos cosas a nosotros. Ya he mencionado antes algo que la gente puede hacernos debido a nuestra identidad: es posible que se avengan a prestarnos ayuda por el simple hecho de que compartamos dicha identidad. Pero una de las cosas más significativas que la gente suele hacer con las identidades es emplearlas como base para crear jerarquías de estatus y

⁶⁶ Kwame Anthony Appiah, *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad. Creencias, país, color, clase, cultura*, Traducción de María Serrano Giménez, Barcelona, Taurus Editorial / Penguin Random House Grupo Editorial, 2019 [2018]. Todas las referencias a este texto corresponden al libro en su versión digital, formato ebook .epub, que es la única que se consigue actualmente en México, por lo que la paginación no es fija.

respeto, así como estructuras de poder.⁶⁷

En su libro *Políticas de la amistad*, Derrida explica que las sociedades parecen articularse a través de los vínculos de solidaridad y fraternidad existentes entre sus miembros que, de esta manera, se configuran como un *nosotros* que se diferencia de aquellos que no pertenecen al mismo grupo social. Dice Derrida:

A la democracia misma se la representa muy raramente sin la posibilidad al menos de lo que se asemeja siempre, si es que se quiere desplazar un poco el acento de esta palabra, a la posibilidad de una *fraternización*. La fratriarquía puede *comprender* a los primos y las hermanas, pero, como veremos, comprender quiere decir también neutralizar. Comprender puede llevar a olvidar, por ejemplo, con la “mejor intención del mundo”, que la hermana no proporcionará jamás un ejemplo dócil para el concepto de fraternidad. Por eso se la quiere hacer *dócil*, y ahí está toda la educación política.⁶⁸

Nos adentramos en el terreno de las mentalidades y su conciencia experiencial, que comparten un ámbito social, cultural y político. Es importante hacer esta mención porque en el presente capítulo la identidad⁶⁹ se aborda desde dicha perspectiva; desde la perspectiva de la conciencia y la toma de conciencia respecto a la experiencia ontofenomenológica de las subjetividades, para apuntar hacia la diferencia y la alteridad; y no desde la perspectiva de la lógica del reconocimiento de sí y de los otros como idénticos a sí mismos, y no pudiendo ser y no ser idénticos a sí mismos –perspectiva lógico-analítica–, ni

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 1998 [1994], p. 13.

⁶⁹ Es importante señalar que, por ahora, hablamos de *identidad* en singular únicamente porque este capítulo refiere a la discusión sobre el asunto de la definición del concepto de *identidad*, aunque más adelante hablaremos de *identidades* en plural, siguiendo el desarrollo histórico de las discusiones en torno a la singularidad o pluralidad de las identidades posibles. Adelantamos desde ahora que Édouard Glissant, como autor que guía las discusiones en este trabajo, se decanta desde muy temprano por la negación de la singularidad de la *identidad*, y por la adopción del plural *identidades*, para dar cuenta de la necesidad de abrir el espectro de las discusiones que versan sobre las cuestiones relativas al reconocimiento de las comunidades.

desde la perspectiva que busca identificar las esencias que conforman a las identidades, esencialistas ellas mismas.

Este apuntamiento hacia la diferencia y la alteridad hace un guiño a la interseccionalidad, idea introducida por Kimberlé Crenshaw al ámbito de las ciencias sociales en 1989, así como a la necesidad de abordar los problemas de género, raza y clase de manera conjunta, como lo fomentan los textos de Angela Davis y otros pensadores de la situación de las “minorías” –periferizadas, marginalizadas, colonizadas– raciales, religiosas, culturales, etcétera. Estas “minorías” rompen con las lógicas de identificación binarias polares de la realidad como algo que puede ser dividido en bueno/malo, blanco/negro, hombre/mujer, yo/otro, para dar espacio a la creación de nuevas identidades intersticiales, intermedias, híbridas, del desvío, otras, de interacción simbólica sin jerarquía. Los pensadores que guían esta investigación tienen estrecha relación intelectual y política con tales planteamientos. Otros referentes posibles, además de Césaire, Fanon, Glissant y los mencionados arriba son Miguel Leon Portilla, Howard Zinn y Romain Cruse, quienes intentan dar cuenta de la(s) Historia(s) y la geografía no desde la visión de los vencedores, sino la de los vencidos, los de abajo, los pobres de la tierra, los condenados de la tierra; esto no sería posible si no se concibe el anverso de la(s) identidad(es) –nacional(es)–, es decir la diferencia y la alteridad a las que apunta este trabajo.

Negritud, identidad colonial

Hemos mencionado en el capítulo anterior, aunque de manera muy breve aún, la importancia del *Cuaderno de un retorno al país natal* de Aimé Césaire. Césaire, y su

Cuaderno, representa el inicio del movimiento de la *Negritud* en la literatura y en la poesía, pero también de la *Negritud* como movimiento político-cultural por el reconocimiento de una identidad acallada y subsumida por el colonialismo. Se trata de la identidad de aquellos a quienes se coloniza y en lugar de quienes se intenta pensar cuando, en el mejor de los casos, se les reconoce como seres humanos; pero a quienes, hasta el momento de la abolición de la esclavitud en 1848,⁷⁰ se les había considerado como “bienes muebles”,⁷¹ y a quienes todavía mucho tiempo después se les considera como ciudadanos de segundo

⁷⁰ Me refiero aquí al momento de la abolición de la esclavitud para los territorios colonizados por Francia. La abolición de la esclavitud en distintos territorios coloniales del mundo sucede en distintos momentos históricos. Aunque la abolición de la esclavitud para los territorios coloniales franceses sucede en 1848 de manera definitiva, ya había existido antes un decreto de abolición posterior a la Revolución francesa de 1789, en 1794. Para los territorios de Portugal la abolición de la esclavitud se da en 1761, aunque la abolición de la trata y la liberación de los esclavos sucede hasta 1869. En Estados Unidos el movimiento abolicionista data de 1830; en 1860 Abraham Lincoln proclama la emancipación, con lo que se desencadena la Guerra Civil estadounidense; y es hasta 1865 que se aprueba la 13ª enmienda a la constitución, acto jurídico con el que se considera abolida la esclavitud. Para el caso de los territorios españoles, Tupac Amaru II instaura el Virreinato del Perú y declara abolida la esclavitud en 1780 y, en 1821, al lograr la independencia, José de San Martín la abole definitivamente; México aprueba la llamada *libertad de vientres* en 1870; Cuba y Puerto Rico obtienen la abolición de la esclavitud en sus territorios en 1898, luego de la Guerra Hispano-Cubana-Americana. Los territorios pertenecientes al Reino Unido obtienen la abolición de la trata en 1807, pero la abolición de la esclavitud y la liberación de los esclavos hasta 1833. Con esto intentamos mostrar que hay un proceso diferenciado entre la abolición de la trata y la abolición de la esclavitud, y de esta con respecto a la liberación de los esclavos.

⁷¹ En las colonias francesas, los esclavos eran considerados como bienes muebles, según el artículo 44 del *code noir* (código negro). Dicho código es el conjunto de textos legales que regulaban el tratamiento de los esclavos en distintos momentos de la historia. Podemos hablar no de un sólo código, sino de varios códigos que se van complementando a lo largo de la historia del colonialismo francés. El primer *code noir* data del mes de marzo de 1685 y se trata de un edicto del rey Luis XIV, que hace referencia al disciplinamiento de los esclavos negros de las islas de la América Francesa. Posteriormente, en marzo de 1724, éste se complementa con otro edicto del rey, que hace referencia a la disciplina de los esclavos negros de la Luisiana. Luego de la Revolución Francesa de 1789, la Convención Nacional emite un decreto que data del día 16 pluvioso del año II de la República Francesa (04 de febrero de 1794), por medio del cual queda abolida la esclavitud de los negros en las colonias francesas. Sin embargo, la liberación de los esclavos no llega a concretarse en los territorios coloniales franceses –salvo en *Saint Domingue*, en cuyo territorio venía desarrollándose una revolución que llevaría a Haití a la consecución de su independencia en 1804– y en 1802, Napoleón Bonaparte vuelve a instaurar la esclavitud en los territorios coloniales franceses; tal y como se mantendría hasta su abolición definitiva en 1848. La abolición queda establecida mediante un decreto que data del 27 de abril, pero en la práctica sería aplicable hasta semanas o meses después. La historia de la abolición de la esclavitud en los territorios del Caribe es muy compleja, por la imbricación de los decretos promulgados a partir de la Revolución francesa. En este trabajo no dedicaremos mayor espacio a una cuestión tan delicada que requeriría de mayor estudio y extensión. Pueden consultarse, para profundizar en el asunto, el libro de Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, la revolución francesa y el problema colonial*, La Habana, Instituto del Libro Cubano, 1967 [1960]; que contiene reproducciones de dichos decretos; o bien, el libro realizado por Christian Taubira y André Castaldo para dar a conocer la historia de dichos decretos: Christiane Taubira y André Castaldo (presentación), *Codes noirs, de l'esclavage aux abolitions*, París, Éditions Dalloz, 2006.

orden.

Césaire había estudiado en Francia gracias a una beca que había obtenido en 1931, conoció a Suzanne Roussi, Paulette y Jeanne Nardal, Léopold Sédar Senghor y Léon-Gontran Damas durante su estadía en París, y juntos fundaron la revista *L'Étudiant Noir* (El estudiante negro), donde aparece por primera vez el término de *negritud* en un artículo titulado “Negrería”,⁷² y donde se publica por primera vez el *Cuaderno de un retorno al país natal*, que es concebido como un poema largo. En 1939, Césaire vuelve a Martinica y, junto con su esposa Suzanne y algunos amigos, entre quienes podemos encontrar a René Ménéil, funda la revista *Tropiques*, que lo acercaría a André Breton y le daría una visibilidad a nivel internacional junto con su *Cuaderno*.

Fanon describe a Césaire, en un texto titulado “Antillanos y africanos”,⁷³ como uno de dos acontecimientos, el parteaguas, en la historia de Martinica que permiten que la población martiniquesa tome consciencia de su ser negro en tanto que ser colonial, de la misma manera que lo son los negros africanos, colonizados también por la Europa colonial. Césaire –dice Fanon–, a su vuelta de Francia es visto como un personaje sumamente raro, un profesor de liceo –es decir un funcionario del sistema de la educación nacional– que anda diciendo “que ser negro es bueno y hermoso”; frente a los demás funcionarios que sólo intentan codearse con otros funcionarios metropolitanos y antiguos dueños de las plantaciones y haciendas (o sea, blancos, franceses, *bekés*).

Césaire cuenta de sí mismo en varias entrevistas, en las que se le pregunta sobre su

⁷² Jean-Paul y Pedro Ureña-Rib, *Dictionnaire culturel des Caraïbes*, París, Ellipse éditions, 2008, p. 147.

⁷³ Frantz Fanon, “Antillanos y africanos” en *Por la revolución africana: escritos políticos*, Traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [1964].

toma de conciencia y su acuñamiento del concepto de Negritud, que él mismo había partido de su natal Martinica hacia la Francia continental un poco aburrido del terruño y de la poca movilidad intelectual de las islas, del aislamiento en cuanto a la recepción de materiales impresos se refiere y de las ideas tradicionales de los demás habitantes. Césaire no es el único antillano que refiere esta especie de hastío, propio de la vida insular; encontramos estos testimonios tanto en entrevistas a intelectuales antillanos como en obras de la literatura caribeña insular: partir del Caribe insular natal, esperando encontrar la apertura al mundo y la satisfacción del apetito intelectual.

La llegada a la Francia continental implica siempre un encontronazo brutal con la realidad, la sorpresa de descubrirse a sí mismo “diferente” y observado como tal, el asombro de saberse considerado como caso raro; excepción entre los negros cuando se tiene un cierto nivel de cultura, a veces superior incluso al de quienes expresan tal extrañamiento, pero, de todos modos excepción entre los negros; como si ciertos comportamientos, como el tener un cierto nivel de cultura los hiciese menos negros, ¿más blancos, entonces...? Los caribeños no son los únicos que tienen tal experiencia, están igualmente aquellos que llegan de los territorios coloniales en África, en ese momento aún colonias francesas también. Esta experiencia de sí como exterioridad corporal, y no como sensibilidad interior en acuerdo con los preceptos y principios que guían la vida de la República Francesa como consigna –¡libertad, igualdad, fraternidad!– configura el cuestionamiento sobre la identidad propia de los negros llegados de territorios coloniales a la Francia continental, y determina una modificación mental que los hace volver a sus territorios natales con una conciencia renovada y con afirmaciones como la de Césaire, ¡“que ser negro es bueno y es hermoso”!.

La vuelta al terruño, entre los antillanos, tiene otra posible forma; la de aquellos que, estando fuera de su tierra natal, intentan asimilarse a la metrópoli y sus modos. Éstos vuelven siendo petulantes y comportándose como más franceses que los franceses “de pura cepa”, hablan exagerando su acento francés, negándose a hablar la lengua *creol*, intentando corregir a todos aquellos que, a sus ojos, son demasiado negros o demasiado antillanos. A veces incluso se convierten en funcionarios para la colonización de otros territorios en África “donde estos se consideran como blancos y, lamentablemente, se conducen como tales”.⁷⁴ Tanto si parten de nuevo como funcionarios para la colonización en África, como si migran de nuevo para completar su formación o intentar asimilarse en la metrópoli; a partir de entonces no podrán ya fingir que nada pasa, habrán adquirido conciencia de su diferencia y esto los hace entrar “entonces en un mundo obsesivo, no el de la conciencia infeliz, sino, en realidad, el de la conciencia torturada”.⁷⁵

Fanon, como antes Césaire, y después Glissant también, tiene que recorrer el mismo camino de la partida de Martinica hacia Francia para continuar con sus estudios. Gran diferencia entre Césaire y Fanon: para el momento en que Fanon parte hacia Francia para continuar con sus estudios, él ya había pasado por la experiencia de conocer a Césaire,⁷⁶ de

⁷⁴ Édouard Glissant, *El discurso antillano*, Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arencibia Rodríguez, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 2010 [1981], p. 13.

⁷⁵ *Ibid.* p. 32.

⁷⁶ Aunque es común la afirmación de que Fanon fue alumno de Césaire, algunos autores como Alice Cherki, Christiane Chaulet, e incluso el hermano de Frantz Fanon, Joby Fanon, afirman que en realidad Frantz Fanon nunca fue alumno directo de Césaire. Fanon mismo afirma, sin embargo, que él siempre consideró a Césaire como uno de sus mentores más importantes. Alice Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, París, Éditions du Seuil, 2000, p. 22, afirma que “Cuando el almirante Robert, alto comisionado de la República, quien, sin embargo, más tarde se pondría al mando de Pétain, llega en 1939 a Martinica, Manville y su amigo Mauzole, como más tarde lo sería Édouard Glissant, ya eran alumnos de Aimé Césaire, profesor de filosofía cuyo nombramiento para el liceo Schoelcher era reciente. Fanon era muy joven para estar en clase de filosofía, pero participa, por mediación de sus amigos, de manera indirecta pero animadamente, de este encuentro que es, para ellos, dirá Manville, como un 'nuevo nacimiento'”, en el original: “Quand l'almirant Robert, haut-commissaire de la République qui pourtant se rangera ultérieurement aux ordres de Pétain, arrive en octobre de 1939 à la Martinique, Manville et son copain Mauzole, comme plus tard Édouard Glissant, sont déjà élèves

haber participado en las campañas políticas de Césaire para llegar a ser alcalde de Fort de France y diputado a la Asamblea Nacional Francesa, de la experiencia de la colonialidad y la distinción impuesta. Fanon había experimentado el rechazo colonial cuando, hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, se “blanquea” a los batallones que harán su entrada triunfal a París y se deja a los combatientes negros al resguardo de las pequeñas poblaciones periféricas de la Francia profunda, donde serían objeto del racismo y donde, pese a ser héroes de guerra, las mujeres se negaban a bailar con ellos en los festejos de la liberación de Francia únicamente por ser negros. Una carta dirigida a sus padres expresa la amargura de Fanon respecto a la experiencia en los batallones de la resistencia francesa:

[Hace] Un año desde que dejé Fort-de-France. ¿Para qué? Para defender un ideal obsoleto [...]. Dudo de todo, incluso de mí mismo. Si no vuelvo, si un día reciben la noticia de mi muerte frente al enemigo, consuélense, pero no digan jamás: murió por una bella causa [...]; porque esta falsa ideología, escudo de laicos y de políticos imbéciles, no debe iluminarnos más. *¡Me equivoqué!* No hay nada aquí, nada que justifique esta súbita decisión de hacerme el defensor de los intereses de los granjeros cuando a ellos mismos no les importa un carajo. [...] Mañana parto como voluntario en una misión peligrosa y sé que ahí me quedaré.⁷⁷

Luego de la amarga experiencia de la Segunda Guerra Mundial, Fanon vuelve a

de Césaire, professeur de philo nouvellement nommé au Lycée Schoelcher. Fanon est trop jeune pour être en philo, mais participe, par l'intermédiaire de ses amis, indirectement mais vivement à cette rencontre qui est pour eux, dira Manville, comme ‘une nouvelle naissance’”.

⁷⁷ Este fragmento de la carta de Frantz Fanon a sus padres aparece citado en la biografía de Alice Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*. París, Éditions du Seuil, 2000. p. 29: “Un an que j'ai laissé Fort de France, écrit-il. Pourquoi ? Pour défendre un idéal obsolète [...]. Je doute de tout, même de moi. Si je ne retournais pas, si vous appreniez un jour ma mort face à l'ennemi, consolez-vous, mais ne dites jamais : il est mort pour la belle cause [...] ; car cette fausse idéologie, bouclier des laïciens et des politiciens imbéciles, ne doit plus nous illuminer. *Je me suis trompé !* Rien ici, rien qui justifie cette subite décision de me faire le défenseur des intérêts du fermier quand lui-même s'en fout. [...] Je pars demain volontaire pour une mission périlleuse, je sais que j'y resterai”.

Alice Cherki remarca que Fanon había partido a defender la causa contra el nazismo como doctrina que predica la eliminación de seres humanos en nombre de la superioridad racial y, sin embargo, se veía constantemente confrontado a la discriminación étnica, el racismo y los pequeños nacionalismos presentes en los batallones que distinguían a los combatientes unos de otros por su procedencia.

Martinica, pero se siente asfixiado entre una sociedad estrecha e inmóvil. Apoya la candidatura de Césaire, pero no apoya sus ideas sobre la departamentalización de Martinica y otros territorios coloniales franceses, pues la considera una forma de asimilacionismo simple. Años después se enfrentará también a la idea de la Negritud por considerarla como una forma de esencialismo que tampoco consigue liberar a los colonizados, aunque reconoce que esta idea representa un paso importante en la toma de conciencia respecto a la situación de la colonialidad y sus consecuencias en la psique de los colonizados. Parte entonces a la Francia metropolitana para continuar con sus estudios, pero, incluso en Francia, no quiere tener que convivir con los otros estudiantes martiniqueses y caribeños que estudian en París. Se muda de París a Lyon, para poder seguir los cursos de Merleau Ponty, quien por ese entonces enseñaba en la universidad de Lyon; y salta entre los estudios de Filosofía y Medicina para especializarse en psiquiatría, lo que le permite retomar conceptos de la filosofía y aplicarlos en el área de la psiquiatría.

Psique: filosofía y medicina. Reconocimiento, negación y deseo

De entre todas las posibles maneras de acercarse al estudio de la mente humana, en relación con el comportamiento y la naturaleza humana, el entrecruzamiento que se da entre filosofía y medicina resulta sumamente productivo, sobre todo cuando se piensa en el desarrollo del psicoanálisis, la psiquiatría y la neurología. La psiquiatría y la neurología, pensadas más allá del simple hecho biológico/bioquímico en el cerebro (considerado como el órgano físico-material en donde esto ocurre), dotan a la filosofía de una serie de conceptos que permiten analizar los procesos psíquicos como fenómenos sociales en el

sentido del establecimiento de las diferencias entre salud y enfermedad, normalidad y anormalidad, en términos de locura, criminalidad, sexualidad y deseo. Del mismo modo, la filosofía dota a los análisis de la psicología, la psiquiatría y la neurología, de contenidos que les permiten ver más allá de la materialidad del cerebro y el cuerpo humano en tanto que máquina regulada por procesos bioquímicos. Por ello, es fascinante la manera en que se pueden leer de manera integradora las relaciones resultantes entre los estudios de Frantz Fanon, Sigmund Freud, Jacques Lacan, y otros psicoanalistas y psiquiatras, con ciertas ideas en Friedrich Hegel, Georges Bataille, Alexandre Kojève, Judith Butler, entre otros.

Cuando la filosofía se acerca al psicoanálisis descubre que para que el psicoanálisis sea posible es necesaria la narración por parte de quien se psicoanaliza. El análisis de la psique está profundamente relacionado con la narración de hechos y pensamientos, luego entonces con el discurso y con la significación de los hechos descrita en los discursos; aunque también con los procesos neurológicos y las conexiones neuronales, así como con la producción y mediación de sustancias químicas en el cerebro (neurotransmisores). En este trabajo nos interesaremos en aquello que tiene que ver con la parte narrativa, discursiva y significativa; en lo tocante a cuestiones relacionadas con el concepto de *identidad*: persona, máscara, apariencia, percepción, deseo, ...

La historia de la epistemología nos dice que para aceptar la existencia de algo, al menos para el ser humano,⁷⁸ ese algo debe ser posible objeto de la percepción. En un brevísimo repaso, habría que decir que, desde que Kant postula la existencia de las cosas, en tanto *fenómeno* y *noúmeno*, muestra que la experiencia humana del mundo, lo que el ser humano puede conocer, no es la totalidad de la realidad. Hegel da un paso más allá al

⁷⁸ Esta aclaración es importante porque abre el campo nuevamente a la ontología y su pregunta por el ser.

modificar la concepción del fenómeno y nómeno kantianos en *ser en sí* y *ser para sí*, mientras que postula además a la *conciencia de la experiencia* como objeto de la *fenomenología* (fenomenología = ciencia de la conciencia de la experiencia). Para Sartre, esto querría decir que la conciencia es intencional; puesto que el *ser para sí* sería aquel ser que es capaz de proyectarse hacia el futuro y esto implica la toma de decisiones, la contingencia, es decir la conciencia. Alexandre Kojève hace una lectura distinta de Hegel, y cambia el enfoque hegemónico de lectura de la cuestión de *la fenomenología* como una cuestión de la epistemología y el *ser en sí* y el *ser para sí*, desplazando el enfoque de sus análisis sobre la obra de Hegel de *la fenomenología* hacia el análisis de la cuestión de la *dialéctica del amo y el esclavo*, es decir una cuestión del deseo.

Fanon, en quien ya hemos dicho que es notable el entrelazamiento entre filosofía y psiquiatría, lee cuidadosamente tanto a Hegel y Sartre como a Kojève, para la aplicación de sus conceptos filosóficos a la creación y el desarrollo de la socioterapia, cuya práctica comparte con François Tosquelles.⁷⁹ Fanon y Tosquelles estiman la terapia psiquiátrica como una práctica que debe considerar lo social como punto clave para la salud psíquica, y piensan que debe ser desarrollada como crítica a los procedimientos de la psiquiatría tradicional que emplea a los trabajadores de la salud como simples guardianes de personas trastornadas.

⁷⁹ François Tosquelles fue un médico psiquiatra español, de origen catalán, exiliado en Francia por la dictadura franquista, a causa de su participación en la guerra civil española. En su ejercicio como médico psiquiatra en España, Tosquelles empleó a mujeres, que anteriormente habían sido prostitutas, para el cuidado y atención de los pacientes de la clínica psiquiátrica en la que trabajaba; otra curiosidad sobre Tosquelles es que, con la llegada de Franco al poder en España, su título de médico psiquiatra fue desconocido, y México es el primer país que reconoció sus calificaciones como tal, para que después pudiera validar su grado académico y ejercer en Francia. Para darse una idea de la personalidad de Tosquelles, puede verse el documental *Francois Tosquelles: une politique de la folie*, Filme de Daniele Sivadon y Jean-Claude Pollack, realizado por François Pain. Se puede ver en línea en: <https://vimeo.com/167991974> (última consulta: 08 de septiembre de 2019).

Homi Bhabha afirma sobre Fanon que “El cuerpo de su obra se divide entre una dialéctica hegeliano-marxista, una afirmación fenomenológica del Yo [*Self*] y el Otro, y la ambivalencia psicoanalítica de lo inconsciente”.⁸⁰ Por su parte, Judith Butler sostiene⁸¹ que el libro *Piel Negra, máscaras blancas* de Fanon constituye una (re)apropiación del análisis de la *dialéctica del amo y el esclavo* que Kojève realiza, para dotar de centralidad a la cuestión del deseo, en lo que refiere a la posibilidad de constitución del sujeto, a partir de la lucha por el reconocimiento.

Piel negra, máscaras blancas no sólo es una crítica a la situación colonial y sus efectos en la mente de los colonizados. Es también una crítica al concepto del hombre que se impone desde la visión liberal europea, supuestamente humanista, que considera al hombre y su historia como un todo unitario, como el ser productor de una historia unificada, universal en ese sentido; pero que niega la humanidad de los colonizados y los somete a la aceptación de su deshumanización, de su subalternidad. La crítica está escrita en clave psicoanalítica, en el sentido de la narración y de la lengua, el lenguaje y el tipo de habla que para ello utilizaría, que tanto colonizados como colonizadores podrían hacer del hecho colonial.

Fanon había escrito *Piel negra, máscaras blancas* como tesis doctoral de sus estudios en psiquiatría, pero las autoridades universitarias juzgaron el texto como “escrito desde un punto de vista demasiado subjetivo”⁸² y se negaron a aceptarlo como tesis; en su lugar,

⁸⁰ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Traducción de César Aira, Buenos Aires, Ediciones Manantial SRL, 2002 [1994], p. 62.

⁸¹ Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones Hegelianas en la Francia del siglo XX*, Traducción de Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012 [1987].

⁸² Jean Khalifa explica con más detalle esta situación en la introducción que hace al apartado de textos psiquiátricos de Fanon (inéditos hasta 2015), en el libro: Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalifa et Robert Young, Paris, Éditions la découverte, 2015.

Fanon presentó un texto titulado “Alteraciones mentales, modificaciones del carácter, trastornos psíquicos y déficit intelectual en la ataxia espino-cerebelosa hereditaria. A propósito de un caso de enfermedad de Friedreich con delirio de posesión”.⁸³ Fanon se negaba a ver y describir eso que por la época se conocía como el *síndrome norafricano* como un trastorno mental con bases simplemente bioquímicas/neurológicas, y lo pensaba más bien como el reflejo de un entramado complejo de las relaciones sociales en los territorios del norte de África, ocupados por la colonización francesa.

La identidad, pensada en estos términos, no sería sino un artificio de la colonialidad, razón por la cual podría afirmarse que a Fanon no le interesa indagar sobre la identidad como cuestión propiamente dicha. Dado que la colonialidad implica una división del alma y el cuerpo, por la forma en que unos y otros –colonizadores y colonizados– se perciben a sí mismos y a los otros, se produce precisamente este efecto de artificialidad. Por esta razón, el deseo adquiere un papel fundamental para el análisis, no ya de la identidad, sino de la posibilidad de la toma de conciencia sobre el proceso de identificación o reconocimiento de sí mismo como un otro frente al sujeto colonial, frente al sujeto colonizador que se considera a sí mismo como único sujeto de derecho pleno.

Bhabha explica que, como consecuencia,

surgen tres condiciones que subyacen a una comprensión del *proceso de identificación* en la analítica del deseo.

Primero: existir es ser llamado a ser en relación con una otredad, a su mirada o su lugar. [...] El deseo colonial siempre se articula en relación con el lugar del

⁸³ Frantz Fanon, “Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spino-cérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession” en Fanon, Frantz. *Op. Cit.*, pp. 168-232.

Otro: el espacio fantasmático de la posesión que ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles.

Segundo: el lugar mismo de la identificación, capturado en la tensión de la demanda y el deseo, es un espacio de escisión. [...] No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia inter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes.

Por último, la cuestión de la identificación nunca es la afirmación de una identidad dada, nunca una profecía *autocumplida*: siempre es la producción de una imagen de identidad y la transformación del sujeto al asumir esa imagen. [...] Para Fanon, como para Lacan, los momentos primarios de esa repetición del yo residen en el deseo de la mirada y los límites del lenguaje.⁸⁴

La mirada y el deseo se entrelazan, pero también hay un entrelazamiento entre mirada e identificación. Sin embargo, la mirada no es imparcial, está cargada de una serie de preceptos y prejuicios que le vienen dados por la cultura. El ojo no sólo ve lo que aparece ante él por gracia de la luz, requiere de un trabajo de interpretación constante para poder constituir la vista como un sentido que permite al sujeto moverse en el mundo. Dicha interpretación está siempre mediada por el ámbito cultural en que el sujeto se desenvuelve y la subjetividad se constituye. La cultura es, en este sentido, siempre preexistente a la mirada y a la interpretación del acontecer de la realidad cotidiana.

Según Matthieu Renault:

Piel negra, máscaras blancas puede ser interpretado como una reescritura, desde

⁸⁴ Homi Bhabha, *Op. Cit.* p. 65.

un punto de vista anticolonial, de *El malestar en la cultura* de Freud. No se trata de una simple repetición, sino de un *desplazamiento*. Ya que, mientras que Freud ponía principalmente el acento sobre la formación de un “superyó colectivo”, es decir sobre la introyección de la autoridad y las prohibiciones *en el seno* de la civilización, Fanon afirma que el mecanismo civilizatorio esencial es la *proyección* sistemática, por parte del hombre blanco, de su parte maldita (“animal”) –en lenguaje jungiano, de su “sombra”–, que se erige y define en virtud de la repetición misma de esas atribuciones como lo no civilizado, sobre un *afuera* de la civilización. Fanon recentra, o mejor dicho *descentra*, el análisis sobre eso que en Freud constituye una reflexión incidente; a saber, que la agresividad podía no solamente ser interiorizada, sino también ser deportada hacia las fronteras de la comunidad, ser descargada sobre un otro, sobre el extranjero. Mientras que Freud dejaba la figura del extranjero indeterminada, invisible; el gesto fanoniano será, por el contrario, el de instalarlo al centro de la civilización, haciendo posible ver al ser/devenir sujeto de aquello que hasta entonces no era concebido sino como el puro soporte, el objeto de tales proyecciones.⁸⁵

La cultura es, en cierta forma,⁸⁶ el ámbito en que la subjetividad puede constituirse y desarrollarse, pero es también la jaula que constriñe al ser y le impone límites,

⁸⁵ Matthieu Renault, *Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, París, Éditions Amsterdam, 2011. p. 34: “*Peau noire, masques blancs* peut être interprété comme une réécriture du *Malaise dans la civilisation* de Freud d'un point de vue anticolonial. Il ne s'agit en rien d'une simple répétition, mais déjà d'un *déplacement*. Car tandis que Freud mettait avant tout l'accent sur la formation du « surmoi collectif », c'est-à-dire sur l'introyección de l'autorité et des interdits *au sein* de la civilisation, Freud affirme que le mécanisme civilisateur essentiel est la *projection* systématique par l'homme blanc de sa part maudite (« animale ») – dans un langage jungien, de son « ombre » – sur un *dehors* de la civilisation érigée et défini, en vertu de la répétition même de ces attributions, comme le non-civilisé. Fanon recentre, ou mieux *décentre*, l'analyse sur ce qui chez Freud demeurait une réflexion incidente, à savoir que l'agressivité pouvait non seulement être intériorisée, mais aussi être déportée aux frontières de la communauté, être déchargée sur son autre, sur l'étranger. Tandis que Freud laissait la figure de l'étranger indéterminée, invisible, le geste fanonien sera au contraire de l'installer au cœur de la civilisation en donnant à voir l'être/devenir sujet de celui qui n'était jusqu'alors conçu que comme le pur support, l'objet des projections”.

⁸⁶ No entraremos aquí en la discusión respecto a los diferentes modos de conceptualizar la cultura, según diferentes líneas teóricas y diferentes campos disciplinares. El tema sobre la definición de la cultura ha dado como resultante la creación de los estudios culturales y se relaciona con temas tan amplios como “lo humano” y el desarrollo histórico de la humanidad desde que el ser humano fue capaz de establecerse en lugares fijos y cultivar la tierra para su sustento y supervivencia (de donde algunos toman la raíz etimológica de “cultura”). En este momento, mantenemos la discusión únicamente en los términos que Freud analiza en su texto *El malestar en la cultura*, para intentar explicar por qué la humanidad, pese a su desarrollo y capacidad para dotarse de lo necesario para vivir, experimenta un malestar constante frente a las imposiciones socio-culturales.

prohibiciones, censuras y tabúes, de donde podemos comprender el malestar que provoca. La cultura condiciona el deseo y las formas posibles del desear. Si la pregunta psicoanalítica por excelencia en Freud es ¿Qué quieren (desean) las mujeres?, para Fanon la pregunta que inaugura la reflexión de *Piel negra, máscaras blancas*⁸⁷ es “¿qué quiere el hombre? ¿qué quiere el hombre negro?”,⁸⁸ y él mismo responde más adelante en tanto hombre negro:

Pido que se me considere a partir de mi deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos.⁸⁹

Sin embargo, para llegar a esta conclusión y sus posibles consecuencias, Fanon debe pasar por una serie de procesos reflexivos que lo llevan a indagar en torno al reconocimiento del otro como objeto del deseo, y como sujeto deseante que convierte al yo en objeto de su propio deseo, al mismo tiempo. “El deseo siempre está vinculado con el problema del reconocimiento de y por otra autoconciencia, pero además es siempre un esfuerzo orientado a negar o transformar el mundo natural”, dirá Judith Butler.⁹⁰

Debemos reconocer la trascendencia que tiene para Fanon el momento negativo de la conciencia en Hegel. El momento de la negación de la conciencia, y su conocimiento, representa la posibilidad de reestructuración del mundo, a partir de una síntesis que constituye una nueva tesis a ser negada, y así sucesivamente. El interés que la negación

⁸⁷ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iria Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952].

⁸⁸ *Ibid.* p. 42.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁹⁰ Judith Butler, *Op. Cit.*, p. 101.

tiene para Fanon es notorio en varios sentidos. La negritud y la colonialidad como condiciones de vida de millones de seres humanos son interpretadas por Fanon como experiencias negativas, experiencias del “no-ser”. El no-ser constituye, de cierto modo, la apertura de toda posibilidad de (re)creación del mundo. Esta especie de dialéctica hecha a partir del ensayo y error es la sola posibilidad humana de creación de un mundo donde la diferencia y la alteridad puedan ser reconocidas. Poco importa que, hasta ahora, el gran fracaso sea la constante negación de distintas formas del ser; el deseo sigue presente como expresión de la imposibilidad del simple aniquilamiento.

Esquema corporal, esquema histórico-racial y esquema epidérmico racial

En el quinto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*, titulado “la experiencia vívida del negro”, Fanon establece un marco conceptual de comprensión dinámica del devenir de la conciencia experiencial. Tomando como base el concepto de “esquema corporal”, que Merleau-Ponty define como “una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo”,⁹¹ Fanon habla de la experiencia del cuerpo propio como exterioridad en el mundo espacio-temporal que se reconoce como diferente de la conciencia pura.

Cuando este cuerpo, que tiene extensión física, entra en contacto con otros cuerpos humanos que difieren en formas y colores del propio y del de aquellos con los que se tiene un contacto familiar y constante, durante los procesos coloniales, entonces se da paso en la

⁹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993 [1945]. p. 118. En la traducción de Jem Cabanes, se refiere este concepto como “esquema corpóreo”; se trata de lo mismo que, siguiendo la traducción de Ana Useros Martín de *Piel negra, máscaras blancas*, identificamos aquí como “esquema corporal”.

conciencia a un esquema histórico-racial, que se vincula con la noción de *historicidad*, que Fanon afirma retomar de Jaspers.⁹² Hay un encuentro no sólo de cuerpos y conciencias, sino de la diferencia de los cuerpos, marcada por una otredad radical, donde el proceso histórico condiciona la existencia de leyendas e historias que configuran al negro como corpulento, fuerte, salvaje, capaz de cometer antropofagia, etc. Aquí se ponen en marcha una serie de conceptualizaciones y prejuicios culturales. Aunque hablamos de historicidad, no entraremos aquí en todas las cuestiones que tienen que ver con la concepción histórica de los pueblos, diferenciada; más adelante veremos que, en el pensamiento de Glissant, esta relatividad de las conceptualizaciones históricas tendrá preeminencia. Nos interesa llamar la atención sobre el hecho de que no sea posible hablar de una prehistoria del colonialismo pues todo aquello que antecede a la colonización se suprime de manera general; “no hay pre-historia del colonialismo. Lo antecolonial es un pasado suprimido, sin historia, sin huella y, por consecuencia, *indécible*”.⁹³ El que la historia y la historicidad tengan que ver con la “cultura” y la “civilización” evidencia los problemas del reconocimiento de los otros, a los que se considera como “no civilizados” e “incultos”, y esto atiende a las razones del proyecto civilizatorio de la colonialidad en el mundo.

Con el encuentro de pueblos que se diferencian entre sí corporalmente, y que conceptualizan sus diferencias corporales a partir del establecimiento de “la raza” como criterio de clasificación, se da paso del esquema histórico-racial a un esquema que pone en juego esta relación racial, se trata del esquema epidérmico racial. Este esquema incluye no

⁹² Frantz Fanon, Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iria Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952], p. 113.

⁹³ Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011. p. 83: “Il n'y a pas de pré-histoire du colonialisme. L'antecolonial est un passé biffé, sans histoire, sans trace et par conséquent *indécible*”.

sólo la historicidad del encuentro con la otredad, sino la introyección de la mirada del colonizador blanco, que se diferencia de la corporalidad negra mediante un proceso de negación de lo no blanco. Para entender este procedimiento de desdoblamiento, desgarrador para quienes se reconocen a sí mismos como no-blancos, de la conciencia que mira la corporalidad a través de una mirada que se contrapone con la corporalidad del sujeto colonizado negro, Fanon explora la noción lacaniana del *estadio del espejo*.

Aunque en el cuerpo del texto de *Piel negra, máscaras blancas* Fanon no le dedica mucho espacio a Lacan, es notoria su presencia a lo largo del mismo, especialmente en el sexto capítulo, titulado “El negro y la psicopatología”, donde hay una larga cita que abarca casi dos páginas dedicada justamente a este problema del reflejo especular en Lacan.⁹⁴ Es importante notar que, cuando se analizan las psicopatologías en los negros y se entra en el terreno de sus sueños, al preguntarle a los pacientes psiquiátricos por aquellos sueños perturbadores en que se ven a sí mismos frente a un espejo, éstos afirman que se ven a sí mismos “sin color”; es decir, su corporalidad se ve negada, aparece como una presencia que niega su existencia física, la conciencia no se concibe a sí misma como negra, sino como desprendida de todo color, como contradicción con la corporalidad que habita. “El negro es tratado como pura superficialidad, reducido a exterioridad, a cosa, en otras palabras, sin interioridad, sin vida interior o punto de vista”.⁹⁵

La negritud se construye, de este modo, como una especie de descenso a los infiernos, que constituye una zona del no-ser. Dice Fanon:

⁹⁴ Frantz Fanon, *Op. Cit.*, p. 145.

⁹⁵ Lewis Gordon, *What Fanon said. A philosophical introduction to his life and thought*, Londres, Hurst & Company, 2015. p. 71: “the black is treated as pure surface, reduced exteriority, a thing, in other words, without an inside, an inner life, or a point of view”.

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa especialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos infiernos.⁹⁶

Según explica Lewis Gordon,⁹⁷ este descenso, tiene la misma estructura narrativa que el descenso a los infiernos de Virgilio en *La divina comedia* de Dante Alighieri, y que del descenso al Hades de Orfeo en la tragedia griega de *Orfeo y Eurídice*. No debemos olvidar, por supuesto, que el texto que Sartre le dedica a Césaire en la introducción a la antología de la nueva poesía negra y malgache⁹⁸ lleva por título “Orfeo negro”. La negritud entendida de esta forma, a través del marco del esquema epidérmico racial, con sus antecedentes como se ha explicado arriba, constituye un momento negativo en la conceptualización dialéctica del mundo, que puede ser leído como el *no-ser* en Fanon. La posible transformación de este mundo pasa, necesariamente, por la transformación del lenguaje que lo describe, y viceversa.

De vuelta al tema de la lengua, hay que recordar que en todo proceso de colonización el colonizador impone su lengua a los colonizados; que es la posición de poder la que determina qué lengua domina en un determinado contexto social. En contexto colonial, sólo se le reconoce humanidad a aquellos que hablan la lengua del colonizador, mientras que los colonizados que no hablan la lengua colonial son desconocidos en tanto seres humanos, son barbarizados, la humanidad les es negada y esto da pretexto para su subalternización y

⁹⁶ Frantz Fanon, *Op. Cit.*, p. 42.

⁹⁷ Lewis Gordon, *Op. Cit.*, p. 23 y Lewis Gordon, “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Frantz Fanon” en Fanon, Frantz. *Op. Cit.*, pp. 217-259.

⁹⁸ Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Précédée de “Orphee noir” par Jean Paul Sartre*, París, Presses Universitaires de France, 2015 [1948].

esclavitud.⁹⁹ Junto con el asunto de la lengua y el nombrar, nos adentramos en la cuestión del poder y la dominación, para lo cual Fanon parece haberse valido de la lectura que Kojève hace de Hegel, más específicamente del apartado sobre la llamada “dialéctica del amo y el esclavo”, contenida en la *Fenomenología del espíritu*.¹⁰⁰

La lengua y el reconocimiento están íntimamente ligados, como lo están la lengua y la colonización en el sentido que se explicita en los párrafos anteriores. En el apartado B (“El negro y Hegel”) del séptimo capítulo (“El negro y el reconocimiento”) de *Piel negra, máscaras blancas*, dice Fanon:

El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, con el fin de hacerse reconocer por él. Mientras no es efectivamente reconocido por el otro, es ese otro quien sigue siendo el tema de su acción. De este otro, del reconocimiento por ese otro, dependen su valor y su realidad humanas. En ese otro se condensa el sentido de su vida.¹⁰¹

Para entrar a la discusión sobre el asunto del reconocimiento en Fanon, que nos dará idea respecto a la construcción de la noción de la identidad y las discusiones en torno a ésta, tanto en su conceptualización como en las discusiones con otros autores que a su vez se vinculan con el tema que nos interesa en este trabajo, es decir el asunto de la diferencia y la alteridad en el pensamiento filosófico antillano, es necesario hacer un pequeño repaso por la lectura que Kojève hace de Hegel para comprender de dónde viene toda esta discusión. Para entender por qué esto es importante en la discusión sobre la identidad, la diferencia y

⁹⁹ Tzvetán Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI Editores, 2006 [1982].

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 2015 [1807]. Nos referimos aquí a la “dialéctica del amo y el esclavo” como comúnmente se conoce a la segunda parte, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”, del apartado B, que lleva por título “Autoconciencia”, de la *fenomenología*.

¹⁰¹ Frantz Fanon, *Op. Cit.*, p. 180.

la alteridad en Fanon, debemos tomar en cuenta que *Piel negra, máscaras blancas* elabora un discurso –médico, psiquiátrico, antropológico, criminológico– en torno a la psicopatología, cuya primera sintomatología se expresa en la violencia colonial. Deleuze y Guattari¹⁰² sugieren que Fanon es, en este sentido, el primer esquizoanalista de la historia.

Dialéctica del amo y el esclavo. El imposible asunto del reconocimiento

Aunque el asunto de la esclavitud y del reconocimiento entre el amo y el esclavo, así como la sumisión, son un tema que data de mucho antes¹⁰³ que la filosofía de Hegel; y aunque en el corpus de la producción filosófica de Hegel, enfocada en la *Fenomenología del espíritu* y su visión epistemológica, no necesariamente es considerado como el tema de mayor importancia; Alexandre Kojève coloca el tema de la *dialéctica del amo y el esclavo* como un asunto de especial importancia que a su vez tiene como principal tópico el deseo y el reconocimiento en relación con éste. Kojève interpreta a Hegel situando como punto nodal del análisis de su filosofía el deseo y el reconocimiento, el deseo de reconocimiento, en la *dialéctica del amo y el esclavo*.

Marx había hecho una lectura de los textos de Hegel poniendo especial interés en la *dialéctica del amo y el esclavo* como tema que tenía estrecha relación con el asunto del trabajo y la reproducción de la vida a partir del mismo, así como con su particular

¹⁰² Guilles Deleuze, y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducción de Francisco Monge, Barcelona, Paidós Editorial, 2017 [1972], p. 102.

¹⁰³ Véase, por ejemplo, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boitié, de alrededor de 1576. La fecha exacta de la escritura del texto se desconoce y sólo sería publicado hacia 1576 o 1580, aunque Michel de Montaigne lo comenta en sus famosos *Ensayos*, en un capítulo dedicado a la amistad. Étienne de La Boitié, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Traducción del colectivo Etcétera, Barcelona, Virus editorial, 2016 [1576?].

posibilidad de constitución del género humano y la enajenación tanto del trabajo como del género humano, en los *Manuscritos de 1844*. Entre 1933 y 1939, Alexandre Kojève dicta una serie de cursos¹⁰⁴ sobre la filosofía religiosa de Hegel en la École Pratique des Hautes Études (Escuela Práctica de Altos Estudios) de París. Kojève traza el vínculo entre Hegel y Marx haciendo evidente que no se puede leer a Marx como completamente independiente y separado de Hegel, pero tampoco se puede entender a Hegel, y especialmente lo concerniente a la *dialéctica del amo y el esclavo*, sin leer los *Manuscritos de 1844* de Marx. A dicho curso asistieron, entre otros, Georges Bataille, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hypolite y Raymond Queneau.

En sus cursos de *l'École Pratique des Hautes Études*, Kojève presenta una interpretación de la filosofía de Hegel que separa, y trata de manera autónoma, el pasaje titulado “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” del resto de la *Fenomenología del espíritu* y del resto de la filosofía de Hegel. Algunos filósofos y pensadores como Georges Bataille, Jacques Lacan y Jean Paul Sartre se valdrán después de los análisis presentados por Kojève para teorizar sobre las cuestiones de la “experiencia interior”. Otros, como Georg Lukács, Judith Butler, Simone de Beauvoir, Angela Davis, etc. retoman los análisis de Kojève para pensar el asunto de la *dialéctica del amo y el esclavo* desde el punto de vista de los oprimidos, como hará también Frantz Fanon, para hablar de la experiencia de los colonizados y *Los condenados de la tierra*.

Kojève presenta la *dialéctica del amo y el esclavo* poniendo énfasis en la consideración de la relación entre amo y esclavo como el esquema que da fundamento a

¹⁰⁴ Las notas de estos cursos están reunidas en el libro: Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Traducción de Andrés Alonso Martos, Madrid, Editorial Trotta, 2013 [1947].

toda relación social. La lucha entre amo y esclavo es una lucha heroica entre dos conciencias que se enfrentan por el reconocimiento mutuo. Para Kojève, el amo o señor es el único capaz de reconocer la conciencia de otro ser (que tendría que ser forzosamente otro señor o amo), y el esclavo no es sino un muerto viviente (un no-ser que existe), en tanto que no es reconocido como conciencia por el amo. El amo depende del trabajo del esclavo, pero el esclavo es doblemente dependiente: su vida y muerte dependen del amo, y al mismo tiempo depende de las cosas (que él mismo produce para el amo). El esclavo es quien transforma al mundo (natural), a través de su trabajo; en ese sentido el esclavo es el creador del devenir humano.¹⁰⁵ El devenir, en tanto transformación del mundo, tiene como consecuencia necesaria la historicidad del ser humano. Si el ser humano es un ser histórico por su capacidad de dar forma al devenir, a través de la transformación del mundo que conlleva su trabajo, el amo no puede hacer historia, puesto que no participa del trabajo que transforma al mundo.¹⁰⁶ La historia no se comprende desde el punto de vista del amo, sino desde el punto de vista del esclavo que, con su trabajo, transforma al mundo. La historia de la humanidad es, en ese sentido, la historia de las liberaciones de los esclavos.

El hecho de que la vida y muerte del esclavo dependan del amo, produce en el esclavo una angustia permanente de la muerte aun cuando se acepte que, de alguna manera, el esclavo no sólo ha permitido sino incluso deseado de cierta forma su sumisión voluntariamente.¹⁰⁷ La servidumbre (como voluntaria) se entiende por la posibilidad de la pérdida de la vida en el enfrentamiento, razón por la cual ante la disyuntiva entre morir o

¹⁰⁵ Nótese la estrecha relación con *los manuscritos de 1844* de Marx.

¹⁰⁶ Aquí, más que seguir *los manuscritos*, parece haber una contradicción, pues en *los manuscritos* aunque es el trabajo de los obreros el que transforma al mundo, dicho trabajo se hace conforme al plan de los propietarios de los medios de producción. En Kojève parece más bien que el amo se desentiende de la forma y el proceso mediante el cual las cosas son producidas por los esclavos, para simplemente consumirlas, y dedicar su tiempo a otro tipo de actividades, lo cual otorga su característica propia de amos a los señores.

¹⁰⁷ Véase, como ejemplo, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (*Op. Cit.*).

vivir siendo esclavo, algunos aceptan la esclavitud. El problema es que la esclavitud implica una supresión de sí mismo, es decir la muerte en vida, la conversión de sí mismo en servidumbre, en instrumento, cosa que produce a capricho del amo que entonces puede desentenderse del trabajo y la producción, y vivir a costa del trabajo del esclavo. La consecuencia de este hecho es que cuando el amo se vale de las cosas que el esclavo produce con su trabajo, sin necesidad de trabajar para su supervivencia, pierde todo contacto con el mundo y la posibilidad de transformarlo, de hacer historia.

El amo es reconocido por el esclavo, que reconoce en el amo a quien tiene el poder de mantenerle en vida o darle muerte; es decir que el esclavo se reconoce a sí mismo como cosa al servicio del amo. El amo no reconoce al esclavo como sujeto sino como cosa a su servicio. Con la conciencia de sí mismo y de su actuar transformador del mundo, el esclavo desea el lugar del amo, pero para ocupar ese lugar tendría que enfrentarle a muerte. La tragedia del amo es que no se basta a sí mismo para ser reconocido como conciencia, pero el reconocimiento del esclavo le queda corto, porque las “cosas” (el esclavo visto como cosa) no tienen conciencia que permita el reconocimiento; separado de toda relación con el mundo, el amo se encuentra sólo y aislado en el mundo de la autoconciencia desgraciada porque, para ser reconocido, requeriría de la presencia de otros amos, pero ante la presencia de otros señores, la lucha es inevitable y de esa lucha resulta nuevamente una relación de amo y esclavo.

El énfasis que Kojève hace en la relación entre conciencia y deseo marca una diferencia respecto a la época en que dicta sus cursos, cuando era común que se pensara el deseo como producto del inconsciente. Esta conciencia del deseo, o apetito, es también una marca que diferencia al ser humano del animal; el deseo es algo que el ser humano

experimenta, pero, en ese sentido, el deseo también es algo que el ser humano ES. El deseo, o apetito pensado como parte de la animalidad, es una condición necesaria de la conciencia de sí; pero no es condición suficiente para que la conciencia de sí acontezca. En otras palabras, el deseo no presupone al ser humano pues los animales también desean y tienen apetitos (por ejemplo, comer), pero el ser humano no es, no puede ser, humano sin la existencia del deseo. La contraposición de deseos humanos configura la realidad social. Ante esta situación, se hace evidente que el ser humano, en tanto conciencia de sí, es puro deseo, deseo que desea el deseo del otro, porque “sólo el deseo (consciente) constituye a un ser en tanto que yo”,¹⁰⁸ y en tanto seres deseantes, deseamos como valor el deseo del otro, porque el deseo del otro es lo que podrá constituirnos como subjetividades deseantes al mismo tiempo; lo que quiere decir que dicho deseo del deseo del otro es igual al reconocimiento en tanto sujetos.

La zona del no ser: El infierno y sus posibles salidas

Aunque Fanon conoce bien la lectura que Kojève¹⁰⁹ hace de Hegel, va más allá de la abstracción de la conciencia, el reconocimiento y el deseo. Critica la imposibilidad del reconocimiento causada por el hecho histórico de la eliminación formal de la esclavitud, es decir de eliminación de la dialéctica amo-esclavo sin lucha que, sin embargo, no logra el reconocimiento de los negros por parte de los blancos, pues los blancos siguen negando a los negros en tanto seres humanos civilizados y poseedores de cultura, los siguen

¹⁰⁸ Alexandre Kojève, *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁰⁹ Para el momento en que escribe *Piel negra, máscaras blancas* ya ha pasado por los cursos de Merleau-Ponty y conoce los textos de Freud y Lacan.

deshumanizando.

En la lectura kojéviana de Hegel, la muerte constituye el único amo absoluto. Ésta es la razón por la cual el esclavo siente una constante angustia frente a la muerte. En Fanon, la angustia ante la muerte se subordina al miedo ante el amo blanco. Dice Fanon:

Históricamente, el *negro*, hundido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el amo. No ha sostenido la lucha por la libertad.

De ser esclavo, el *negro* ha irrumpido en la palestra en la que se encontraban los amos. Como esos criados a los que una vez al año se les permite bailar en el salón, *el negro* busca un apoyo. El *negro* no se ha convertido en amo. Cuando no hay más esclavos, no hay más amos.

El *negro* es un esclavo al que se le ha permitido adoptar una actitud de amo.

El blanco es un amo que ha permitido que los esclavos coman en su mesa.¹¹⁰

El negro ha sido construido como negro de manera negativa, como no-blanco, por los racistas, de la misma manera que los judíos han sido concebidos como tales por los antisemitas. “En esta conclusión coincidimos con Sartre: ‘El judío es un hombre al que los otros hombres consideran judío: esta es la pura verdad de la que hay que partir [...] el antisemita *hace* al judío’”.¹¹¹ No se trata del no reconocimiento por parte del otro, sino de una negación consciente por parte del otro hacia los colonizados; de la construcción de sí por el otro como pura exterioridad vacía, sin posibilidad de vida interior, lo que quiere decir sin posibilidad de conciencia o intersubjetividad, que le obliga a reconocerse a través de dicha mirada, desde dicho punto de vista. No es la inferiorización del colonizado por el

¹¹⁰ Frantz Fanon, Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iria Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952], p. 181.

¹¹¹ Frantz Fanon, *Op. Cit.*, p. 99. Fanon se refiere al texto de Sartre *Reflexiones sobre la cuestión judía*.

colonizador, sino el sentimiento de inexistencia causado por dicha negación, la inexistente posibilidad de verse con los propios ojos.

“Pensar la colonización es pensar la existencia-sin-ser, la *(in)existencia*▼, contra la existencia-como-ser”.¹¹² Fanon muestra la división bipolar que constituye el hecho de la colonización que valora de manera dicotómica la existencia en el mundo –“El pecado es negro como la virtud es blanca”,¹¹³ “El negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre”,¹¹⁴ “*La emoción es negra como la razón helena*”¹¹⁵– dividiéndolo en dos: el mundo civilizado de los colonizadores y el territorio bárbaro de los colonizados; donde la negación del negro, como ser dotado de cultura, lo subsume en la negación llana del ser; de donde el proyecto colonizador puede ser visto como un proyecto civilizatorio también. Esto es lo que convierte al negro colonizado en eterno aspirante a la cultura y la civilización del blanco, junto con todos sus valores ideales de libertad y de justicia, pero, en adelante, los valores de libertad y justicia por los que lucha no pueden ya ser sus valores propios, sino los del colonizador. Introyección de la mirada blanca del colonizador.

Pero el negro ignora el precio de la libertad, porque no ha combatido por ella. De vez en cuando combate por la Libertad y la Justicia, pero se trata siempre de libertad blanca y de justicia blanca, es decir, de valores secretados por los amos. El antiguo esclavo, que no encuentra en su memoria ni la lucha por la libertad ni la angustia de la libertad de la que habla Kierkegaard, se planta con la garganta seca frente a ese joven blanco que juega y canta sobre la cuerda tensa de la

▼ *Piel negra, máscaras blancas*. p 131 de la edición en español de Editorial Akal.

¹¹² Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 69: “Penser la colonisation, c'est penser l'existence-sans-être, l'*(in)existence**, contre l'existence-comme-être”.

¹¹³ Frantz Fanon, *Op. Cit.*, p. 131.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

existencia.¹¹⁶

Esta aplicación de la mirada blanca del colonizador sobre sí mismo, como introyección de una serie de valores que no le son propios sino impuestos y aceptados (con mucho sacrificio y sufrimiento de por medio) como universales, y por lo tanto como propios también, representa para el negro un desgarramiento de la conciencia de sí y de todo el sistema de creencias que anteceden a la situación y la violencia colonial. Se comprende bien que la conciencia, entendida de esa forma, no sólo sea desgarrada, sino doliente y desgraciada; para los colonizados, la pérdida de la inocencia, una condena al infierno o el descenso a los infiernos.

Para salir de esta zona del no ser, de la negación de sí en tanto sujeto pleno (de derecho, de acción, dueño de sus acciones, adulto en tanto sujeto “ilustrado” en el sentido kantiano), Fanon parece preguntarse en *Piel negra, máscaras blancas* si, con todo lo anterior, es posible una reconciliación de las conciencias blanca y negra; ésta última desgarrada por el hecho de su introyección del punto de vista de la conciencia blanca que le niega en tanto conciencia plena para sí y le obliga a verse a sí misma desde un marco de referencia que no se corresponde con su experiencia corporal, es decir desde un esquema epidérmico racial, como se ha comentado más arriba. Vemos aquí a un Fanon que aún se considera portador de los valores de la República francesa. Debemos tomar en cuenta el momento en que su libro está escrito, como iniciativa a presentarse como tesis doctoral de psiquiatría,¹¹⁷ y publicado en 1952.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹¹⁷ Ya comentamos más arriba que a Fanon le fue negada la posibilidad de presentar este texto como tesis doctoral, por considerarlo como un texto demasiado subjetivo. La tesis que Fanon presentó como tesis doctoral, en su lugar, lleva por título “Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques

En textos posteriores, Fanon se pregunta si existen otras posibles salidas de la zona del no ser en que se encuentran no sólo los negros, en tanto seres racializados, sino los pueblos colonizados en general. Recordemos que la estructura narrativa de la identidad como no-ser o no-yo, es decir, como conciencia que no puede ser para sí, ni constituirse en tanto subjetividad, es un descenso a los infiernos. La negritud de los colonizados es el no-ser, el descenso a los infiernos. Fanon se da cuenta de la necesidad de la lucha como motor de la historia y como posibilidad de afirmación de la conciencia que se reconoce a sí misma como negra (y posible, factible); y, a su vez, esto le lleva a postular el asunto de la “identidad nacional”, por un lado, y, por el otro, la necesidad del reconocimiento de sí como alteridad posible y existente de hecho.

La identidad nacional, al menos la de los colonizados, en Fanon, pasa por el reconocimiento de sí como un ser despojado de la posibilidad de construirse a sí mismo según su propio designio y sus costumbres, es decir, por la afirmación de la negritud de los colonizados como alteridad, ruptura, lucha, combate, contra aquellos que lo oprimen. La cura del negro colonizado, visto como enfermo mental, neurótico, desquiciado, trastornado, tiene una estrecha relación con la posibilidad de la aceptación de sí mismo como otro, como alteridad, como negro que es capaz de verse a sí mismo con sus propios ojos y no a través de la mirada introyectada del colonizador blanco.

Ya para 1961, año de la publicación de *Los condenados de la tierra*¹¹⁸ y de su muerte,

et déficit intellectuel dans l'heredo-dégénération spino-cérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession” (“Alteraciones mentales, modificaciones del carácter, trastornos psíquicos y déficit intelectual en la ataxia espinocerebelosa hereditaria. A propósito de un caso de enfermedad de Friedreich con delirio de posesión”) y se puede consultar en el libro: Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young, Paris, Éditions la découverte, 2015. pp. 168-232.

¹¹⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos y Eliane Cazenave Tapie Isoard,

Fanon es plenamente consciente de que la única salida posible de los infiernos para los colonizados es la lucha por su liberación nacional, y la expulsión de los colonizadores, antiguos amos que los someten al esquema de la dialéctica del amo y el esclavo. En este último libro de Fanon se incluye, como uno de sus capítulos, la comunicación que había presentado al Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros en 1959 en Roma (“Sobre la cultura nacional”). El ahora capítulo del libro comienza de la siguiente manera:

Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizadas por el colonialismo y, al mismo tiempo, han preparado la maduración de las luchas actuales. Hay que abandonar la costumbre, ahora que estamos en el corazón del combate, de reducir al mínimo la acción de nuestros padres o fingir incompreensión frente a su silencio o su pasividad. Ellos lucharon como pudieron, con las armas que poseían entonces y si los ecos de su lucha no repercutieron en la arena internacional hay que ver la razón menos en la falta de heroísmo que en una situación internacional fundamentalmente diferente. Fue necesario que más de un colonizado dijera “esto ya no puede durar”, que más de una tribu se rebelara, más de una sublevación campesina aplastada, más de una manifestación reprimida para que ahora pudiéramos sostenernos con esta certidumbre de victoria.¹¹⁹

Lo más difícil del proceso de liberación en amplio sentido, no es expulsar al colonizador del territorio colonizado; lo más difícil es sacudirse los valores coloniales, aceptar la propia alteridad y sobreponerse del desequilibrio mental causado como consecuencia de la violencia colonial. El problema mayor no es la violencia física, sino la violencia simbólica, aquella que atenta contra lo que los colonizados son originalmente, o eran antes de la colonización, la que destruye sus más íntimas convicciones y

México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1961].

¹¹⁹ *Op. Cit.*, p. 188.

representaciones de sí mismos en cuanto parte de una comunidad que comparte valores y creencias que no concuerdan con la visión del colonizador.

La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita sólo, no justifica únicamente una cultura nacional futura. En el plano del equilibrio psicoafectivo provoca en el colonizado una mutación de una importancia fundamental. [...] El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila.¹²⁰

Fanon no es, como comúnmente se piensa, un apólogo de la violencia. Hace cálculos de la violencia, la estudia, es un crítico de la violencia, ayuda a comprender la geopolítica de la violencia y la geometría de la violencia; pero su principal preocupación no está puesta en la violencia como medio necesario para la expulsión de los colonizadores y la liberación de los colonizados, sino en las posibilidades de liberación de los colonizados en amplio sentido –todos los posibles esfuerzos válidos para la liberación, de todas las formas posibles de colonización–. El lenguaje y las formas de la narración del trauma colonial son, de esta manera, imprescindibles como herramientas. Es por ello que la puesta en situación límite del lenguaje, a partir de la distorsión de la lengua colonial que le oprime, constituye también una poderosa herramienta.

Para el momento en que Fanon escribe *Los condenados de la tierra*, ya ha puesto en jaque al sistema colonial, e incluso a algunas de las conceptualizaciones de aquellos intelectuales europeos que se consideran de izquierdas en torno al asunto de la liberación y la descolonización de los pueblos del llamado tercer mundo. “Fanon concibe las luchas de

¹²⁰ *Ibid.*, p. 192.

descolonización en tanto que rebelión y conversión del *objeto* en *sujeto* de la historia”.¹²¹

Fanon subvierte, él mismo, en su utilización de la lengua, la significación de lo que es un hombre:

El hombre no es solamente posibilidad de recuperación, de negación. Si bien es cierto que la conciencia es actividad de trascendencia, hay que saber también que esa trascendencia está obsesionada por el problema del amor y de la comprensión. El hombre es un SÍ vibrante de armonías cósmicas.¹²²

Para retomar otro ejemplo del trabajo realizado por algunos de los asistentes al curso en que Kojève analizaría a Hegel, habría que mencionar el trabajo narrativo de Bataille, quien subvierte el lenguaje para mostrar el erotismo como posible expresión de la experiencia interior; pero también los trabajos de Raymond Queneau, quien transforma la narración a partir de la realización de ensayos de subversión de la estructura narrativa, que él nombra *ejercicios de estilo*. Estas formas de subversión de la lengua, que pueden parecer simples ensayos estéticos o artísticos, dan muestra de las infinitas posibilidades de expresión y reconfiguración de la alteridad propia incluso al interior de una determinada estructura cultural, a la que sin embargo ponen en crisis con estas subversiones, por pequeñas que sean. La alteridad y la diferencia, en contraposición con la idea de una identidad fija de una vez y para siempre, son expresión clara de la crisis que la situación colonial y la colonialidad configuran.

El trabajo literario que desarrollan los autores aquí estudiados también subvierte de maneras inesperadas tanto la lengua a través de la cual se expresan, como las estructuras de

¹²¹ Matthieu Renault, *Op. Cit.*, p. 187: “Fanon conçoit les luttes de décolonisation en tant que rébellion et conversion de l’*objet* en *sujet* de l’histoire”.

¹²² Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iría Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952], p. 42.

pensamiento que con ellas manifiestan y las realidades que representan. Consideremos el cambio de estructura de pensamiento que opera en términos de la identidad, tanto nacional como subjetiva, a partir de la creación del concepto y el movimiento de la Negritud en los textos de Aimé Césaire. A consecuencia de este cambio operado en la mentalidad de los martiniqueses y otros territorios coloniales franceses, puede entenderse entonces la serie de estudios realizados por Fanon y sus esfuerzos por establecer el vínculo entre el lenguaje y la conciencia colonial, en relación con las enfermedades mentales y los desórdenes de personalidad que sufren los colonizados, a quienes se acusa de violentos y se exhibe como naturalmente neuróticos (en el sentido de desordenados en su psique). Del mismo modo pueden entenderse los esfuerzos por la toma de conciencia respecto del ser propio y sus expresiones materiales fenoménicas, desde la toma de conciencia respecto a la diferencia y la alteridad como otras formas posibles de la existencia, no sólo como otras formas posibles, sino como las formas realmente existentes desde antes de la colonización.

En el caso de Glissant también es notoria una constante subversión de términos, cuando se refiere a las cosas que se van creando en el acontecer cotidiano, desde cuestiones de orden conceptual hasta cuestiones de orden social y político; para dar un ejemplo, por adelantado, podríamos hablar de la subversión que hace del concepto de *globalización* contraponiéndole los de *mundialización* y *mundanidad*, así como el reconocimiento del *todo-mundo* como la conformación de las relaciones, a través de cuyo principio, la relacionalidad, se conforman las sociedades y las comunidades a nivel, más que internacional, mundial. La mundialidad y la mundanidad en contraposición con la imposición de fronteras, que aparece vinculado con el campo lexical que refiere a lo internacional como la relación entre naciones, lo que quiere decir el establecimiento de

fronteras nacionales, o sea la ruptura de la continuidad de la relacionalidad entre comunidades que, si bien son separadas por una frontera política, no lo son por su cultura y deseo de solidaridad.

CAPÍTULO 3: CRISIS

Primero me dio por pensar, indignada, que la identidad es como un vestido que tienes que ponerte, lo quieras o no lo quieras, te quede bien o no. Después sucumbí ante la presión y probé a ver si el hábito hacía al monje.

Maryse Condé. *Corazón que ríe, corazón que llora*¹²³

La noche del 28 de febrero de 1953, Stalin compartió una noche de vodka en su residencia de Kúntsevo junto a su círculo de allegados, Georgi Malenkov, Lavrenti Beria, Nikita Jrushchov y Nikolai Bulganin. Probablemente además hayan participado en la reunión Lázar Kaganóvich y Kliment Voroshílov, quienes habrían provocado cierto descontento en Stalin antes de que éste despidiera a sus invitados y se retirara a dormir. Semanas antes había comenzado la última de las purgas que Stalin llevaría a cabo contra militantes del Partido Comunista Soviético. Médicos especialistas del Kremlin fueron acusados de organizar el *complot de las batas blancas*, para intentar asesinar a los más altos dirigentes de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS), y obligados a admitir, bajo tortura, que eran espías de la Agencia Central de Inteligencia estadounidense (CIA) o del Servicio de Inteligencia Secreto inglés (MI6). Permanecían encarcelados, en espera de ser juzgados culpables y condenados a muerte.

A la mañana siguiente, Stalin no se levantó para desayunar y no fue sino hasta muchas horas después, cuando alguien se atrevió a entrar en su recámara, que lo

¹²³ Maryse Condé, *Corazón que ríe, corazón que llora*, Traducción de Martha Asunción Alonso, Madrid, Editorial Impedimenta. 2019 [1999], p. 132.

encontraron tirado en el piso, sin haber llegado a recostarse y sufriendo un accidente cerebrovascular. El camarada Beria, jefe de la temida NKVD (Siglas de *Naródney Komissariat Vnútrennij Del* o Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos), aún tardaría varias horas más en dar aviso y lograr reunir un equipo médico –conformado no por los mejores médicos del Kremlin, puesto que éstos eran los acusados del *complot de las batas blancas*– que atendiera al líder soviético e intentaran salvarle la vida. Se dice que las memorias de Jrushchov contienen una versión según la cual el propio Beria habría declarado meses después de la muerte de Stalin, acaecida oficialmente a las 22:10 horas del día 5 de marzo de 1953, ante el *politburó*: “Yo lo maté. Lo maté y os salvé a todos”.

Tres años después de la muerte de Stalin, el 25 de febrero de 1956, Nikita Jrushchov ofrece un discurso a puerta cerrada ante los asistentes al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). El mecanografiado de dicho discurso se distribuyó solamente a los dirigentes de las diversas comisiones regionales del PCUS y a algunos asistentes internacionales, pero fue considerado como un documento “secreto” por su contenido. Sin embargo, el 16 de marzo del mismo año, el diario *New York Times*¹²⁴ publica el discurso de Jrushchov en Estados Unidos y, el 19 de abril, el diario *Le Monde*¹²⁵ lo propaga en Francia, titulado como el “informe secreto Jrushchov”.

El informe contiene una serie de acusaciones contra Stalin, a través de las cuales se evidencia la personalidad paranoica y esquizoide del líder soviético, y muestra las atrocidades de que fue capaz durante su dirección del estado soviético contra su propio

¹²⁴ Véase: <https://www.nytimes.com/1956/03/16/archives/secret-khrushchev-talk-on-stalin-phobia-related-stalin-not-himself.html> (última consulta: 30 de marzo de 2020).

¹²⁵ Referencia contenida en el libro de David Alliot, “*Le comunisme est à l'ordre du jour*”. Aimé Césaire et le PCF, de l'engagement à la rupture (1935-1957), París, Pierre-Guillaume de Roux, 2013, p. 229.

pueblo. La lista de acusaciones es larga. Jrushchov acusa a Stalin de ser el autor intelectual del asesinato de los principales representantes y comisionados locales del PCUS, del desplazamiento forzado y la deportación de pueblos enteros; e incluso de haber sido el causante de una gran cantidad de bajas militares durante los ataques del *Reich* alemán a la URSS durante la Segunda Guerra Mundial, por su incapacidad de dirigencia militar y su ánimo totalitarista de no aceptar recomendaciones de quienes sí eran estrategas militares en la URSS. Según Jrushchov, Stalin se negó a atender las advertencias que incluso Churchill le hiciera para alertarlo de los planes de invasión y ataque contra la URSS por parte de Hitler. El informe también documenta la actuación de Beria para la realización de las purgas llevadas a cabo por Stalin, y la utilización de medios de tortura para la obtención de las declaraciones que permitían que los “enemigos de pueblo” fuesen juzgados culpables y sentenciados a muerte cuando las deportaciones a Siberia y los exilios dejaron de satisfacer al dirigente máximo.

Entre el 18 y 26 de julio de 1956, unos meses después de haberse publicado el informe de Jrushchov, se realiza en Havre, Francia, el XIV congreso del Partido Comunista Francés (PCF). A Aimé Césaire se le niega la palabra en la tribuna, pese a que había solicitado previamente hacer una intervención durante el congreso. En dicho congreso, el PCF aún rechazaba rotundamente lo contenido en el informe secreto de Jrushchov, calificándolo de *innobles calumnias antisoviéticas*; además, supuestamente por razones estratégicas, en dicho congreso el PCF votó su posición a favor del otorgamiento de plenos poderes al gobierno francés, en ese momento representado por Guy Mollet, que deseaba recrudecer la represión contra los independentistas en África del Norte. Esto mostró una grave contradicción interna que decepcionó a Aimé Césaire y tuvo severas consecuencias

para su relación con el PCF. Oficialmente, el PCF se presentaba como antirracista y anticolonialista, pero su posicionamiento a favor de dar poderes plenos a Mollet para reprimir militantes anticolonialistas en África contravenía sus principios morales.

Recordemos que la Revolución argelina había comenzado dos años antes, en 1954. Para 1956 Fanon ya formaba parte del Frente de Liberación Nacional de Argelia (FLN), y la relación que unía a Fanon con Césaire era cercana. 1956 es, además, el décimo aniversario de la ley a partir de la cual se crearon los *departamentos de ultramar* (Guadalupe, Guyana, Martinica y La Reunión); y el año en que un grupo de 82 expedicionarios, guiados por Fidel Castro, zarparían de Tuxpan, Veracruz, para hacer la revolución en Cuba. En la República Democrática Alemana (RDA o Alemania del Este), Polonia y Hungría, las consecuencias del informe Jrushchov no se habían hecho esperar y desde el mes de abril ya se desarrollaban revueltas que fueron reprimidas en los meses siguientes; quizá la represión más mediática sería la realizada con la entrada de tanques rusos a Budapest en el mes de octubre.

Entre el 19 y el 22 de septiembre de 1956, se realiza en la Sorbona de París el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, organizado por Alioune Diop y la editorial *Présence Africaine*. Entre los conferencistas de dicho congreso se encuentran los tres autores que guían la reflexión en este trabajo: Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant. La ponencia de Césaire para dicho congreso lleva por título “Cultura y colonización”,¹²⁶ la de Fanon lleva por título “Racismo y cultura”,¹²⁷ la similitud entre los

¹²⁶ Aimé Césaire, “Cultura y colonización”, en *Discurso sobre el colonialismo*, Traducciones de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltazar Álvarez, Madrid, Ediciones Akal, Madrid, 2006.

¹²⁷ Frantz Fanon, “Racismo y cultura” en *Por la revolución africana: escritos políticos*, Traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [1964].

títulos de ambas ponencias y la concordancia entre los contenidos no es coincidencia, es resultado de la retroalimentación mutua y la estrecha relación política que une a ambos autores en ese momento, así como con la solidaridad que se expresa entre movimientos sociales y revolucionarios alrededor del mundo. En “Cultura y colonización”, Césaire introduce un párrafo donde hace notar que, a la colonización, y por tanto a los colonizadores, no puede dividírsele a partir de un criterio moral que distinga entre bueno y malo; por más que se intente mostrar la colonización como una empresa que tiene como base buenas intenciones, se trata de un proceso que destruye tanto a la cultura como a la civilización. Dice Césaire:

Ciertamente, todo esto está trufado de buenas intenciones. Pero es preciso tomar partido: no existe una mala colonización que destruya las civilizaciones indígenas y atente contra la “salud moral de los colonizados”, y otra colonización ilustrada, una colonización que apoyada en la etnografía integre armoniosamente, y sin riesgo para la “salud moral de los colonizados”, elementos culturales del colonizador en el cuerpo de las civilizaciones nativas. Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio.¹²⁸

El discurso de Césaire ante el Congreso de Escritores y Artistas Negros, no es el primer texto en el que Césaire expresa abiertamente su punto de vista sobre el colonialismo y la cuestión colonial; su célebre *Discurso sobre el colonialismo*, cuya publicación data de 1950 en Éditions Réclame,¹²⁹ pero cuya redacción se remonta inicialmente a 1948, año del primer centenario de la abolición de la esclavitud en los territorios franceses, aborda la cuestión colonial con mucho mayor detalle. El texto completo fue publicado hasta 1955 por

¹²⁸ Aimé Césaire, *Op. Cit.*, p. 52.

¹²⁹ David Alliot hace un recuento de la forma en que el texto llegaría a ser publicado en toda su extensión en: David Alliot, *Aimé Césaire. Le nègre universel*, Gollion, Infolio Éditions, 2008, p. 118.

la editorial *Présence Africaine*. Lo había solicitado originalmente la revista *Chemins du monde*, en el contexto de la conmemoración de la abolición de la esclavitud, pero luego la propia revista se negó a publicarlo completo y en su lugar imprimió sólo once de las 67 páginas de que consta según la edición de *Présence Africaine*. Al respecto, Césaire cuenta a Georges Ngal:

Un día una revista de derecha me solicitó un artículo sobre la colonización, una revista que creía que yo iba a hacer la apología de la empresa colonial. Como insistían, respondí que estaba de acuerdo [en escribirlo], pero con la condición de que se me diera la libertad de decir lo que pensaba. Respuesta afirmativa. Entonces me puse a trabajar duro y dije todo cuanto albergaba en mi corazón. Estaba escrito como un panfleto y un poco como un artículo de provocación. Para mí, era un poco la ocasión de decir lo que no me atrevía a decir ante la tribuna de la Asamblea Nacional.¹³⁰

El 24 de octubre de 1956, Césaire renuncia a la bancada comunista como diputado ante la Asamblea Nacional. La mañana del domingo 25 de octubre, los lectores del periódico semanal *France Observateur* leían entre sus páginas la carta de renuncia de Césaire, dirigida a Maurice Thorez, secretario general del PCF:

Me sería fácil articular una larga lista de quejas o de desacuerdos tanto respecto al Partido Comunista Francés como respecto al comunismo internacional patrocinado por la Unión Soviética.

La cosecha ha sido particularmente abundante en estos últimos tiempos y las revelaciones de Kruchev sobre Stalin son tales que han sumergido, o por lo

¹³⁰ Georges Ngal, *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*, París, Présence Africaine, 1994 [1975], p. 238: “Un jour une revue de droite me demanda un article sur la colonisation – une revue qui croyait que j'allais faire l'apologie de l'entreprise coloniale. Comme on insistait, j'ai répondu : d'accord, mais à condition de me laisser la liberté de dire ce que je pensais. Réponse affirmative. Alors j'ai mis le paquet et j'ai dit tout ce que j'avais sur le cœur. C'était fait comme un pamphlet et un peu comme un article de provocation. C'était un peu pour moi l'occasion de dire ce que je ne parvenais pas à dire à la tribune de l'Assemblée nationale”.

menos así lo espero, a todos aquellos que han participado de algún modo en la acción comunista en un abismo de estupor, dolor y vergüenza.

[...] Esperábamos del Partido Comunista Francés una autocrítica honesta; una falta de solidaridad con el crimen que lo disculpara; no una renegación, sino un nuevo y solemne punto de partida; algo así como el Partido Comunista fundado una segunda vez... Por el contrario, en El Havre sólo hemos visto terquedad en el error, perseverancia en la mentira, absurda pretensión de no haberse equivocado nunca.¹³¹

No debemos pensar que la renuncia de Césaire al PCF tiene relación única y exclusivamente con el asunto del informe Jrushchov. Por el contrario, la propia carta de renuncia de Césaire, muestra que el informe Jrushchov es apenas un indicio de lo que los Partidos Comunistas en Europa reproducen por todos lados; se trata de la cuestión del culto a la personalidad y el estalinismo, pero también el hecho de presentarse como órganos de dirección para la realización de la liberación de los oprimidos y obreros del mundo entero, al mismo tiempo que reproducen un racismo colonial que se fundamenta en la idea de sí mismos como los únicos posibles iluminados y revolucionarios salvadores del mundo, mientras se subsume cualquier otro problema al asunto de la liberación del proletariado. Dice Césaire:

Basta decir que estamos convencidos de que nuestras cuestiones, o si se quiere, la cuestión colonial, no puede ser tratada como una parte de un conjunto más importante, una parte sobre la cual otros podrán transigir o dejar pasar tal compromiso que les parece justo dejar pasar, considerado una situación general que sólo ellos podrían apreciar.

(Es obvio que aquí hago alusión al voto del Partido Comunista Francés sobre Argelia, voto por el cual el partido concedería plenos poderes al gobierno de

¹³¹ Aimé Césaire, “Carta a Maurice Thorez”, en *Discurso sobre el colonialismo*, Traducciones de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltazar Álvarez, Madrid, Ediciones Akal, 2006, p. 77.

Guy Mollet Lacoste para que aplicase su política en África del Norte, eventualidad respecto a la cual no tenemos ninguna garantía de que no pueda volver a repetirse.)

En todo caso, es incuestionable que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como una parte, como un fragmento de esta lucha.¹³²

Césaire anuncia en diversos momentos que su descontento no debe ser interpretado como una renuncia a los ideales del comunismo, sino a las formas en que tales ideales son manipulados en los órganos del PCF y otras organizaciones. Tales organizaciones, si bien cuestionan al mundo actual de su momento por la opresión que las masas obreras deben sufrir para continuar el modo de explotación capitalista, no cuestionan las condiciones de colonialidad que permiten que tal explotación continúe bajo las formas del racismo y la colonización en otras latitudes geográficas, allá donde los explotados obreros sindicalizados blancos no pueden verlas a menos que se les envíe en calidad de esbirros del colonialismo.

El envío de explotados blancos a las colonias, como representantes del régimen, constituye una segunda denuncia. Para que el sistema de explotación capitalista continúe llevándose a cabo, no sólo requiere de la mano de obra de los obreros a quienes se explota en las fábricas para que produzcan mercancías; requiere también de una serie de recursos materiales, o materias primas, provenientes de otros lugares donde, necesariamente, son obtenidas mediante mano de obra autóctona-campesina, cuando no esclava o semiesclava, y explotada por explotados obreros blancos. Tomando en cuenta que la esclavitud había

¹³² *Ibid.*, p. 78.

sido abolida oficialmente en 1848 en los territorios coloniales franceses, esta segunda acusación evidencia una mentira, una contradicción que permite que el desarrollo económico de la República descansa en la explotación y la esclavitud. Pone de manifiesto la conciencia de Césaire en cuanto a una dinámica de lucha no sólo de clases, sino de latitudes geográficas y razas; de un colonialismo que pone en marcha las dinámicas de centro-periferia, como las llamaría más adelante Immanuel Wallerstein,¹³³ pero también de la multifactorialidad de los problemas que genera el desarrollo del sistema capitalista.

El desencanto es producido por el descubrimiento de los mecanismos de operación del racismo colonial. El racismo colonial refleja un eurocentrismo que opera incluso entre quienes más internacionalistas se dicen desde Europa, comprendidos quienes dicen defender a los oprimidos. ¿Será que el apelativo de “nación” sólo puede ser aplicado a quienes se constituyen como Estados-nación en los términos históricos del “desarrollo” europeo, ilustrado, moderno, eurocentrado? Europa como proyecto civilizatorio se devela profundamente colonial y racista, incluso después de la abolición de la esclavitud, aún después de la Segunda Guerra Mundial y de la supuesta lucha contra los proyectos de dominación imperial en el mundo, y contra el racismo antisemita. Dicho de otro modo, el desencanto confirma que la humanidad está en constante crisis, o bien, que la crisis es parte del devenir de la humanidad, si no es que factor fundamental para tal devenir.

Pero esto no es nada nuevo, ya Marx había anunciado que la lucha de clases, en términos del conflicto, es el motor de la historia; Freud había establecido la diferencia entre pulsiones de vida y muerte al hablar de Eros y Tánatos, y el estrés a que someten

¹³³ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Traducción de Carlos Manuel Schroeder, México, Siglo XXI Editores, 2006.

constantemente la vida de las personas; buena parte de la filosofía empirista se juega entre los términos del placer y el displacer, o placer y dolor, y la tensión que entre ellas se genera; Kwame Apiah y Jacques Derrida muestran en sus textos sobre el asunto de las identidades cómo la cercanía y lejanía entre individuos que comparten, o creen compartir, ideas y costumbres constituyen a su vez los conflictos a desarrollarse entre comunidades. ¿Podemos decir entonces que, de algún modo, la identidad o las identidades posibles se constituyen en el conflicto, o a partir del conflicto, de la crisis misma? Édouard Glissant apela al *caos-mundo*:

Llamo *Caos-mundo* al actual choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebatado avance no podemos prever.¹³⁴

Entiendo por caos-mundo –he repetido esta locución bastantes veces a lo largo de estas conferencias– la colisión, la intersección, las refracciones, las atracciones, las convivencias, las oposiciones, los conflictos entre las culturas de los distintos pueblos de la totalidad-mundo contemporánea.¹³⁵

Crisis

Se nos ha dicho que cada verdad, cada identidad, la verdadera identidad, es el momento de la síntesis de una serie de contradicciones y superaciones de éstas; que el movimiento de la dialéctica es universal y que, por lo tanto, debemos aceptar que cada

¹³⁴ Édouard Glissant, *Tratado del Todo-mundo*, Traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006 [1997], p. 25.

¹³⁵ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], p. 82.

momento histórico es la superación de los momentos precedentes. Debemos entender que lo mismo aplica al asunto de la identidad,¹³⁶ como si la verdadera identidad a aceptar fuese estática y amovible en cada momento determinado, incluso cuando la dialéctica misma determinaría su constante modificación, como superación constante de las fases anteriores. Cada superación de un estadio anterior vendría precedida por una cierta tensión, por una serie de contradicciones, por un “momento negativo” (de la conciencia) como lo llamaría Hegel, por una serie de rupturas o desacuerdos entre lo que se avecina y lo que se deja atrás, es decir por un momento o periodo de crisis, entendido en estos términos.

La palabra *crisis* proviene de la raíz griega de *κρίσις*, que significa “separación, distinción, elección, discernimiento, disputa; decisión, juicio, resolución; sentencia, condenación; desenlace, resultado; crisis; interpretación de un sueño; acusación, proceso, derecho, justicia, castigo, tribunal de justicia”.¹³⁷ Crisis entonces también puede entenderse como el momento que antecede a la superación de un estadio precedente, el breve momento intermedio entre uno y otro estado de cosas, que marca el punto de inflexión o ruptura, la discontinuidad de las condiciones del momento previo; o, bien, la imposibilidad de la continuidad de dichas condiciones, la necesidad del salto de un determinado estado de cosas a otro, el paso de la repetición a la diferencia; además de la resistencia a la modificación de tal estado de cosas, o la coyuntura en que tal salto puede o debe darse, el momento del trance o el desequilibrio de las condiciones que posibilitaban el estado de cosas previo.

¹³⁶ En el capítulo sobre “identidad” del presente trabajo, puede encontrarse una discusión al respecto, así como la justificación de por qué hasta este momento preciso, en el presente trabajo, se habla de identidad en singular y no de identidades en plural, aunque más adelante podrá encontrarse una toma de postura al respecto de la existencia de una multiplicidad de identidades en cada momento histórico y lugar geográfico.

¹³⁷ J.M. Pabón de Urbina, *Diccionario manual Griego. Griego clásico – Español*, Madrid, Vox, 2001, p. 356.

La vida de Aimé Césaire está enmarcada entre momentos de crisis histórico-sociales que tienen gran relevancia para el Caribe y su devenir en el contexto de la configuración de la llamada globalización, a la que Édouard Glissant, fiel estudiante de Césaire, contrapone el *caos-mundo*¹³⁸ y la *poética de la relación*.¹³⁹ Césaire (al igual que Fanon y Glissant) representa la puesta en duda del sistema-mundo en que se ha convertido el planeta, que permite que el colonialismo se erija en principio de constitución de los estados-nación y, por lo tanto, en principio de constitución de las comunidades humanas. Césaire, con sus reflexiones en torno al mundo en que vive, sus formas de problematizar el estado actual de las cosas, también pone en crisis al sistema colonial en el Caribe y en la mentalidad de los caribeños. Sus cuestionamientos permiten que otros, que se consideran herederos de sus batallas o cercanos a él teóricamente, profundicen las reflexiones. Como co-creador del concepto de la *Negritud*, Césaire es, además, antecedente obligado para quienes nos interesamos por el antirracismo y el anticolonialismo de manera amplia. A Césaire se le ha nombrado el poeta-alcalde o alcalde-poeta, para reconocer o para menospreciar la conjunción entre su actuar político y su escritura literaria como dos entes inseparables en su vida. Césaire es, pues, en todo su sentido, un hombre crítico, el poeta crítico del Caribe.

Césaire, el poeta crítico del Caribe

Para comprender mejor la vida de Césaire, enunciemos algunos momentos, del tipo

¹³⁸ Édouard Glissant, *Tratado del Todo-mundo*, Traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006 [1997].

¹³⁹ Dice Édouard Glissant, *Ibid.*, p. 25: “Llamo *Poética de la relación* a esa posibilidad de lo imaginario que nos mueve a concebir la globalidad inasible de un Caos-mundo como ése, al tiempo que nos permite hacer que despunte algún detalle y, muy particularmente, nos permite cantar el lugar que nos corresponde, insondable e irreversible”.

que marcan un antes y un después en la vida de una persona, por los que atraviesa Césaire hasta el momento de su renuncia al PCF:

En 1931, a sus dieciocho años, Césaire parte a la Francia continental para continuar con sus estudios y formarse en la *École Normale Supérieure*. Durante esta estadía en París, conoce a Suzanne Roussi, a las hermanas Paulette y Jeanne Nardal, Léopold Sédar Senghor y a Léon-Gontran Damas, en cuya compañía acuña el concepto de *Negritud*. A través de Sédar Senghor y Gontran Damas, Césaire entra en contacto con Petar Guberina, un estudiante de Croacia, por ese entonces aún parte de la ahora ex-Yugoslavia. La estrecha amistad con Guberina lleva a Césaire a pasar unas largas vacaciones en Dalmacia, durante el verano de 1935, hecho que determinó la escritura del conocido *Cuaderno de un retorno al país natal*. Para explicar la escritura del *Cuaderno*, con Martinica como horizonte, Césaire cuenta en una entrevista a Euzhan Palcy:

[Petar Guberina] insistió tanto que terminé por aceptar. Pasé dos buenos meses en pleno corazón de Dalmacia. Era un país magnífico. En algunos aspectos me recordaba a Martinica. Menos verde. Y, curiosamente, algo se me ocurrió de golpe. Al despertarme por la mañana, miré el paisaje y vi justo frente a mí una isla.

–¿Cómo se llama esa isla?

–Martinska.

–Si se traduce al francés, significa ¡Martinica! ¡Es la isla de San Martín!

Y así es como escribí en Yugoslavia, con Martinska en mi perspectiva, varias páginas del *Cuaderno de un retorno al país natal*.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Entrevista citada por David Alliot, *Aimé Césaire. Le nègre universel*, Gollion, Infolio Éditions, 2008, p. 52:

En 1939, Césaire retorna a su natal Martinica, donde pondrá en duda toda creencia social sobre la identidad de los martiniqueses en tanto herederos de la cultura gala, lo que entonces le valió ser visto como un profesor loco que andaba predicando que “es-bello-y-bueno-y-legítimo-ser-negro”.¹⁴¹ Césaire funda, junto con su esposa Suzanne y su amigo René Ménéil, la revista *Tropiques*, a través de cuya lectura André Breton entabló contacto con él en el contexto de la Segunda Guerra Mundial ¿Qué caracterización más próxima a las situaciones que constituyen las condiciones de posibilidad para una guerra, más aún, para una guerra que se extienda a nivel mundial, que la de “crisis”?

En 1943, las cuestiones de gobierno de Martinica, que todavía era un territorio colonial francés, eran manejadas por militares blancos metropolitanos que consumían la casi totalidad de los recursos económicos y alimenticios de la isla. El Caribe se encontraba bloqueado geográficamente por la armada naval estadounidense que controlaba el tráfico de la región en condiciones de la guerra. Recordemos que, en ese momento, la mitad de Francia estaba ocupada por los alemanes nazis bajo el régimen colaboracionista del Mariscal Pétain. Martinica se encontraba entonces controlada por el Almirante Robert, un vichyista que detentaba un régimen profundamente racista y militar con apego a los principios de la armada marina.

“Il a tellement insisté que j'ai fini par dire oui. J'ai passé deux bons mois en plein cœur de la Dalmatie. C'était un pays magnifique. Sous certains aspects il me rappelait la Martinique. En moins verdoyant. Et, chose très curieuse, j'ai eu un choc. Le matin, en me réveillant, je regarde le paysage et je vois juste en face de moi, une île.

–Comment s'appelle cette île ?

–Martinska.

–Si on traduit en français, ça signifie Martinique ! C'est l'île de Saint-Martin !

Et c'est ainsi que j'ai écrit, en Yougoslavie, avec Martinska dans ma perspective, plusieurs pages du *Cahier d'un retour au pays natal*”.

¹⁴¹ Aimé Césaire, “Cuaderno de retorno a la tierra natal” en *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación de Philippe Ollé-Laprune, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 75.

Ese año de 1943, la revista *Tropiques* y sus autores son juzgados de “racistas, sectarios, revolucionarios, ingratos y traidores de la patria, envenenadores de almas”, y la revista es censurada. El lugarteniente del navío Bayle, jefe del servicio de información, comunica la censura mediante una carta dirigida al director de la revista, Césaire, a quien considera como un pervertidor de la juventud. Los principales animadores de la revista – Aimé Césaire, Suzanne Césaire, Georges Gratiant, Aristide Maugée, René Ménil y Lucie Thésée– responden con una breve carta que muestra su autoadscripción como herederos de un linaje literario determinado. La carta dice así:

Señor:

Hemos recibido su carta de ejecución requisitoria contra *Tropiques*.

“Racistas”, “sectarios”, “revolucionarios”, “ingratos y traidores a la patria”, “envenenadores de almas”, ninguno de esos epítetos nos repugna esencialmente.

“**Envenenadores de almas**” como Racine, según los señores de *Port-Royal*.

“**Ingratos y traidores a nuestra tan buena patria**” como Zola, según la prensa reaccionaria.

“**Revolucionarios**” como el Hugo de *Los castigos*.

“**Sectarios**”, apasionadamente, como Rimbaud y Lautréamont.

“**Racistas**”, sí. Del racismo de Toussaint Louverture, Claude Mac Kay y Langston Hugues; contra aquel de Drumont y de Hitler.

Por lo que resta, no espere de nuestra parte ni alegato de defensa, ni vanas recriminaciones, ni discusión siquiera.

[Es evidente que] No hablamos la misma lengua.¹⁴²

En 1944, el médico y poeta surrealista Pierre Mabilie, quien por ese entonces era consejero cultural de la embajada de Francia en Puerto Príncipe, invita a Aimé Césaire y a Suzanne Césaire a dictar algunas conferencias en Haití. Para los haitianos asistentes, entre ellos René Depestre, las conferencias de Césaire promueven un redescubrimiento de su propia historia y el rescate de sus héroes nacionales –en tanto tales– para la historiografía del momento. Para Césaire, el viaje a Haití representa una nueva ruptura y una toma de conciencia que potencia sus reflexiones y textos en torno a la negritud y el colonialismo, y su compromiso con el anticolonialismo. Sobre la importancia de la visita de Césaire para los haitianos, Depestre afirma:

En 1944, al mismo tiempo que nos invitaba a reflexionar sobre la poesía y el conocimiento, a partir de Lautréamot, Rimbaud, Apollinaire, Breton, y a partir de su propia experiencia como poeta y pensador, nos motivó a hacer un viaje hacia adentro de nosotros mismos, hacia la recuperación del yo que la colonización había enterrado bajo el espesor de las mentiras, clichés y prejuicios.

La mirada que Césaire muestra sobre el pasado de los haitianos nos permitió redescubrir ese pasado en su verdadera dimensión épica.¹⁴³

¹⁴² Aimé Césaire, *et. al.*, *Tropiques, 1941-1945. Collection complète*. París, Éditions Jean Michel Place, 1994 [1978], p. XXXIX:

“Monsieur, Nous avons reçu votre réquisitoire contre *Tropiques*. « Racistes », « sectaires », « révolutionnaires », « ingrats et traîtres à la Patrie », « empoisonneurs d'âmes », aucune de ces épithètes ne nous répugne essentiellement.

« **Empoisonneurs d'âmes** » comme Racine, au dire des Messieurs de Port-Royal.

« **Ingrats et traîtres à notre si bonne patrie** » comme Zola, au dire de la presse réactionnaire.

« **Révolutionnaires** » comme l'Hugo des « Châtiments ».

« **Sectaires** », passionnément comme Rimbaud et Lautréamont.

« **Racistes** », oui. Du racisme de Toussaint Louverture, De Claude Mac Kay et de Langston Hugues –contre celui de Drumont et de Hitler.

Pour ce qui est du reste, n'attendez de nous ni plaidoyer, ni vaines récriminations ni discussion même. Nous ne parlons pas le même langage”.

¹⁴³ René Depestre, “Le petit matin d'Aimé Césaire” en Revista *Présence Africaine*, Nouvelle serie, No. 151/152, Aimé Césaire (3è et 4è Trimestres), París, 1995, p. 153: “En nous invitant, en 1944, à réfléchir sur

Dos años antes que Césaire, en 1942, Alejo Carpentier había dictado en Haití una conferencia sobre los orígenes de lo *real maravilloso*. Dos años después, en 1946, Wifredo Lamm exponía en el Centro de Arte de Puerto Príncipe su célebre pintura *La jungla*, al mismo tiempo que André Breton, quien había llegado a la isla a finales de 1945, realizaba algunas conferencias también. Puede notarse entre los intelectuales caribeños y caribeñistas, y en los surrealistas de tal contexto histórico, una suerte de fascinación por Haití, fundamentada en la importancia que representa el ser la primera y hasta ahora única rebelión de esclavos negros del mundo que se convirtió en una República, cuya constitución reconoce a todos sus habitantes como negros.

Tras visitar Haití, Carpentier publicaría en 1949 la novela *El reino de este mundo*;¹⁴⁴ Césaire, luego de su visita, comienza un ensayo histórico sobre la revolución haitiana y la importancia de Toussaint Louverture, que será publicado hasta el año de 1960 bajo el título de *Toussaint Louverture, la revolución francesa y el problema colonial*;¹⁴⁵ y posteriormente, en 1963, publica una obra de teatro titulada *La tragedia del rey Christophe*.¹⁴⁶ En cuanto a la presencia de Breton en Haití, se dice que desencadenó una revuelta contra la dictadura de Elie Lescot, y que dicha revuelta con pretexto de la presencia de Breton en la isla provocó que su anfitrión, Pierre Mabille, fuera destituido de

la poésie et la connaissance, à partir de Lautréamont, Rimbaud, Apollinaire, Breton, et à partir de sa propre expérience de poète et penseur, il nous aura aidés à voyager en nous-mêmes, à la récupération du *moi* que la colonisation avait enfoui sous de épaisseurs de mensonges, de poncifs et d'idées reçues.

Le regard que Césaire jeta sur le passé des Haïtiens nous a permis de le redécouvrir dans sa vraie dimension épique”.

¹⁴⁴ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, Madrid, Ediciones Akal, 2014 [1949].

¹⁴⁵ Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, la revolución francesa y el problema colonial*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1967 [1960]. En francés: Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, la révolution française et le problème colonial*, París, Éditions Présence Africaine, 1981 [1960]. Para el presente trabajo se utilizaron la versión en francés y la versión digitalizada de la edición en español del Instituto Cubano del Libro, realizada por El Sudamericano Wordpress. Desconocemos el nombre del(a) traductor(a) al español.

¹⁴⁶ Aimé Césaire, “La tragedia del rey Christophe” *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación de Philippe Ollé-Laprune, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

su cargo como consejero cultural de la embajada de Francia en Haití.¹⁴⁷ En la historiografía haitiana esta revuelta se conoce como *la revolución del 46*, precisamente por haber provocado la caída del presidente Lescot; en ella participaron principalmente estudiantes y militantes del Partido Comunista Haitiano.

En mayo de 1945, Césaire es elegido alcalde de *Fort de France* y, en octubre del mismo año, diputado a la Asamblea Nacional Francesa, donde en febrero de 1946 subirá a la tribuna para defender el proyecto de creación de una ley que permitirá el reconocimiento de Guadalupe, Guyana Francesa, Martinica y La Reunión como departamentos de ultramar y no ya como territorios coloniales. En ese preciso momento, la departamentalización significaba un gran avance en el ámbito de la descolonización de los territorios colonizados por Europa pues representaba, al menos en el papel, una mayor autonomía política y administrativa con respecto a la Francia continental.

Pese a las promesas de mayor autonomía para los territorios coloniales franceses, al final de la Segunda Guerra Mundial los conflictos con las colonias francesas se profundizan. El general Charles De Gaulle, en oposición al régimen colaboracionista de Vichy, había prometido incluso la independencia a las colonias francesas en África, durante la conferencia de Brazzaville, en 1946.¹⁴⁸ En 1947, una insurrección en Madagascar¹⁴⁹ es

¹⁴⁷ Puede encontrarse un breve relato de los acontecimientos que tuvieron lugar en Haití en concordancia con la visita de André Breton en el libro de René Depestre, *Buenos días y adiós a la negritud*, Traducción de Ofelia Gronlier, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 1986 [1980], pp. 163-168.

¹⁴⁸ David Alliot, *“Le comunisme est à l'ordre du jour”*. Aimé Césaire et le PCF, de l'engagement à la rupture (1935-1957), París, Pierre-Guillaume de Roux, 2013. p. 187.

¹⁴⁹ En su *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire, dedica un par de páginas al análisis de lo dicho por el psiquiatra Mannoni –con quien Fanon también sostiene discusión– en cuanto a esta rebelión de los malgaches, a quienes caracteriza como seres profundamente dependientes que no buscan nunca su propia autonomía y libertad, ni siquiera de la figura del padre. Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Traducciones de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltazar Álvarez, Madrid, Ediciones Akal, 2006. pp. 31-35.

reprimida con inédita violencia por el ejército francés. El mismo año, India logra independizarse de Reino Unido, con Mahatma Gandhi como líder. Césaire mantiene siempre una postura política anticolonial frente a aquellos conflictos que tienen que ver con la situación de colonialidad en los territorios fuera de la Francia continental, así como con los territorios coloniales pertenecientes a otros países europeos y sus problemas. En 1955, Césaire prologa el libro de Daniel Guérin titulado *Les Antilles décolonisées*¹⁵⁰ [*Las Antillas descolonizadas*], que será publicado en 1956; Daniel Guérin había sido expulsado del PCF en 1937 por sus “opiniones trotskistas”.¹⁵¹

En abril de 1955, tiene lugar la conferencia de Bandung (capital de la Provincia Occidental de Java, en Indonesia), donde participan Estados asiáticos y africanos que recientemente habían obtenido su independencia o, bien, que estaban en la lucha por obtenerla. Debemos resaltar de esta conferencia el espíritu de oposición al colonialismo y al neocolonialismo estadounidense posterior a la Segunda Guerra Mundial, y posterior al fin de la guerra de Corea en 1953. Con este espíritu de oposición al colonialismo, los Estados asiáticos y africanos participantes de la conferencia acuerdan su inclusión dentro del área de influencia de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas.¹⁵² Para Césaire, la conferencia de Bandung es un hecho histórico de gran importancia. El 27 de enero de 1956, Césaire participa en un encuentro contra la guerra de Argelia, que se realiza en el teatro *Salle Wagram* de París, junto con Jean Paul Sartre.¹⁵³ Vale la pena resaltar parte de las

¹⁵⁰ Daniel Guérin, *Les antilles décolonisées*, París, Présence Africaine, 1969 [1956].

¹⁵¹ David Alliot, *Op. Cit.*, p. 226.

¹⁵² Saïd Bouama, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, París, Éditions la Découverte, 2014.

¹⁵³ Extractos de ambas intervenciones están recogidos en el Número 123 de la revista *Les temps modernes*, pp. 1366-1370 y 1371-1386, respectivamente. La intervención de Césaire lleva por título “La mort des colonies” [La muerte de las colonias], mientras que la de Sartre se titula “Le colonialisme est un système” [El colonialismo es un sistema].

palabras de Césaire en dicho encuentro:

Hay que darse cuenta de la cualidad histórica única del momento en que estamos. En esta mitad del siglo XX, estamos en un momento de crisis que, a los ojos del historiador futuro, tiene todas las posibilidades de marcar la línea que diferencía dos épocas históricas.

Estamos en un momento en que, en el mundo entero, los pueblos, hasta ahora pasivos o resignados, se levantan y muestran que el tiempo para un mundo que se sostenía en la jerarquización de las razas y la opresión de los pueblos ya ha pasado.

Cometeríamos un error si, aburridos de eso, decimos que, después de todo, el hecho no es nuevo, que sólo la fuerza ha logrado mantener hasta aquí a los imperios y que los mantendrá por mucho tiempo aún. La verdad es absolutamente otra. La verdad es que, durante décadas, los pueblos colonizados han intentado tener confianza, han creído que había que tener confianza, han confiado efectivamente. ¡Sus vencedores hablaban tan bien! Hablaban de los derechos del hombre, de la libertad, de la justicia, de la civilización, ¡qué sé yo! Proclamaban su vocación de lo universal.

[...] Y bien, si un acontecimiento merece el apelativo de histórico, es muy seguramente aquel [el de la conferencia de Bandung]... Para comprender su importancia, les pido que reflexionen sobre dos fechas: en 1885, Europa se reunía en Berlín para repartirse el mundo; en 1955, setenta años más tarde, el mundo se reunió en Bandung para mostrarle a Europa que el tiempo del imperio europeo está acabado y que, por el bien mayor de la civilización, debe ajustarse al orden común.

[...] Y bien, si los europeos lo comprenden, si son cada vez más quienes lo comprenden, habrán comprendido, no digo “lo que hay que hacer”, pero, por lo menos, lo que no hay que hacer. Quiere decir, que en lo que se refiere a las soluciones que piensan los medios gubernamentales franceses para poner un fin al drama argelino, en lo que se refiere a esas soluciones, a esta integración que se nos propone y que debe substituirse a la asimilación y que no será la negación

de la federación; en lo que se refiere a todas las pseudo-soluciones, y pensando en Bandung, se comprenderá que el tiempo de las soluciones verbales ya ha pasado, que los pueblos coloniales ya no se dejarán engañar por las ficciones jurídicas, incluso las más ingeniosas, que los pueblos coloniales, empezando por aquel que ahora está al centro de la actualidad, el pueblo argelino, no se contentarán con un *revuelco del régimen colonial*, sea cual sea el nombre que lo decore, sino que, para él, para ellos, la única cuestión que puede ser legítimamente puesta a la orden del día sin pasar por irrisoria, es aquella, no digo yo de la reforma, sino de la *abolición pura y simple del régimen colonial*.

Vemos lo que eso significa en el marco argelino:

Significa, en lo inmediato, la restitución de sus derechos al hombre argelino, acosado, secuestrado, torturado. Significa el fin de la guerra y el fin de la represión. Significa [el respeto a] la palabra dada al pueblo argelino y, por primera vez desde 1830, la seguridad de que podrá disponer libremente de su destino.

Significa el nacimiento o el renacimiento de un Estado argelino, unido con Francia por las leyes de la amistad y la solidaridad, y ya no más por los lazos de la sujeción y la dominación.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Aimé Césaire, “La mort des colonies” en revista *Les temps modernes*, Año 11, No. 123, París, marzo-abril de 1956, pp. 1366-1370:

“il faut bien se rendre compte de la qualité historique unique du moment où nous sommes. En cette moitié du XX^e siècle, nous sommes à ce moment de crise qui, aux yeux de l'historien futur, a toute chance de faire figure de ligne de démarcation entre deux époques historiques.

Nous sommes au moment où, dans le monde entier, des peuples, jusqu'ici passifs ou résignés, se dressent et signifient que le temps est révolu d'un monde fondé sur l'hierarchisation des races et l'oppression des peuples.

On aurait tort de se blaser là-dessus et de dire qu'après tout, le fait n'est pas nouveau, que seule la force a jusqu'ici maintenu les empires et qu'elle les maintiendra longtemps encore. La vérité est tout autre. La vérité est que pendant des décades, les peuples colonisés ont essayé de faire confiance, ont cru qu'il fallait faire confiance, on fait effectivement confiance. Leurs vainqueurs parlaient si bien ! Ils parlaient des droits de l'homme, de la liberté de la justice, de la civilisation, que sais-je ? Ils proclamaient leur vocation de l'universel.

[...] Et bien, si un événement mérite le nom d'historique, c'est bien celui-là... Pour bien en comprendre, la portée, je vous demande de réfléchir à ces deux dates : en 1885, l'Europe se réunissait à Berlin pour se partager le monde ; en 1955, soixante-dix ans plus tard, le monde s'est réuni a Bandoeng pour signifier à l'Europe que le temps de l'empire européen est fini et d'avoir pour le plus grand bien de la civilisation, à rentrer dans l'ordre commun.

[...] Et bien, si les Européens le comprennent, s'ils sont de plus en plus nombreux à le comprendre, ils

Hemos mencionado antes la escritura y publicación del *Discurso sobre el colonialismo*, donde Césaire expone sus puntos de vista en torno a la situación colonial, y su discurso ante los asistentes al Primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros; pero nos interesa remarcar aquí la importancia de tales textos, porque muestran muy bien el tipo de críticas que Césaire es capaz de hacer en textos y discursos políticos, para proponer una reflexión y crítica profundas al mundo en que habitamos y la forma en que ha sido constituido históricamente, valiéndose del racismo y del colonialismo como dos caras de una misma moneda.

Crisis civilizatoria

Para el momento en que Césaire escribe su *Discurso sobre el colonialismo*, para él es claro que el colonialismo pone en evidencia que la civilización europea-occidental, que se piensa a sí misma como la realizadora de la historia, está en crisis; no en una crisis que se resuelva luego de pasado el momento crítico, sino en una crisis constante que la constituye como civilización capitalista-moderna. Césaire Inicia su *Discurso* de esta manera:

auront compris, je ne dis pas ce qu'il faut faire, mais, pour le moins, ce qu'il ne faut pas faire. Cela veut dire que se référant aux solutions auxquelles pensent les milieux gouvernementaux français pour mettre un terme au drame algérien, se référant à ces solutions, à cette intégration que l'on nous propose et qui doit substituer à l'assimilation et qui ne serait pas la négation de la fédération, se référant à toutes ces pseudo-solutions, et en pensant à Bandoeng, on comprendra que le temps des solutions verbales est passé, que les peuples coloniaux ne se laisseront plus prendre au piège des fictions juridiques, même les plus ingénieuses, que les peuples coloniaux et d'abord celui qui est maintenant au centre de l'actualité, le peuple algérien, ne se contentera pas d'un *replâtreage du régime colonial*, de quelque nom qu'on le décore, mais que, pour lui, mais que pour eux, la seule question qui puisse valablement être mise à l'ordre du jour, sans passer pour dérisoire, c'est celle, je ne dis pas de la réforme, je dis *de l'abolition pure et simple du régime colonial*.

On voit ce que cela signifie dans le cadre algérien :

Cela signifie, dans l'immédiat, la restitution de ses droits à l'homme algérien traqué, séquestré, torturé. Cela signifie la fin de la guerre et la fin de la répression. Cela signifie la parole donnée et pour la première fois depuis 1830 au peuple algérien, et l'assurance qu'il pourra librement orienter ses destinées.

Cela signifie la naissance ou la renaissance d'un Etat algérien, uni avec la France par des lois d'amitié et de solidarité, et non plus par des liens de sujétion et de domination.”

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.

Una civilización que le hace trampa a sus principios es una civilización moribunda.

El hecho es que la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental”, tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la “razón” y ante el tribunal de la “conciencia”, no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.¹⁵⁵

La decadencia de la civilización europea-occidental, con dos siglos de historia de régimen burgués, puede rastrearse incluso más atrás en el tiempo, hasta el momento de su configuración en tanto civilización moderna, ilustrada, capitalista y colonial; hasta el momento en que, terminada la edad media y consolidado el cristianismo, la revolución industrial promueve la evolución social hacia un sistema de producción capitalista. El capitalismo se entiende entonces como sistema económico-social que dota a Europa de una potencialidad, convirtiéndola en un proyecto civilizatorio con carácter universalizante. Este proyecto civilizatorio que es la Europa moderna-capitalista es decadente porque, para su realización, requiere de un colonialismo que le permita continuar su expansión tan ampliamente como los confines geográficos del mundo lo permitan, para su ampliación a escala planetaria, para su universalización o mundialización. Las implicaciones del

¹⁵⁵ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Traducciones de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltazar Álvarez, Madrid, Ediciones Akal, 2006, p. 13.

colonialismo no se limitan a la expansión geográfica en el territorio, sino que incluyen a la esclavitud y el racismo como mecanismos de realización. Así, la realización de la modernidad en estos términos evidencia una civilización europea en conflicto y ruptura consigo misma.

Si aceptamos la identificación entre modernidad, ilustración, capitalismo y colonización, como expresiones de un proyecto civilizatorio universalizante, entonces “la modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana”, como escribiría Bolívar Echeverría en 1987.¹⁵⁶ “La modernidad se manifiesta como un instrumento de control, de integración y de represión”, dice Alain Touraine.¹⁵⁷ La modernidad como proyecto emancipatorio para el ser humano, respecto de todo lo otro que representa la naturaleza y las limitaciones que ésta le impone, paradójicamente se basa en una organización de la vida económica y social que implica el colonialismo, el sometimiento y la explotación de unos seres humanos por otros, en un sistema capitalista. La norma que parece definir cuáles seres humanos dominan, someten y explotan, y a cuáles seres humanos se domina, se somete y se explota, está definida por el racismo como pauta de selección “natural”¹⁵⁸ para justificar la colonización de unos por otros; además de un criterio de clase, que justifica la explotación de la fuerza de trabajo de unos en provecho de los otros; y un juicio de distinción entre civilización y barbarie, que completa el esquema para la realización del proyecto civilizatorio que “ilustre” y “modernice” a los bárbaros.

¹⁵⁶ Bolívar Echeverría, “modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, México, Editorial UNAM / El equilibrista, 1997 [1995], p. 140.

¹⁵⁷ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Traducción de Alberto Luis Bixio, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1992], p. 97.

¹⁵⁸ “Natural” entre comillas, porque ya Anténor Firmin y otros autores han explicado por qué el concepto de raza entre los seres humanos no es más que creación artificial para la justificación del propio racismo y la dominación del “civilizado” frente al bárbaro. Ver: Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Québec, Mémoire d'Encrier, 2005 [1885].

Cinco siglos después de la colonización que permitió el afianzamiento de la modernidad capitalista, aunque no su realización completa,¹⁵⁹ el proyecto civilizatorio que tal modernidad pone en marcha se encuentra en crisis. Los cataclismos históricos acontecidos en estos cinco siglos se muestran como consecuencia de las limitaciones propias de la modernidad capitalista. En palabras de Bolívar Echeverría:

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una "situación límite": o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie.¹⁶⁰

La humanidad entera enfrenta una serie de situaciones que, vistas en conjunto, constituyen una crisis del proyecto civilizatorio a que la modernidad diera origen, una crisis civilizatoria en ese sentido. Esta crisis civilizatoria se manifiesta en varias dimensiones que se entrelazan, para configurar el cuadro clínico más agudo que la humanidad haya tenido que enfrentar hasta ahora. Para Édouard Glissant, este sistema constituido por la Europa moderna-capitalista se evidencia como un sistema que no sólo pasa por momentos de crisis

¹⁵⁹ Dan cuenta de ello las múltiples expresiones de la modernidad como proyecto “en estado de perenne inacabamiento”, como lo describe Bolívar Echeverría, las modernidades alternativas si se prefiere llamarlas así, y hasta algunas expresiones de la posmodernidad en sus múltiples definiciones posibles. Al respecto, pueden verse los textos contenidos en: Josexto Beriain, *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005; Santiago Castro-Gómez, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Bogotá, Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005; Jürgen Habermas; et. al., *La posmodernidad*, Edición a cargo de Hal Foster, Barcelona, Editorial Kairós, 2002 [1985]; Mario Magallón, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL UNAM, 2006; Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Traducción de Alberto Luis Bixio, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1992]; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa Editorial, 1998 [1985]. En este trabajo no entraremos con mayor detalle a la discusión en torno a la realización o no de la modernidad, y sus grados, por la amplitud de las argumentaciones teóricas en torno a la modernidad y las críticas a la misma, así como los llamados “proyectos alternativos” a ella. Esta nota es simplemente indicativa de tal amplitud.

¹⁶⁰ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 136.

o distorsión de su proyecto, y la forma de su acontecer para lograr llevar a cabo tal proyecto, sino como un sistema absurdo en sí mismo. Algunas dimensiones de la crisis civilizatoria que enfrentamos como humanidad hoy en día son: una dimensión medioambiental, una dimensión energética, una dimensión alimentaria, una dimensión demográfica, una dimensión migratoria, una dimensión política, una dimensión bélica, una dimensión sanitaria, una dimensión económica.¹⁶¹

No se trata, como intentan hacernos creer quienes basan sus análisis en el ámbito de la economía, de una sola crisis –de carácter económico–, con la expresión de sus múltiples consecuencias, sino de una crisis más profunda que tiene que ver con la forma en que la civilización se construye históricamente. Por supuesto que tiene relación con las cuestiones económicas como parte del problema, pero no se reduce al ámbito de la economía; tiene su origen en la forma misma en que la economía se configura como el ámbito de análisis privilegiado, gracias a la ilustración, la modernidad y el desarrollo tecnológico, que hacen pensar a la humanidad que es posible contraponerse a la naturaleza, dominarla y explotarla como forma de señoreamiento frente a ella. El origen se remonta a la episteme propia de la modernidad-capitalista-colonial, que permite esta configuración específica de la conciencia humana; pero, insistimos, el ámbito de la economía es sólo una dimensión más de esta crisis civilizatoria.

La historia nos ha mostrado que, al menos en el caso del capitalismo-moderno-ilustrado, entendido como un sistema histórico-social o una forma de organización social que constituye una civilización basada en la producción capitalista, las crisis económicas no

¹⁶¹ Armando Bartra, “Crisis civilizatoria”, en Raúl Ornelas (coordinador); et. al., *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Económicas, 2013.

son el golpe de gracia necesario para pasar a lo que sigue y dejar atrás este modo de producción que subsume a la mayor parte de la población planetaria en la miseria. Dado que, para mantenerse, este sistema mantiene a la mayor parte de su población en condiciones de miseria y apenas supervivencia, llamar al capitalismo *modo de producción* implica que igualmente constituye un *modo de destrucción* específico.

La muerte también es un estado de cosas al que se accede luego de una crisis de los sistemas que mantienen con vida a un ser u organismo vivo, luego de la cesación de actividades orgánicas, es decir luego de un proceso de destrucción y aniquilamiento. Sin embargo, en el caso del modo de producción capitalista, pareciera que las sucesivas crisis no hacen sino profundizar los efectos de tal modo de producción, realizarlo, llevarlo a su culminación, ¡reavivarlo!

Cada nueva crisis da el pretexto para la ampliación y profundización del propio sistema que le da cabida. Es como si el sistema mismo estuviera constituido de tal forma que para seguir creciendo necesitara de las sucesivas crisis, de su entrelazamiento en sus múltiples dimensiones posibles, de sus modos de destrucción específicos. Suena casi como la historia del hijo del vampiro Duggu Van¹⁶² quien, para poder seguir desarrollándose, consume desde adentro la sangre de su gestante, mientras que poco a poco va ocupando su cuerpo; y ésta, pese a descubrir que está embarazada de un vampiro, no hace sino soportar la carga de los ataques repitiendo “es como su padre, como su padre”.

La crisis civilizatoria es una crisis hecha de múltiples crisis, todas y cada una de las dimensiones de la crisis civilizatoria, que se vuelven “normalidad” cuando cada una va

¹⁶² Julio Cortázar, “El hijo del vampiro” en *Cuentos completos / I*, Buenos Aires, Editorial Alfaguara, 1994 p. 33.

pasando o nos vamos habituando a su pasar constante o periódico. Pensamos que debemos resolver La Crisis (con mayúsculas); pero siempre existe otra, la expresión de alguna de sus dimensiones, que hay que resolver de manera más inmediata y urgente, para luego resolver la crisis precedente; sin embargo, ésta aún no se resuelve cuando ya debemos resolver otra expresión crítica, y vamos integrando crisis de distintos tipos –dimensiones de la crisis civilizatoria– en una gran crisis mayor que apunta hacia el agotamiento de los recursos del planeta y al límite mismo de la existencia.

Relatividad de la crisis: visto en perspectiva, parecería que todo pasado fue mejor, al menos todo pasado que contenga menos dimensiones de la actual crisis civilizatoria. Atreverse a pensar que todo futuro será mejor implica pensar en términos de “progreso” unilineal y ascendente, teleológico, como lo ordenan la ilustración y la modernidad. Ilustración y modernidad hacen creer que es posible la superación del estado de naturaleza para la humanidad, con lo cual se establece la separación de dos entidades –naturaleza y humanidad/cultura– como si su existencia fuera posible de manera independiente. Vemos el enfrentamiento entre la tradición y el progresismo como paradoja; la idea de que la tradición debe ser preservada, contra la idea de que, para progresar, por otro lado, debe renunciarse a lo viejo y aceptar lo novedoso y, con ello, el mandato de destrucción de lo viejo para dar lugar a lo nuevo.

La destrucción de lo viejo se da, de manera natural, como catástrofe por abandono; o de manera activa y artificial, por demolición y aniquilamiento. “Las catástrofes se transforman en oportunidades lucrativas de más desarrollo y renovación; la desintegración actúa como una fuerza movilizadora y, por lo tanto, integradora”, resume Marshall Berman, “decir que nuestra sociedad se está desintegrando sólo quiere decir que está viva y goza de

buena salud”.¹⁶³ “El fin del mundo, es un buen negocio, aunque se vaya a llevar entre las patas también al capital”, dice Armando Bartra.¹⁶⁴

Guerra(s) y colonialismo

De todas las dimensiones de la crisis civilizatoria, quizá la bélica sea aquella que mejor da cuenta del entrelazamiento de todas las demás dimensiones. Tanto si se privilegia el análisis desde el punto de vista económico, como si se analizan otras dimensiones de la crisis civilizatoria por separado o en conjunto; después de Karl Von Clausewitz es lugar común decir que la política, y podríamos decir que la economía, en tanto sistema político condensado en la economía política, es la “continuación de la guerra por otros medios”.

Luego de 1492, además del proceso de invasión de América, que da lugar al desarrollo y la realización del mundo como una sola economía –una economía-mundo¹⁶⁵ según Wallerstein, una totalidad-mundo que se constituye como *todo-mundo* en Glissant, “Desmesura de la desmesura”¹⁶⁶–, también tiene lugar una colonización al otro lado del Atlántico. Se trata de un proceso de colonización interna que permite que Europa se configure como tal, como un proyecto civilizatorio, como el proyecto teleológico llamado a civilizar al resto del mundo. La división del trabajo que se logra a través de la consolidación del capitalismo, la ilustración y la revolución industrial, no acontece

¹⁶³ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Traducción de Andrea Morales Vidal, Madrid, Siglo XXI Editores, 1988 [1982], p. 90.

¹⁶⁴ Armando Bartra, *Op. Cit.*, p.41.

¹⁶⁵ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Traducción de Carlos Manuel Schroeder, México, Siglo XXI Editores, 2006.

¹⁶⁶ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], p. 95.

únicamente en la fábrica como ente particular, sino a nivel internacional, de manera general, estableciendo dinámicas de centro-periferia como relaciones no sólo de producción sino como relaciones sociales.¹⁶⁷

El desarrollo de las fuerzas productivas se basa, por un lado, en la división internacional del trabajo y, por otro, en la colonización que lleva aparejados el racismo y la esclavitud. El sistema capitalista, que desarrolla tales fuerzas productivas, al mostrarse como posibilidad de creación infinita de valor a partir de la verosimilitud de creación infinita de mercancías, transfiere esta capacidad de infinitud sin límites a los métodos mediante los cuales se consigue: las guerras y el colonialismo. Ahora sabemos que el límite de la supuesta infinitud de creación de mercancías está dado únicamente por los límites propios de la capacidad reproductiva del planeta mismo; y que, por lo tanto, las materias primas de que depende la creación de mercancías es limitada también.

Esta finitud, entiéndase carencia, de materias primas hace de la guerra un medio para su obtención y para el desarrollo “ilimitado” de las fuerzas de destrucción-producción-destrucción. A mayor destrucción, mayor necesidad de reconstrucción y creación de nuevas mercancías. Esto convierte a la guerra, la destrucción y las catástrofes en la posibilidad de negocio y crecimiento de la economía de manera acelerada, en su escenario ideal en ese sentido. Según Éric Alliez y Maurizio Lazzarato:

La conjunción de lo ilimitado del flujo de guerra y de lo ilimitado del flujo de capital financiero en la Primera Guerra Mundial empujará tanto los límites de la producción como de la guerra al hacer surgir el espectro terrorífico de *la*

¹⁶⁷ Walter Mignolo, “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica” en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elizaga (coordinadoras), et. al., *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2004.

*producción ilimitada por la guerra ilimitada.*¹⁶⁸

Con la historia del desarrollo del Estado-Nación, en tanto garante, protector y mediador de la industria y su capacidad productiva, es comprensible que las guerras adquirieran un carácter no sólo político, económico y geográfico a nivel de las poblaciones, sino geoeconómico también en términos de las posibilidades de expansión de la industria nacional. Con la llamada Guerra Fría, el Estado se consolida como la máquina de guerra propia del capitalismo que lo subordina (al Estado) a sus propios intereses (del capitalismo), bajo la justificación de la legítima competencia comercial avalada por las condiciones de la creación de *zonas de influencia geográficas*. Este concepto da cuenta de la continuidad del imperialismo, por otro lado. Entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial, más la Guerra Fría, podemos hablar de una continuidad en el siglo XX, que estuvo dominado por la guerra a nivel mundial. No hay dos grandes guerras (La Primera y la Segunda Guerra Mundial), sino una sola guerra continuada, una guerra civil (atravesada por la Revolución Rusa), que responde a la producción y reproducción *para la guerra*. El capitalismo es la guerra continua.

Luego de la Guerra Fría, las guerras en el mundo no desaparecen, pero adquieren un matiz extra-estatal; sobrepasan las fronteras de los Estados-nación y las reivindicaciones nacionales en tal sentido. Parecería que la evolución desde lo que Umberto Eco¹⁶⁹ llama *paleoguerra* hasta la Guerra Fría, y de la Guerra Fría a la *neoguerra*, está mediada por el

¹⁶⁸ Éric Alliez, y Maurizio Lazzarato, *Guerres et Capital*, París, Éditions Amsterdam, 2016. p. 22: “La conjonction de l’illimité du flux de guerre et de l’illimité du flux du capital financier dans la Première Guerre mondiale repoussera les limites aussi bien de la production que de la guerre en faisant surgir le spectre terrifiant de *la production illimitée pour la guerre illimitée*”.

¹⁶⁹ Umberto Eco, “Algunas reflexiones sobre la guerra y sobre la paz” en *A paso de cangrejo. Artículos, reflexiones y decepciones, 2000-2006*, Traducción de Maria Pons Irazazábal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2007.

desarrollo de nuevas tecnologías bélicas y de la información, que pueden dar grandes ventajas a quienes realizan semejante desarrollo tecnológico. Alliez y Lazzarato lo expresan como sigue:

La Guerra Fría es socialización y capitalización intensivas de la subsunción real de la sociedad y de la población en la economía de guerra de la primera mitad del siglo XX. Constituye un pasaje fundamental para la formación de la máquina de guerra del Capital, que no se apropia el Estado y la guerra sin [a la par] subordinar el “saber” a su proceso. La Guerra Fría va a ampliar el foco de producción de innovaciones tecnológicas y científicas encendido por las guerras totales. Prácticamente todas las tecnologías contemporáneas, y especialmente la cibernética, las tecnologías computacionales e informáticas son, directa o indirectamente, los frutos de la guerra total retotalizada por la Guerra Fría.¹⁷⁰

En el paso de la Segunda Guerra Mundial a la Guerra Fría, el *neocolonialismo* y el *colonialismo interno* adquieren visible importancia para el análisis de las condiciones histórico-sociales del mundo en que vivimos. Pensemos, por un lado, en el colonialismo interno como lo teorizan Rodolfo Stavenhagen¹⁷¹ y Pablo González Casanova,¹⁷² en 1965 y 1967 respectivamente, pero también en Michel Foucault cuando intenta explicar a sus alumnos el proceso de colonización interna en Europa, como proceso que dota de forma a la colonización de América, y también como consecuencia del descubrimiento/invencción de América y la ampliación del orbe geográfico, y las guerras que ello desencadenaría en

¹⁷⁰ Éric Alliez, y Maurizio Lazzarato, *Op. Cit.*, p. 24: “La Guerre froide est socialisation et capitalisation intensives de la subsomption réelle de la société et de la population dans l'économie de guerre de la première moitié du XX^e siècle. Elle constitue un passage fondamental pour la formation de la machine de guerre du Capital, qui ne s'approprie pas l'État et la guerre sans subordonner le « savoir » à son procès. La Guerre froide va élargir le foyer de production d'innovations technologiques et scientifiques allumé par les guerres totales. Pratiquement toutes les technologies contemporaines, et notamment la cybernétique, les technologies computationnelles et informatiques sont, directement ou indirectement, les fruits de la guerre totale retotalisée par la Guerre froide”.

¹⁷¹ Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1981 [1977].

¹⁷² Pablo González Casanova, “El colonialismo interno” en *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Europa para su configuración como proyecto civilizatorio en potencia.

Nunca hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas políticas y jurídicas, trasladó sin duda modelos europeos a otros continentes, pero también tuvo muchos efectos de contragolpe sobre los mecanismos de poder de Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder. Hubo toda una serie de modelos coloniales que se trasladaron a Occidente e hicieron que éste también pudiera ejercer sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno.¹⁷³

Foucault relaciona el colonialismo interno de Europa con las guerras de razas, donde, siguiendo la tradición de textos medievales, entiende por *razas* a los practicantes de diversas religiones. Más adelante explica el paso de la guerra de razas, así entendidas, a las guerras internas o guerras sociales, es decir al estado de guerra entre los propios grupos sociales que se mantenían cohesionados dentro de un mismo territorio geográfico, pese a profesar distintas religiones, lo que da paso al antisemitismo. Foucault explica entonces por qué “el Estado es, de hecho, una relación de guerra, de guerra permanente”¹⁷⁴, una guerra que continúan desarrollándose, aunque de manera aparentemente pasiva. Foucault retoma a Hobbes y sus teorizaciones sobre la conformación de los Estados a partir de contratos sociales que permiten superar la situación del *estado de naturaleza*, donde lo reinante es el estado de guerra constante; pero también explica cómo es que el contrato social condena a sus ciudadanos al estado de guerras internas o guerras sociales, por la oposición de las distintas subjetividades e identidades subjetivas que se mantienen dentro de un mismo territorio.¹⁷⁵

¹⁷³ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 [1997], p. 100.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷⁵ El texto del libro *Defender la sociedad*, corresponde al curso de Michel Foucault en el Collège de France

En los párrafos anteriores hicimos referencia a la *visibilidad* del neocolonialismo y el colonialismo interno, y no sólo a los procesos neocoloniales, porque un(a) lector(a) atento(a) notará que los casos a los que se refieren Michel Foucault por un lado, y González Casanova y Rodolfo Stavenhagen por el otro, corresponden a distintos momentos históricos y no se trata aquí de descontextualizar cada uno de tales procesos, sino de mostrar que esta discusión en torno al control de las poblaciones y las subjetividades por medio de métodos coloniales es aplicable tanto a nivel local (interno) como a nivel internacional y mundializado (externo), y que las características son compartidas entre ambos procesos.¹⁷⁶

El colonialismo, entonces, no sería una consecuencia de la ampliación histórica necesaria de los territorios controlados por determinados grupos humanos a partir del desarrollo de sus tecnologías; al menos no únicamente. La guerra, los distintos tipos de guerras, se muestra(n) ya no simplemente como la única forma posible de resolver el conflicto entre grupos sociales. El conflicto, comúnmente se piensa, estaría dado por la escasez de productos necesarios para la supervivencia de tales grupos humanos. La guerra se constituye entonces como el estado de cosas que la posibilidad de la reproductibilidad ilimitada, creada por el desarrollo tecnológico, vuelve inherente al proceso mismo de creación/destrucción de mercancías. El colonialismo aparece ahora como una empresa que busca, antes que otras cosas, la realización de un proyecto civilizatorio específico; es decir,

del año 1975-1976. Foucault volverá a tocar el asunto de la(s) guerra(s) en sus cursos de 1978-1979 y 1983-1984, que también han sido editados en forma de libros y llevan por título *Nacimiento de la biopolítica* y *El coraje de la verdad*, respectivamente.

¹⁷⁶ El prefijo *neo* marca la diferencia entre un colonialismo que se da entre naciones (aunque no siempre constituidas aún como Estados-nación) y otro que se da al interior de las poblaciones; en el caso específico de la teoría social en América Latina se utiliza para mostrar que, una vez logradas las independencias, casi todas durante el siglo XIX, las poblaciones mantienen las condiciones de colonialidad al interior de sus territorios geográficos y sus estructuras sociales.

la realización también de una forma de identificación específica con tal proyecto civilizatorio; valiéndose para ello de las guerras de tipo colonial –aquellas en que lo que se busca es el control y dominio de los territorios, al mismo tiempo que de los cuerpos y las mentalidades que se arraigan en tales territorios–, pero también de todo otro tipo de guerras posibles. De este modo, el colonialismo es un proceso que tiene una dimensión de exterioridad y otra de interioridad en las poblaciones; y muestra, como lo expresara Césaire, la crisis por la que atraviesa la “civilización”.

Crisis identitaria

En el capítulo anterior de este trabajo hemos hablado de la violencia de la colonización, en términos de lo que representa la supresión de la identidad original de los pueblos colonizados y la imposible dialéctica del reconocimiento para su asimilación con los colonizadores y con su proyecto civilizatorio desde el pensamiento de Frantz Fanon, así como de la disyuntiva que tal violencia crea en la consciencia tanto de colonizados como colonizadores. Si aceptamos que la colonización marca un antes y un después, que configura la posibilidad de la historización de los pueblos, tenemos que aceptar también que la historia precolonial o antecolonial es imposible. La prehistoria de lo colonial no es posible porque la historia la hacen (imponen) los colonizadores, con su lengua, sus valores y sus estructuras epistémicas, que también se imponen a los colonizados.

Para Frantz Fanon, el contacto previo con Césaire, así como con su propuesta del concepto de *Negritud* –pensada en conjunto con Suzanne Roussi, las hermanas Nardal, Léopold Sédar Senghor y Léon-Gontran Damas– como posibilidad de reconciliación y

autoreconocimiento para las poblaciones afrodescendientes, negras y colonizadas consigo mismas, es de suma importancia. Le otorga herramientas para pensar las dificultades de la identidad nacional, en términos de las rupturas que implica, y cómo dismantelar los cimientos colonialistas e imperialistas y los trastornos que dejan en el mundo. La *Negritud* como concepto adquirirá distintos matices a lo largo de los años en distintas latitudes geográficas y será luego problematizada y criticada por no menos enterados y revolucionarios pensadores; en el contexto de este trabajo pensamos en Frantz Fanon y Édouard Glissant de manera muy particular, pero la discusión queda abierta también para otros contextos y otros pensadores alrededor del mundo; es necesario anotar que, en general, se pueden establecer relaciones de complicidad entre quienes piensan y problematizan el concepto y las condiciones en que el mismo aparece.

Cuando el concepto de *Negritud* aparece en el *Cuaderno de un retorno al país natal* de Césaire, y se da a conocer en el mundo de las letras y los intelectuales, representa una revolución para el pensamiento antirracista. Para quienes han sido víctimas del racismo históricamente, implica el reconocimiento de sí como un otro, diferente, alterno, que se asume como diferente frente a lo que se le ha impuesto como modelo unívoco del acontecer del ser y de la humanidad, la civilización; como un otro que se enfrenta a siglos de dominación y colonialidad de las subjetividades, es decir al ámbito de lo simbólico y lo cognitivo donde se configura la identidad. Tomando como ejemplo el caso de los colonizados, los *condenados* de la tierra, Fanon explica detalladamente cómo la diferencia y la alteridad, en este caso de los negros, pueden constituir zonas del no ser, cómo estas zonas del no ser pueden convertirse en verdaderos infiernos en la tierra, y cómo es posible salir de esas disyuntivas entre el ser y el no ser, a partir del reconocimiento de sí. Unos años

después de Fanon, Glissant parece retomar esta figura de las zonas del no ser para teorizar sobre el asunto de una manera distinta, con una conciencia distinta, desde la filosofía, porque su propio contexto y el de sus cavilaciones también es un tanto distinto al de Fanon. Glissant propone entonces la *opacidad* como el concepto guía para estas reflexiones en las que incluye ya no sólo a las poblaciones negras, sino a toda aquella población que, en el proceso de realización del proyecto civilizatorio europeo, haya sido periferizada y opacada.

La transparencia no aparece más como el fondo del espejo donde la humanidad occidental reflejaba el mundo a su imagen; al fondo del espejo está ahora la opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero, a decir verdad, incierto, inexplorado, hasta el día de hoy, y la mayoría de las veces negado u ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de experimentar.¹⁷⁷

El reconocimiento de sí, de manera crítica, tiene una gran importancia dentro de la obra tanto literaria como política de Césaire; el teatro tiene una importancia preponderante en su producción literaria.¹⁷⁸ Él mismo explica, en entrevista con Françoise Vergès, que el teatro representa para él una mejor forma de dirigirse a la gente, para hacerles reconocer sus problemas y comprender su historia, más allá de la historia de los colonizadores, esa que nos hace creer que tenemos una única matriz identitaria ubicada en Europa. Dice Césaire:

Senghor y yo pensábamos que había que hablarle a la gente, pero ¿cómo dirigirse a ella? No era con poemas que yo iba a hablar a las multitudes. Me dije:

¹⁷⁷ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, París, Éditions Gallimard, 2014 [1990], p. 125: “La transparence n'apparaît plus comme le fond du miroir où l'humanité occidentale reflétait le monde à son image ; au fond du miroir il y a maintenant de l'opacité, tout un limon déposé par des peuples, limon fertile mais à vrai dire incertain, inexploré, encore aujourd'hui et le plus souvent nié ou offusqué, dont nous ne pouvons pas ne pas vivre la présence insistante”.

¹⁷⁸ Las cuatro obras de teatro conocidas de Aimé Césaire –*Et les chiens se taisaient (Y los perros callaban)*, *La tragédie du roi Christophe (La tragedia del rey Christophe)*, *Une saison au Congo (Una temporada en el Congo)* y *Une tempête (Una tempestad)*– pueden leerse en: Aimé Césaire, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*. Edición Crítica, Coordinación de Albert James Arnold, París, CNRS Éditions / Présence Africaine, 2013.

“¿y si se hiciera teatro, para exponer nuestros problemas, poner en escena nuestra historia para que todos pudieran comprenderla?” Salíamos de la historia tradicional que siempre ha sido escrita por los Blancos. Yo no ambiciono ninguna solución. Yo no sé a dónde vamos, pero sé que hay que darse prisa. Hay que liberar al hombre negro, pero también hay que liberar al liberador. Hay un problema en profundidad. Un problema del hombre consigo mismo.¹⁷⁹

El teatro de Césaire responde bien a los cánones de la poética aristotélica. Georges Ngal, al hablar del tema, dice que “sus héroes evolucionan en ciertos espacios interiores y exteriores trágicos: la soledad, el fracaso, la muerte y la trascendencia” y luego afirma “su soledad es la de Prometeo”.¹⁸⁰ Césaire intenta llevar al espectador a su autoreconocimiento, a través del proceso de *reconocimiento* propio de las tragedias, del modo en que Aristóteles explica el proceso de la *anagnórisis* en la *Poética*.¹⁸¹ El paso de la ignorancia al conocimiento y al reconocimiento de sí mismo, y del papel que cada individuo juega en el desarrollo de una tragedia, permite a los personajes la toma de decisiones; y este reconocimiento puede darse de distintas formas, pero en todas ellas es necesario aprender a leer las señales, ya sea que provengan del artificio del poeta, el recuerdo, el raciocinio, el falso razonamiento o por los hechos mismos. El reconocimiento de sí como jugador de un rol esencial para la realización de una obra (tanto en el sentido de representación teatral,

¹⁷⁹ Aimé Césaire, y Françoise Vergès. *Nègre je suis, nègre je resterai*, París, Éditions Albin Michel, 2013 [2005], p. 63: “Senghor et moi pensions qu’il fallait parler aux gens, mais comment s’adresser à eux ? Ce n’était pas avec des poèmes que j’allais parler aux foules. Je me suis dit : « Et si on faisait du théâtre, pour exposer nos problèmes, mettre en scène notre histoire pour la compréhension de tous. » Nous sortions de l’histoire traditionnelle qui a toujours été écrit par les Blancs. Je n’ai l’ambition d’aucune solution. Je ne sais pas où nous allons, mais je sais qu’il faut foncer. Il faut libérer l’homme nègre, mais il faut aussi libérer le libérateur. Il y a un problème en profondeur. Un problème de l’homme avec lui-même”. Durante el año 2020 se publicó una traducción del libro al español, realizada por Martha Cerezales Laforet para Editorial La Vorágine, que lleva por título *Negro soy, negro me quedo*, pero no tuvimos acceso a dicha traducción que da cuenta de la actual importancia y la vigencia del pensamiento de Césaire; por esta razón, en el presente trabajo citamos la versión en francés.

¹⁸⁰ Georges Ngal, *Aimé Césaire, un homme à la recherche d’une patrie*, París, Présence Africaine, 1994 [1975], p. 225: “ses héros évoluent dans certaines espaces intérieurs et extérieurs tragiques : la solitude, l’échec, la mort et la transcendance” [...] “leur solitude est celle de Prométhée”.

¹⁸¹ Aristóteles, *Poética*, Versión de Juan Davis García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000 [1946], p. 16 y ss.

como en el sentido de quehacer) es un momento crítico en la misma, pero una vez hecha la *anagnórisis*, se puede entonces resolver el desenlace que libera al héroe trágico, aunque la “liberación” no siempre sea gozosa.

Glissant también piensa el teatro y su importancia para las cuestiones identitarias del Caribe en varios momentos; observa que la realidad es un escenario donde las subjetividades son depositarias de las representaciones de esquemas simbólicos. Señala que durante los procesos de poblamiento de los territorios coloniales en el Caribe se exige la despersonalización de los esclavizados en África y, ya en el Nuevo Mundo, se les impide representar sus estructuras simbólicas dejando lugar, cuando más, a la folclorización de aquellos rastros que el colonialismo ha sido capaz de borrar. Más adelante, este folclor que pervive en las sociedades antillanas se constituye como acto plenamente político, como forma del desvío, como resistencia ante el poder hegemónico colonial. Una vez que el teatro, como forma de representación, se abre a “la posibilidad interna de la refutación. El problema ya no es abuchear o aplaudir al actor, sino discutir la significación del espectáculo”,¹⁸² con lo cual se le desacraliza. Y esta desacralización de lo representado abre también la posibilidad del cuestionamiento de otros actos de representación, por ejemplo todo aquello que sucede en el ámbito de la política.

Si ya el *Cuaderno* de Césaire representaba un grito, como lo entiende Sergio Ugalde,¹⁸³ tal grito es consecuencia de un desgarramiento de la conciencia que se reconoce a sí misma como representante de la tragedia que es la imposibilidad de la realización del

¹⁸² Édouard Glissant, *El discurso antillano*, Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arancibia Rodríguez, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 1997 [1981] p. 396.

¹⁸³ Sergio Ugalde, *La poética del Cimarrón. Aimé Césaire y la literatura del caribe francés*, México, Fondo Editorial Tierra Adentro, 2007.

retorno a la tierra natal, si por tierra o país natal se intenta establecer alguna locación geográfica ubicada en el África subsahariana y en la conciencia ubicada en tal entorno. Lo mismo vale para la identidad; si se busca la vuelta a una identidad primigenia, esencial, previa al drama de la colonización, ese retorno es imposible. En tal sentido la identidad colonial y postcolonial es una identidad en crisis, una identidad disgregada, en ruptura consigo misma, una identidad crítica también. Por ello, el grito es incendiario y perturbador del orden colonial. En el capítulo precedente hemos hablado de la conciencia desgarrada, doliente y desgraciada de los colonizados, en los términos en que Fanon explica en *Piel negra, máscaras blancas* esta imposibilidad del retorno a una situación anterior a la colonización para aquellas subjetividades a las que en el proceso de colonización se les ha arrancado su propia identidad. Esta apariencia de arrancamiento y aniquilación esconde, sin embargo, la dispersión de esta identidad “propia” que se cree aplastada, la creación de identidades múltiples y plurales, variadas; la subyascencia de rasgos, la intersticialidad creada, el pliegue producido, la diferencia profundizada.

Patrick Chamoiseau explica que, pese a la gran importancia que tiene la creación del concepto de la *Negritud* para el reconocimiento de sí mismas por parte de las poblaciones negras y colonizadas, víctimas del racismo y la trata negrera,

la Negritud (al celebrar el mundo negro, sus valores, sus civilizaciones, sus prácticas comunitarias, al crear un África mítica opuesta al infierno del mundo occidental) cometerá un error. Al ignorar el “vientre del barco negrero”, ésta [la Negritud] va a considerar que ese Africano que habría atravesado el Atlántico al fondo de un barco negrero llegaría como había partido, es decir, como depositario de una “esencia africana”. Una esencia intangible, incorruptible, que se esparcirá intacta en América y que constituirá esta dimensión identitaria que los Negros americanos reivindican hasta el día de hoy con tanta ceguera como

fuerza.¹⁸⁴

El desdibujamiento y la supuesta aniquilación de la identidad de los esclavizados, comienza en el fondo del vientre del barco negrero. El vientre del barco negrero no es sólo la matriz de la identidad esclavizada, reconfigurada, sino la destrucción real y simbólica de las corporalidades, el exterminio de las personas lanzadas a ese precipicio, la negación de la humanidad, la creación de muertos vivientes dispuestos a seguir las órdenes de sus amos, so pena de muerte violenta y dolorosa –justo aquello que se supone que se intenta evitar a través del contrato social, en los términos que establece Hobbes en el *Leviatán*,¹⁸⁵ y el resto del llamado *contractualismo*– por mano de amos que dedican su vida a llevar la buena del nacimiento de Dios y a civilizar al mundo. ¡tan piadosos los colonialistas europeos, oran, pero no laboran!

Al pensar en el sistema colonial que se vale de la esclavitud y el racismo, debemos tener siempre presentes los procesos de desvinculación de las personas esclavizadas para evitar su resistencia y subversión. La prohibición de la utilización de sus propias lenguas, acompañada de la imposición de la lengua del colonizador como única forma de comunicación, tiene como objetivo no sólo la ruptura de la voluntad de aquellos a quienes se esclaviza y la absoluta sumisión y obediencia ante el amo, sino la imposición de una forma de ver el mundo, la dócil aceptación de un logos centrado en la civilización europea-

¹⁸⁴ Patrick Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant. Les liaisons magnétiques*, París, Éditions Philippe Rey, 2013. p. 51: “la Négritude (en célébrant le monde noir, ses valeurs, ses civilisations, ses pratiques communautaires, en créant une Afrique mythique opposée à l'enfer du monde occidental) commettra une erreur. Ignorant le « gouffre », elle va considérer que cet Africain qui aura traversé l'Atlantique au fond d'un bateau négrier arrivera comme il était parti, c'est-à-dire en dépositaire d'une « essence africaine ». Une essence intangible, incorruptible, qui se répandra intacte dans les Amériques et qui constituera cette dimension identitaire que les Noirs américains revendiquent encore aujourd'hui avec autant d'aveuglement que de force”.

¹⁸⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1651].

occidental. El logocentrismo que representa la imposición de la lengua del colonizador como único medio de comunicación, el reconocimiento de una sola realidad de sentido unívoco, avalado por una sola lengua, la codigofagia que engendra tal actitud; dota de un nuevo contenido al código impuesto, lo resignifica imponiendo una identidad que resulta de la coacción de los colonizados y los esclavizados, así como su subsunción al código y los valores, al proyecto civilizatorio del colonizador. Al mismo tiempo, margina a quienes se resisten a asumir esta nueva identidad como propia, aunque impuesta. Pero esta marginalidad dota a los marginados de una capacidad única de pensamiento desde los confines, un pensamiento crítico; es decir de pensamiento que pone en crisis al poder hegemónico de los amos y los colonizadores.

La imposibilidad de establecer principios (como valores y como comienzos) absolutos, obliga a la puesta en relación de distintos principios e identidades posibles. Esto permite pensar la insularidad como un modo específico del acontecer del ser humano, y no sólo como una condición dada por el simple hecho de estar ubicado geográficamente en una ínsula; la identificación del ser con el lugar en que se está, o del que se ha sido arrancado, ser como una isla en medio de un océano que lo conecta todo. Si bien para Glissant el vientre del barco negrero es la matriz identitaria de la esclavitud, “los océanos, que hasta entonces dividían las islas y los continentes, van a devenir el líquido amniótico de una *puesta en relación*, el vector inicial de una globalidad en devenir”.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Patrick Chamoiseau, *Op. Cit.*, p. 49: “Les océans qui jusqu'alors divisaient les îles et les continents vont devenir le liquide amniotique d'une *mise en relation*, le vecteur initial d'une globalité en devenir”.

Crisis ¿principio de constitución identitaria?

Si la colonización, y la colonialidad como su dimensión simbólica y cognitiva, tiende siempre a la imposición de una cosmovisión, contenida a su vez en la imposición de la utilización de la lengua del colonizador como única forma de comunicación oral/escrita; y esto al mismo tiempo genera la predisposición a la eliminación de cualquier otra forma posible de identidad, sin lograr de todos modos eliminar las resistencias a estos procesos; entonces acontecen una serie de trastornos de la identidad, que Fanon explora en su labor como médico psiquiatra, y que dejan al descubierto la artificialidad de las identidades nacionales. Dado que la construcción de los Estados-nación, las nacionalidades, las ciudadanías, tampoco son naturales sino *construcciones político-fantasmáticas*,¹⁸⁷ entonces las lenguas que emanan de tales construcciones políticas tampoco pueden ser naturales, ni guardar con sus hablantes una relación de propiedad, de desarrollo y evolución natural, congénita u ontológica. Por ello mismo, la identidad no puede nunca configurarse como algo “dado”, ni puede entonces ser otorgada o recibida, ni se le puede alcanzar como meta teleológica de realización de lo humano. Sin embargo, la compartición de una lengua, de una tierra, o una religión, configuran relaciones de cercanía y fraternidad entre quienes la(s) comparten; sin que, por más cercanía y fraternidad, por más afinidad y semejanza que dos o más personas compartan, se cancele la imposibilidad del establecimiento de una identidad como algo fijo e inamovible.

En *El monolingüismo del otro*,¹⁸⁸ Derrida explica que, con el desembarco de los

¹⁸⁷ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1997 [1996] p. 18.

¹⁸⁸ El libro de Derrida está inspirado en las presentaciones que realizó de manera oral en un coloquio organizado por Édouard Glissant y David Wills, entre el 23 y 25 de abril de 1992, en la Universidad del

Aliados en África del norte, en noviembre de 1942, “se asiste entonces a la formación de una especie de capital literaria de la Francia en el exilio en Argel”;¹⁸⁹ casi parece describir un paralelo de aquello que en Martinica se desarrolló como una revolución literaria con la revista *Tropiques*, en 1941, en el contexto de Aimé Césaire y su relación con Suzanne Roussi-Césaire, René Ménénil, Aristide Maugeé y Georges Gratiant, y con André Breton. Este paralelismo da pie para pensar en las cuestiones que tienen que ver con los traumas de la colonización a ambos lados del Atlántico, aunque los periodos históricos deban ser estudiados como casos distintos y con todas las diferencias que puedan marcarse en uno y otro contexto. También da pretexto para pensar, por un lado, en las afectaciones de la colonización sobre las poblaciones cuya identidad se encuentra en estado de muerte aparente por asfixia y, por otro, en la paradójica oportunidad que significa para la reconstitución de las comunidades a partir de sus resistencias anticoloniales, incluso desde la lengua colonial (como hábitat del ser) que expresa de una forma precisa y con unos valores intrínsecos particulares, pero también imagina y crea cosmovisiones como forma de explosión desde adentro, y desde el nivel de lo simbólico, de la estructura colonial.

Esta expresión desde la lengua colonial, aunque aliena, enajena y somete; aunque da motivo para la exclusión y la marginalidad, para la discriminación; también da pretexto para la creación de nuevos mundos, nuevas cosmovisiones e identidades múltiples en ese sentido. La identidad ya no estará ligada a una supuesta esencia de tipo platónico-aristotélico, que verifique la proximidad o lejanía de los seres particulares con respecto al ser ideal y verdadero; sino con la posibilidad de asunción de la diferencia, la realización de la alteridad; la crítica desde la marginalidad y los bordes, la crítica desde esos espacios

Estado de Louisiana, con sede en Baton Rouge, Estados Unidos.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

intermedios e intermediales que se crean a partir de la expresión de lo que la colonialidad impone y lo que, al intentar eliminar, sólo logra ocultar mal y de manera provisional, pero que queda atrapada en medio de la corporeidad y espiritualidad cotidiana, de manera suyacente, liminal/sub-liminal, y seguirá formando parte del ser de los colonizados. Esta intersticialidad, provocada por el contacto colonial que intenta sobreponer una forma específica del ser a otra sin lograrlo nunca por completo, abre la posibilidad de la *creolidad*¹⁹⁰ como puesta en crisis de la identidad de carácter unívoco, como forma de acontecimiento de la relación que se opone a la supuesta *universalidad* promovida por el proyecto civilizatorio de la Europa occidental moderna; contraponiéndole una diversidad de posibilidades, es decir una *diversalidad* de carácter plural, de voces variadas, y finalidades distintas que se complementan en su *relación*. “Lo universal abstracto nos desfigura”, dice Glissant.¹⁹¹

Una vez asumida la imposibilidad del retorno a una condición de carácter ante-colonial, y asumido el trauma colonial, ¿es posible la creación/asunción de una o varias identidades que se conformen desde la crisis?, ¿debe la crisis ser entendida, única y exclusivamente, como factor de desintegración? Y si la respuesta a esta última pregunta es afirmativa, ¿acaso el capitalismo-moderno-colonial no es muestra de que la crisis puede no sólo no ser factor de destrucción del sistema que le da cabida, sino posibilidad de

¹⁹⁰ Aunque varios de los autores que hemos utilizado para la realización de este trabajo han traducido el término *créol* y sus derivaciones *créolité*, *créolisation*, por *criollo*, *criollidad*, *criollización*; en el presente texto preferiremos la transliteración al español, es decir *creol*, *creolidad*, *creolización*; puesto que consideramos que *criollo* y sus derivaciones podrían llevar a un lector no especializado a confundirse con el ámbito del Caribe hispanoparlante donde *criollo* es aquella persona perteneciente a una determinada casta social, que ha nacido en los territorios hispanos de la América o la Nueva España, pero siendo hija de españoles. En el siguiente capítulo puede encontrarse una explicación más detallada de por qué la creolidad se contrapone con la noción de *mestizaje*, pero también con la de *casta* en general.

¹⁹¹ Édouard Glissant, *El discurso antillano*, Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arancibia Rodríguez, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 1997 [1981], p. 12.

reforzamiento de éste? No intentamos decir que el capitalismo no sólo no será derrotado nunca, sino que cada crisis sólo lo fortalece; lo que intentamos decir es que, dadas las condiciones que permiten afirmar que al menos hasta ahora ha sido así, podemos esperar que la crisis, las crisis consecutivas y constitutivas de la actual crisis civilizatoria, no solo no terminará pronto, sino que aún se agudizará y nos hará seguir pensando que el capitalismo agoniza. El problema es que, ¡por más que agoniza, no podemos acabar de enterrarlo! y cada vez vienen nuevos teóricos a reavivarlo, a decirnos que no hace falta enterrarlo porque ya se vuelve humanizado, verde, políticamente correcto. No por ello, sin embargo, deja de ser cada vez más agresivo con las poblaciones a las que explota y despoja, y tampoco deja de acelerar en su intento por llevar el “progreso” y la modernidad a nivel global hasta el punto del desdibujamiento de las comunidades y su control político, disfrazado de apoliticidad.

Hemos dicho más arriba que la posibilidad aparente de la reproductibilidad ilimitada vuelve también ilimitada la posibilidad de la destrucción y la guerra. Pero la guerra no sólo desune y destruye comunidades humanas, además de mercancías, por supuesto; también reconfigura y reconstituye, con todo lo doloroso y traumático que ello puede ser, colectividad humana por asociación y solidaridad. En entrevista con Alexandre Leupin, Édouard Glissant afirma que la universalidad –constituida desde la Edad Media como sistema, occidental, como pensamiento de sistema, a través del catolicismo–, aunque haya sido históricamente ciega frente a los márgenes, y al hecho de que esos márgenes puedan estar habitados; si bien triunfa como sistema, no logra preservar una sola lengua (el latín en este caso) como la lengua de lo universal. Ninguna lengua logra expresar de manera universal las experiencias de lo particular, traducir tales experiencias, por lo que lo

universal “queda obligado a constituer (con) las lenguas regionales. ¡Lo universal constituye lo diverso! ”,¹⁹² y también es constituido por la diversidad, razón por la cual no es posible hablar de lo “universal abstracto” como si fuera posible en el mundo real.

Este brevísimo pasaje nos muestra varias cosas que es importante resaltar: 1. Que incluso la universalidad, lo universal, ha sido constituida y esto quiere decir compuesta por varios elementos; contiene la síntesis de varias poblaciones o grupos humanos, de varias lenguas, de varias religiosidades, todas ellas algunas veces, tal vez la mayor parte del tiempo, en conflicto, incluso si tal conflicto no deriva en la guerra o la colonización. 2. Que tal constitución de la universalidad o lo universal, adquiere una apariencia de omniabarcante que le impide considerar sus límites y, por tanto, sus limitaciones; esta ceguera frente a los límites le impide así mismo considerar a los posibles habitantes de lo marginal. 3. Que tales posibles habitantes, a su vez, se constituyen como los principales críticos y problematizadores de lo universal y la universalidad. 4. Que lo universal, por lo tanto, no sólo está constituido por lo diverso, sino que a su vez lo constituye (aún no sabemos si a través de la marginalidad antes mencionada).

La cultura “neo-americana”,¹⁹³ a la que Glissant se autoadscribe junto con los antillanos, es, pues, una consecuencia de la colonización y no es posible considerar su preexistencia a la intervención occidental. La intervención occidental implica una clausura colonial de las civilizaciones contemporáneas al proceso de la colonización; lo que al mismo tiempo daría lugar a nuevas culturas (entendidas como campos fértiles para el cultivo, y como procesos simbólicos de representación comunitaria). Si bien la

¹⁹² Édouard Glissant, y Alexandre Leupin, *Les entretiens de Baton Rouge*, Paris, Éditions Gallimard, 2008. p. 26: “il est obligé de composer (avec) les langues régionales. L'universel compose le divers !”

¹⁹³ *Ibid.*, p. 31.

colonización clausura a aquellas civilizaciones que le son contemporáneas, negándose a reconocerlas como tales (como civilizaciones) al someterlas, por otro lado genera procesos de constitución cultural que agrupan a personas provenientes de distintas latitudes (el colonizador, el colono, el nativo autóctono, el esclavizado, el deportado de manera forzada, entre otros) y cuyas identidades anteriores han sido negadas, y supuestamente aniquiladas, o cuando menos puestas en estado de suspensión.

Todas las rupturas aquí enumeradas, más aquellas que podamos haber olvidado mencionar hasta ahora, son motivo de crisis identitarias para quienes han tenido que sufrirlas. Al mismo tiempo, pueden ser vistas como la condición de posibilidad para la reconstrucción a partir de nuevos elementos, tomando en cuenta la puesta en relación de tales elementos con aquellos preexistentes y persistentes. O bien para la aceptación de la alteridad, marcada por la diferencia que se hace evidente, incluso con respecto a uno mismo, cuando ya no se es posible volver atrás, a lo pre-colonial, y la repetición de lo anterior se vuelve imposible. Queda entonces abierta la pregunta: ¿puede(n) la(s) crisis ser principio de constitución(es) identitaria(s)?

CAPÍTULO 4: PENSAMIENTO FILOSÓFICO ANTILLANO DE LA DIFERENCIA Y DE LA ALTERIDAD

Perdí dos ciudades adorables. Y, todavía más,
algunas de mis posesiones, dos ríos, un continente.
Les echo de menos, pero no fue ningún desastre.
Elizabeth Bishop. “Un arte”¹⁹⁴

En 1939, cuando Césaire vuelve a su natal Martinica luego de haber realizado sus estudios en la Francia continental, como profesor con orden de afectación en el liceo Schoelcher, tendrá a su cargo varias generaciones de estudiantes. Entre los muchos estudiantes que deben haber pasado por sus clases, se encuentran algunos personajes importantes para la historia cultural y política de Martinica y el Caribe. El concepto de la *Negritud*, recientemente acuñado por él junto con Suzanne Roussi, las hermanas Nardal, Léopold Sédar Senghor y Léon Gontran Damas, tiene una importancia capital para entender las cuestiones sobre la confección de la identidad antillana. La diferencia y la alteridad se perfilan entonces como principios de reconocimiento de sí y de los otros, como principios que se contraponen a la idea de identidad como unicidad total; hacen entrar en crisis la noción de la identidad, definida por valores que son impuestos desde la colonialidad.

Fanon, aunque puede no haber sido estudiante de Césaire directamente, siempre se consideró como beneficiario de sus enseñanzas; y Glissant estuvo matriculado en sus cursos

¹⁹⁴ Elizabeth Bishop, “Un arte”, traducción de Jeannette L. Clariond, citado en Alice Zeniter, *El arte de perder*, Traducción de José Antonio Soriano Marco, Barcelona, Ediciones Salamandra, 2019 [2017], p. 418.

antes de partir para realizar sus estudios universitarios en París. Incluso cuando, al paso de los años, tanto Fanon como Glissant pondrán en tela de juicio el concepto clave de aquél a quien consideran su mentor, ambos reconocen el importante rol que juega como momento imprescindible de toma de conciencia y problematización respecto a la experiencia vivida propia de los caribeños y antillanos, pero también de los colonizados del resto del mundo. El concepto de la *Negritud* abre el panorama a la creación de otras nociones como la de *antillanidad*, que Suzanne Césaire –Roussi antes de su matrimonio– y René Ménéil defienden a lo largo de sus textos para la revista *Tropiques*,¹⁹⁵ y que Glissant toma como base para postular más adelante la *creolidad*.

Luego de haber sido estudiante en el liceo Schoelcher, Glissant obtiene una beca para continuar sus estudios en la Sorbona de París, donde estrecha sus vínculos de amistad con Maurice Alier.¹⁹⁶ Como alumno de la licenciatura en filosofía, Glissant llama la atención de su profesor Gastón Bachelard por las constantes referencias poéticas en sus trabajos escritos. Cuando Bachelard descubre las deficiencias de Glissant en sus clases de lógica, le propone tomar clases de regularización en matemáticas con su hija Suzanne; así surge una relación de amistad entre el alumno y la familia de su profesor. Durante sus estudios, Glissant asiste además a los cursos de Maurice Merleau-Ponty y de Vladimir Jankélévitch.

En 1956 Glissant se presenta al Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, donde tiene oportunidad de encontrarse con Césaire y Fanon. Luego de la publicación del

¹⁹⁵ Aimé Césaire; et. al., *Tropiques, 1941-1945. Collection complète*, París, Éditions Jean Michel Place, 1994 [1978].

¹⁹⁶ Maurice Alier era el sobrino de Pierre Alier, quien junto a Césaire funda el Partido Progresista Martiniqués, y de André Alier, un militante comunista que había participado como voluntario del ejército francés en la Primera Guerra mundial y que fue asesinado en 1934, luego de publicar una nota periodística en el diario *Justice*, donde revelaba vínculos de fraude fiscal y corrupción del pudiente empresario Eugène Aubéry en Martinica.

Informe secreto Jrushchov y los acontecimientos de la insurrección húngara que terminaron con la entrada de tanques rusos en Budapest, se conforma en París el Círculo Internacional de Intelectuales Revolucionarios, donde participan Kostas Axelos, Georges Bataille, André Breton, Michel Leiris y Edgar Morin, entre otros; Kostas Axelos invita a Édouard Glissant a unírseles.

En 1958, Glissant gana el premio de literatura Renadout por su primera novela *El lagarto*¹⁹⁷ (*La lézarde*).¹⁹⁸ Tras los disturbios de diciembre de 1959 en Martinica, en que un automovilista metropolitano embistió a un motociclista negro y la policía sobrerreaccionó, lo cual causó que los pobladores de los barrios obreros de *Fort de France* se enfrentaran a los cuerpos represivos; Marcel Manville convoca a Édouard Glissant, Albert Béville, Georges Gratiant y otros once signatarios, para dirigir una carta pública a Jacques Soustelle, ministro delegado a los departamentos de ultramar, en la que denuncian las condiciones de racismo y colonialidad que se viven en Martinica.¹⁹⁹ En septiembre de 1960, Glissant aparece, junto con otros 120 intelectuales, universitarios y artistas, como signatario de la *Declaración sobre el derecho a la insubordinación en Argelia*, también conocido como el *Manifiesto de los 121*.²⁰⁰

En abril de 1961 Glissant funda, junto con Albert Béville, Marcel Manville, Cosnay Marie-Joseph y otros simpatizantes antillanos, el Frente Antillano Guyanés por la Autonomía (FAGA). Como representante de la organización que se declara

¹⁹⁷ Édouard Glissant, *El lagarto*, Traducción de Christine Chazelle y Jaime del Palacio, México, Editorial Era, 1973 [1958].

¹⁹⁸ Édouard Glissant, *La lézarde*, París, Éditions du Seuil, 1958.

¹⁹⁹ François Noudelmann, *Édouard Glissant. L'identité générale*, París, Éditions Flammarion, 2018, p. 165

²⁰⁰ El *Manifiesto* puede ser leído, en francés, en su totalidad en: <https://www.cairn.info/revue-lignes0-1998-1-page-84.htm> (última consulta: 08 de marzo de 2021). Puede leerse una versión en español, en la nota publicada en: <https://rebellion.org/el-derecho-a-la-insumision/> (última consulta 08 de marzo de 2021).

independentista, parte a Cuba el 28 de abril del mismo año para estrechar vínculos con el gobierno revolucionario de la isla. En julio, De Gaulle firma un decreto que declara al FAGA como una organización armada que vulnera la seguridad del Estado; se dicta entonces la disolución de la misma, se le prohíben las manifestaciones públicas, se promueve el embargo de publicaciones de contenido secesionista y se condena a sus militantes al impedimento de abandonar la Francia continental. Tras cuatro años de residencia forzada en la Francia continental, Glissant vuelve a Martinica y funda el Instituto Martiniqués de Estudios (IME), que provee a sus estudiantes de una educación basada en el principio de un aprendizaje adaptado a las condiciones históricas y geográficas de los mismos y no al programa de la educación nacional francesa.

En 1981 Glissant se convierte en Redactor en Jefe del *Correo de la UNESCO*, puesto que ostenta hasta 1988. Ese año, Glissant es invitado como profesor distinguido a la universidad de Louisiana, en Estados Unidos. Al año siguiente, la universidad de York en Toronto, Canadá, le otorga el grado de *Doctor Honoris Causa*. El mismo reconocimiento le sería otorgado por las universidades de Santo Domingo, en República Dominicana, en 1999; por la *West Indies University*, en Trinidad, en 2003; por la universidad de Boloña, en Italia, en 2004. En 1992, Glissant organiza un coloquio en la universidad de Louisiana al que asiste Derrida, de cuya conferencia, y las discusiones con Glissant, surgirá su libro *El monolingüismo del otro*.²⁰¹

En 1993, cuando se funda el Parlamento Internacional de Escritores,²⁰² Glissant es

²⁰¹ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1997 [1996].

²⁰² La noticia sobre la creación del Parlamento Internacional de Escritores puede leerse en: https://elpais.com/diario/1993/11/04/cultura/752367603_850215.html (última consulta: 12 de marzo de

invitado a participar en el mismo y se convierte en parte de su comité ejecutivo, junto con Salman Rushdie, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Breyten Breytenbach y Toni Morrison. Toni Morrison acababa de recibir el premio Nobel de literatura y Salman Rushdie era perseguido por una fetua emitida en Irán que lo condenaba a muerte luego de la publicación de su novela *Los versos satánicos*.

Glissant pasa de la universidad de Louisiana a la universidad de la Ciudad de Nueva York en 1994; pero comienza a ir y venir entre Francia y Estados Unidos por cuestiones de salud, además de realizar algunas visitas a Martinica, donde reside parte de su familia y mantiene una estrecha relación con el instituto Martiniqués de Estudios. Glissant muere en 2011 en París, luego de una larga convalecencia que lo obliga a pasar sus últimos meses de vida entre hospitales.

El caos-mundo y el todo-mundo

Cometemos un error al pensar que aquellas personas que fueron esclavizadas, y deportadas hacia América en el proceso de colonización, habrían llegado a su destino siendo las mismas y con sus sistemas de valores, creencias e identidades intactas, como “depositarias de una esencia africana”. A las personas esclavizadas en África se les despojó de todo cuanto poseían y fueron lanzadas desnudas al fondo del abismo, engullidas en el vientre de los barcos negreros, despojadas de toda pertenencia material o inmaterial, real o simbólica; por ello, la cala debe ser considerada la matriz donde se gestan los procesos que

dan origen a la antillanidad, que dará pie a la creolización:²⁰³

[Creolización] Es la puesta en contacto acelerado y masivo de pueblos, lenguas, culturas, razas, concepciones del mundo y cosmogonías. Esta puesta en contacto se hará según las dinámicas que hacen evidente el *shock* de la deflagración, de un continuo tejido de discontinuidades. Hay que imaginar al africano que, al salir de la cala, deberá aprender a renacer, a renacer absolutamente, no de manera solitaria, reconstruyendo eslabón por eslabón los rastros memoriales de su cultura original, sino debiendo renacer en una vorágine extraordinaria. Tendrá que renacer, en primer lugar, con las otras etnias africanas encalladas en la misma gehena que él; porque se dice muy fácil África o el africano, pero se olvida la formidable diversidad de etnias, cultos, culturas e identidades que representaba y aún representa el África negra.²⁰⁴

Cuando Édouard Glissant analiza la naturaleza del poblamiento de América, para pensar el asunto de la identidad americana, y caribeña, nota que no es posible hablar de una identidad única para América y el Caribe; ni para el resto del mundo. Las identidades nacionales son imposibles, incluso cuando cada identidad se considere a sí misma como proveniente de una matriz genealógica divina y evidente, justo porque ninguna de ellas es capaz de verse a sí misma como heredera de una serie de procesos que tienen lugar en un

²⁰³ Aunque para la realización de este trabajo utilizo la traducción al español del libro de Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996]; y en dicha traducción Luis Cayo traduce *créolisation* por *criollización*, salvo en las citas directas a la misma, preferimos utilizar la transliteración al español *creolización* porque nos parece que *criollización* se aleja del sentido original, introduciendo una posible confusión por su cercanía con la palabra *criollo(a)* establecida en el español para designar a quienes pertenecieron a una determinada casta en la Nueva España, constituida por aquellos que, siendo hijos de españoles, nacieron en el territorio americano. La *creolización* a la que se refiere Glissant está definida en la cita que viene adelante y hace referencia a la entrada en relación de distintos grupos humanos, así como de sus culturas y lenguas.

²⁰⁴ Patrick Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant. Les liaisons magnétiques*, París, Éditions Philippe Rey, 2013, p. 18: “C’est la mise en contact accélérée et massive de peuples, de langues, de cultures, de races, de conceptions du monde et de cosmogonies. Cette mise en contact se fera selon des dynamiques qui relèvent du choc et de la déflagration, un continu tissé de discontinuités. Il faut imaginer cet Africain qui, au sortir de la cale, devra apprendre à renaître absolument, non pas de manière solitaire, reconstruisant maille après maille les traces mémorielle de sa culture originelle, mais devant renaître dans un maelström extraordinaire. Il devra d’abord renaître avec les autres ethnies africaines échouées dans la même géhenne qui lui ; car on dit très facilement l’Afrique ou l’Africain, mais on oublie la formidable diversité ethnique, culturelle, culturelle et identitaire que représentait et que représente encore l’Afrique noire”.

tiempo histórico mucho más largo que su propia existencia. Para Glissant:

Los contactos culturales no son cosa de ahora, pero abarcaban periodos tan dilatados que pasaban inadvertidos para la conciencia. Un galo-romano del siglo VIII –los había todavía– carecía de cualquier conciencia de ser una “combinación” de la Galia y de Roma; creía ser un ciudadano romano por los siglos de los siglos.²⁰⁵

El hecho de que los contactos culturales no hayan sido percibidos de tal modo, como determinantes para la configuración de las identidades en sentido social, territorial, lingüístico y cultural, por la dilatación de los tiempos en que éstos ocurrían, es decisivo para que el caos-mundo sea posible. Glissant describe al caos-mundo como “la colisión, la intersección, las refracciones, las atracciones, las connivencias, las oposiciones, los conflictos entre las culturas de los distintos pueblos de la totalidad-mundo contemporánea”.²⁰⁶ Se presenta aquí otra de las nociones relevantes para la comprensión del pensamiento de Glissant; el todo-mundo, o totalidad-mundo, que si bien tienen una estrecha relación con el caos-mundo, no designa lo mismo.

Aun cuando ambas definiciones se superponen, debemos recordar que la utilidad de las nociones y conceptos está dada por lo adecuado de su aplicación en la descripción de una forma específica del acontecer en el espacio y en el tiempo.²⁰⁷ Mientras que el todo-mundo hace referencia a la posibilidad de totalización de lo existente, incluso cuando la totalidad se le escurre entre los dedos; el caos-mundo apunta hacia el por qué la totalidad es escurridiza. “Llamo Todo-mundo a nuestro universo tal y como cambia y perdura por los

²⁰⁵ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], p. 29.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 82.

²⁰⁷ Esta idea tiene que ver con la problematización respecto de la geo-filosofía como la hemos descrito en el primer capítulo de este trabajo.

intercambios; y al tiempo, a la ‘visión’ que de él tenemos. La totalidad-mundo en su diversidad física y las representaciones que nos inspira”.²⁰⁸ “El todo-mundo es una desmesura”.²⁰⁹

Para el caso de la(s) identidad(es) europea(s) occidentalizada(s),²¹⁰ lo que implica que en algún momento de su historia Europa comenzó a identificarse a sí misma como Occidente por contraposición con el lejano Oriente,²¹¹ la unificación de las múltiples identidades posibles se desarrolló a partir de un proceso de colonización interna; en el cual se desconoce a todo aquello que no se asimile como propio, unificado. En el caso de la colonización de América, iniciada por España como potencia colonial del momento pero continuada por el resto de las potencias europeas, la matriz identitaria se juega en un primer momento en la miscegenación o mestizaje biogenético de europeos e indios²¹² o naturales.²¹³ Una vez establecido el sistema de la plantación, y luego de las discusiones que llevarían a Fray Bartolomé de las Casas a la defensa de los indios, y tendría como

²⁰⁸ Édouard Glissant, *Tratado del Todo-mundo*, Traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006 [1997], p. 165.

²⁰⁹ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], p. 91.

²¹⁰ Se presenta aquí el debate sobre la posibilidad o no de la existencia de una única identidad (europea-occidental) –contra la posibilidad de existencia de identidades múltiples y plurales– cuyos contornos puedan ser definidos en concordancia con los territorios geográficos, cuando Europa misma ha sufrido un proceso de colonización interna y, para conformarse como entidad unitaria, fue necesaria la subsunción de distintos grupos humanos a un ideal de “civilización”. Más adelante, en este capítulo, intentamos mostrar que, en el proceso de identificación de un territorio con un determinado grupo humano, una lengua, una religión y un sólo modo posible del acontecer, se contradice con las expectativas de crecimiento ilimitado de tal grupo que estaría destinado a la dominación y ocupación del mundo entero como don de la(s) deidad(es) a su creación. Queda por indagar si ello es marca de imposibilidad de construcciones identitarias y si, en consecuencia, la identidad es un ente imposible.

²¹¹ Edward Said, *Orientalismo*, Traducción de María Luisa Fuentes, México, Random House Mondadori Editorial, 2009 [1997].

²¹² Para respetar la denominación que los españoles daban a los naturales de las tierras a las que habían llegado, y confundían con las Indias orientales.

²¹³ Debemos notar esta distinción de sí mismos respecto de los *naturales* como una diferenciación entre *naturaleza* y *cultura*.

consecuencia la introducción de la mano de obra esclavizada en el continente,²¹⁴ este proceso de mestizaje se complejiza.

Si se cartografía el trayecto de los esclavizados en eso que Eric Williams llamó *comercio triangular*,²¹⁵ podrá notarse que, incluso si hay una gran movilidad de personas esclavizadas entre África, Europa y América; el Caribe juega siempre un papel preponderante en dicho proceso, no sólo como punto intermedio, o puerta de entrada al continente americano, o Mediterráneo americano; sino como punto geográfico estratégico para el desarrollo del sistema de la plantación, entendido como un conjunto de condiciones que configuran relaciones sociales y económicas en el Caribe, y como condición de posibilidad de su auge económico y desgaste ecológico. El sistema de la plantación contiene en sí, como condición de posibilidad propia, esta gran movilidad permitida por el desarrollo tecnológico de los barcos y la navegación a gran escala. Con la movilidad incrementada, crecen también las posibilidades de miscegenación biogenética; la movilidad proveída por el desarrollo tecnológico de los barcos, para el surtimiento de mano de obra en las plantaciones, tiene un papel importante en las posibilidades de puesta en relación de distintos elementos genéticos. “La auténtica Génesis de los pueblos caribeños es el barco

²¹⁴ Véase: Bartolomé De las Casas, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 [1527-1547]. También se pueden consultar los documentos referentes a la llamada *Controversia de Valladolid*, donde entre 1550 y 1552 se enfrentaron dos puntos de vista antagónicos sobre la calidad de los indios americanos y su tratamiento; los dos puntos de vista están representados por Bartolomé de las Casas como defensor de los indios y por Juan Ginés de Sepúlveda como defensor del derecho del dominio de los españoles sobre los indios, a quienes consideraba como inferiores. Recordemos que los primeros esclavizados en América fueron los “indios” o “naturales”, a través del sistema de encomiendas que tanta repulsión causó a Bartolomé de las Casas. En las discusiones respecto a si los “naturales” debían ser considerados o no como *seres humanos* se ponía en juego la posibilidad de liberarlos de aquellos trabajos en que eran utilizados como animales de carga, además del deber de evangelizarlos. Una vez aceptada su humanidad, el trabajo pesado propio de bestias y esclavizados tendría que ser realizado por otros a quienes se les desconozca la cualidad humana.

²¹⁵ Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Traducción de Martín Gerber, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011 [1944].

negrero y el antro de la plantación”,²¹⁶ afirma Glissant.

Siguiendo los postulados de Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil Batalla y Rex Nettleford, Glissant señala la pertinencia de establecer, para su estudio antropológico, la división de América en tres partes a las que denomina *Mesoamérica*, *Euroamérica* y *Neoamérica*. Tal división supera las fronteras nacionales actuales y es objeto de contradicciones y contraejemplos posibles siempre, pero sirve para identificar procesos históricos, sociales, y de construcción de identidades a partir de la forma específica en que sus poblaciones se confeccionan. En el caso específico del Caribe, predomina un poblamiento que se establece a partir de la trata de personas esclavizadas, negras, deportadas desde África y desposeídas de toda propiedad real o simbólica.

La desposesión incluso de la posibilidad de comunicación entre personas esclavizadas, su despersonalización y su deshumanización, es tan grave que hace que la llegada a tierras caribeñas parezca un renacer en el mundo; casi debe de haberse agradecido el desembarco en tierra firme, en lugar de la muerte por deglución entre las viscosas y oscuras sustancias del vientre del barco negrero, o en la evacuación de cuerpos en medio del océano Atlántico. Pero no sólo las personas esclavizadas han sido desposeídas y devastadas en su humanidad, en su ser personas con identidades establecidas. En el proceso de colonización de América y el Caribe, tanto amos como esclavos tuvieron que recrear lo humano a partir de la creación de nuevos discursos, de una o varias nuevas identidades, de nuevas culturas hechas a partir de la entrada en contacto con aquellos que no habrían podido siquiera imaginar que existiesen antes de este complejo proceso que convirtió a

²¹⁶ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], p. 37.

unos en amos y a otros en esclavizados; este proceso sugiere la problematización de qué se entiende como “lo humano” y qué queda fuera de sus confines, pero implica también el reconocimiento de sí como un modo posible de ser frente a otros entes de los que se difiere.

Hablar de amos y esclavos en el proceso de colonización de América significa también hablar de varios niveles de señorío y servidumbre. Aquellos que, una vez llegados a América, fungen como amos en el “nuevo mundo” pueden provenir de un estrato social identificado más bien con la servidumbre al otro lado del Atlántico, en una Europa en construcción a través de un proceso de colonización interna y desarrollo industrial, que a su vez ha sido posible por la ocupación de la geografía americana. De manera contraria, los esclavizados en África y deportados para el trabajo en América pueden provenir de grupos sociales, clases o castas, dirigentes en sus lugares de origen. La humanidad de unos y otros es puesta en duda, y en algunos casos reconstituida, de múltiples formas. Los primeros se enseñorean como legítimos concesionarios de las potencias europeas; y esta concesión de legitimidad para la ocupación de las tierras y su explotación, así como la asignación de materiales para la realización de tal fin (incluidas las personas esclavizadas a quienes se considera como “bienes muebles”), les autoriza a concebirse a sí mismos como depositarios de la transmisión de un don que se identifica con un proyecto civilizatorio que realiza lo humano.²¹⁷ Los esclavizados, en cambio, ven puesta en duda y negada su humanidad; y en esto se ven igualados con otros esclavizados, independientemente del lugar de procedencia, la lengua que hablen, su anterior estatus social. A lo largo del proceso de ocupación del espacio geográfico del “nuevo mundo”, su puesta en contacto les permitirá idear y poner en

²¹⁷ Unas páginas más adelante en este trabajo se explica, de manera más detallada, cómo es que (para el caso de las identidades-raíz) se da una identificación de un proyecto civilizatorio con un territorio en expansión, una lengua, una religión...

práctica estrategias para su liberación conjunta del estado de servidumbre; pero éste es un asunto que será analizado más adelante, de modo que por ahora sólo lo anotamos.

Lugar y territorio

El “descubrimiento” de nuevas tierras y la constitución de éstas en territorios pertenecientes a España primero, y al resto de las potencias europeas después, tiene que ver con la invención del estatuto de *territorios* (pertenecientes a...) para tales tierras. Las tierras del Caribe y la América continental fueron inventadas en más de un sentido; en tanto “nuevas” tierras a ocupar –como si previamente estuviesen vacías–, en tanto continente²¹⁸ y en tanto *territorios* pertenecientes legalmente a quienes habían sido los autores intelectuales y materiales de su “descubrimiento”. La posesión de un espacio se entiende como justificada por una narración épica que presenta a los poseedores como herederos de una genealogía que se remonta hasta la creación del mundo; por cuanto toda explicación del mundo pone al centro de la creación de éste al *hombre*, a quien la(s) divinidad(es) ha(n) designado como heredero de su creación, legitimando la existencia del heredero y su comunidad en un lugar determinado, quienes, en consecuencia, fundan un territorio y lo entienden como suyo por derecho divino y con pretensiones de ser expandido hacia la totalidad unificada, no sólo del planeta tierra, sino del universo entero. Tal narración épica conforma el mito fundacional de toda comunidad humana.

En tanto que el planeta es finito, el encuentro con otras comunidades humanas en el espacio es inevitable a lo largo del tiempo de existencia de vida humana en el mismo; por

²¹⁸ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1958].

ello, este mito fundacional también es el primer motor de toda guerra que opone a una comunidad que se entiende a sí misma como la única verdadera, o poseedora de la verdad, frente a otra que también se asume como la única posible verdadera. Para comprender este fenómeno, debemos recordar la noción de geo-historia como aparece en los trabajos de Braudel.²¹⁹ No es posible que el encuentro y los contactos culturales no acontezcan en un mundo que tiene límites definidos por su finitud.

La identidad se construye como vínculos de cercanía / lejanía, pertenencia / no pertenencia, propiedad / no propiedad, participación / no participación, semejanza / diferencia; como vínculos de exclusividad / exclusión con respecto a una comunidad. La consideración de que para cada comunidad humana que se encuentra en tal enfrentamiento su propia cultura, su(s) propio(s) dios(es), su propia lengua pueden tener justificadamente pretensiones de validez para todo ser humano, de que la humanidad es validada por la aceptación de tales valores, confecciona las pretensiones de universalidad que el colonialismo eurocéntrico pondrá en marcha en América. Sin embargo no entraremos más a detalle aquí en esta cuestión, que ya ha sido abordada en el segundo y tercer capítulo de este trabajo, por ahora solo nos interesa que el lector recuerde esta relación para poder pasar a la distinción entre lugar y territorio que Glissant se encarga de señalar en algunos de sus textos.

Dotada de narraciones –como el Antiguo Testamento, la *Iliada* y la *Odisea*, el *Cantar de Roldan*, los *Nibelungos*, el *Kalevala*, los libros sagrados hindúes, las sagas islandesas, el *Popol-Vuh* y el *Chilam Balam*, entre otras– que dan cuenta del mito fundacional de cada

²¹⁹ Esta noción aparece comentada en el primer capítulo de este trabajo, en el apartado que lleva por título “Caribe, el Mediterráneo americano”.

comunidad humana y su establecimiento en un determinado sitio, “la certidumbre de la comunidad elegida radicada en una tierra elegida que adquiere así la condición de territorio”,²²⁰ una comunidad se apropia del territorio que ocupa como legítima heredera del mismo. Todo territorio se erige como *centro* legitimado por el otorgamiento de la divinidad a la comunidad que lo posee, y como legitimador para la misma comunidad y su identidad concreta como perteneciente al mismo territorio; como pertenecientes a y propietarias de la tierra. Esta pertenencia a una comunidad y la propiedad de la tierra conforman entonces una identidad que se contrapone con todo aquello que quede por fuera de su demarcación, y se ve amenazada por cualquier otro que no pertenezca a la comunidad. Es, por tanto, opuesta y hostil a lo diferente a sí misma, expresión de un celo que se dispone a agredir todo aquello que no se le asimile; justificación, por consiguiente, de la expansión.

Teniendo como base esta mitología de su existencia en el territorio, toda lengua reconoce a sus hablantes como *los hombres o los seres humanos*, y considera al resto de los seres como no-humanos, como bárbaros, extranjeros, como creaciones menos perfectas, como errores o distorsiones. “Es gracias a las certezas inscritas en sus territorios que los pueblos de Occidente justificarán su expansión hegemónica: el colonialismo, el imperialismo y las dominaciones actuales”.²²¹ Pero la expansión, es decir la ocupación y posesión concreta del territorio, cada vez más amplio, no estaría completa sin la asimilación o eliminación –la asimilación constata, de hecho, otra forma de eliminación de lo diferente– de sus ocupantes; para lo cual desencadena una nueva idea, un nuevo principio rector de las

²²⁰ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996], p. 39.

²²¹ Patrick Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant. Les liaisons magnétiques*, París, Éditions Philippe Rey, 2013, p. 68: “C’est grâce aux certitudes inscrites dans leurs Territoires que les peuples d’Occident vont justifier leur expansion hégémonique : le colonialisme, l’impérialisme et les dominations actuelles”.

relaciones humanas, como base de su pensamiento asimilacionista:

Aquella de la *transparencia* [...] *Para que yo te comprenda*, dirá el occidental, *Tengo que ser capaz de leer en ti, y para leer en ti, te voy a integrar a lo que yo soy, es decir, te voy a deconstruir, borrararte, asimilarte, y reconstruirte según mis propios principios; para ese momento tu estarás clarificado y yo podré leer en ti; podré entonces admitir tu existencia...* Y es así como la mayor parte de los colonialistas no sólo eliminarán a aquellos que se le resistan, sino que expandirá e impondrá su lengua, su cultura, su estética, sus valores, sus métodos, y comenzará la uniformización del mundo tan virulento en la actual mundialización.²²²

El lugar, por el contrario, no es referencia exacta a un sitio específico en el planeta o en la tierra, en el territorio. El lugar se refiere a la posibilidad del error –desde el punto de vista de la comunidad que ocupa un territorio concreto– en el pensamiento y la conceptualización sobre el territorio y su comunidad, que puede darse al interior o al exterior de la comunidad misma; por la posibilidad imaginativa de llevar a cabo la negación de la identidad establecida; por la posibilidad que todo miembro de la comunidad, al estar dotado de libre albedrío, tiene de imaginar otras formas posibles de la comunidad y sus relaciones internas y para con el territorio; por la posibilidad de inventar otros mundos posibles y predecir futuros alternos y diversos; la puesta en duda de la tradición histórica y su relato como posibilidad.

²²² *Ibidem*: “Celle de la *transparence* [...] *Pour que te comprenne*, dira l’Occidental, *il faut que je puisse lire en toi, et pour lire en toi, je vais t’intégrer à ce que je suis, c’est à dire : je vais te déconstruire, t’effacer, t’assimiler, et te reconstruire selon mes propres principes ; à ce moment là tu seras clarifié et je pourrais lire en toi ; je pourrai alors admettre ton existence...* Et c’est ainsi que la plupart des colonialistes vont non seulement éliminer ceux qui leur résistent, mais qu’ils vont répandre et imposer leur langue, leur culture, leur esthétique, leurs valeurs, leurs méthodes, et commencer l’uniformisation du monde tellement virulent dans l’actuelle mondialisation”. Aunque en general se traduce *mondialisation* por *globalización* en el sentido económico-político del término, en este caso he decidido mantener *mundialización*, porque el autor hace una distinción entre ambos conceptos; en este caso específico se refiere a la posibilidad de la expansión territorial de Occidente a escala planetaria, que se abre con la colonización de América.

“Cambiar el mundo es justamente eso, otorgar al mundo un futuro o lo que es lo mismo, predecir”.²²³ El lugar tiene relación con la posibilidad de subversión al interior de una comunidad –debemos recordar que en la raíz etimológica de comunidad está lo común, lo que une y hace humanos, hermanados o iguales, a quienes comulgan, coinciden en ideas y pensamientos, la Historia, el territorio, la palabra, la genealogía–; y con la posibilidad de contaminación o equívoco venido desde el exterior, de lo lejano, de lo que no es propio, de lo que no participa, de lo diferente y, por lo tanto, de lo excluido, de aquello que está más allá de los márgenes de la comunidad, de lo marginal en ese sentido. “El lugar no consiste en un territorio; puede ser objeto de división y ser concebido y experimentado en clave de pensamiento errático, al tiempo que es preservado contra cualquier desnaturalización”.²²⁴

El lugar, en el pensamiento glissantiano, es la zona de articulación de la relación con lo diferente, lo factible, la zona de influencia que aparece en los márgenes, el pliegue donde se deslizan otros mundos posibles; el sitio donde la oportunidad asedia. El lugar exige la imaginación, el deseo, la capacidad generativa de lo alterno, lo imprevisible; donde la vulnerabilidad se hace evidente. Lugar es, pues, el emplazamiento desde donde se pone en estado de sitio a la tradición y se enuncia la posibilidad, la potencia; *locus* de enunciación, entonces, descentramiento, excentricidad; allí donde la centralidad de la comunidad y el territorio pierden legitimidad.

No vivimos en el aire, en las nubes que envuelven la tierra, sino en un lugar. Hay que partir de un lugar e imaginar la totalidad-mundo. Ese lugar, insoslayable, no de consistir en un territorio desde el que mirar al vecino por encima de una frontera cerrada a cal y canto y con el sordo deseo de llegar hasta él para imponerle nuestras propias ideas y pulsiones. Se trata de un cambio en el

²²³ Édouard Glissant, *Op. Cit.*, p. 102.

²²⁴ *Ibid*, p. 105.

imaginario de las humanidades que hemos de llevar a término.²²⁵

Si el territorio exige la existencia de una genealogía que hunda sus raíces tan profundo como sea posible, hasta el límite de la imposibilidad del rastreo, hacia el centro de la tierra, o tendiente hacia la divinidad y su(s) don(es) para la humanidad; en contrapartida el lugar es el desarraigo, la rizomatización, la posibilidad de establecer el emplazamiento de enunciación –el *locus enuntiationis*– para la creación de redes relacionales. “La palabra es el lugar, y la poesía todo junto ‘ruta de exilio y de alianza’”.²²⁶

Las Antillas son para Glissant el lugar donde la totalidad-mundo se hace posible y se configura. No se trata únicamente del sitio que antecede y da entrada al continente americano, del sitio al que fueron deportadas las personas esclavizadas a quienes luego – cuando intentamos establecer una genealogía propia aunque imposible– reconoceríamos como ancestros, y el sitio donde debieron vivir su paso por la tierra como una no-historia compartida con aquellos otros a quienes inicialmente no se consideraban vinculados más que por la tragedia de haber sido esclavizados. Se trata del lugar desde el cual se produce la entrada en relación, la Relación como idea nodal. Tal entrada en relación intenta enlazar de maneras múltiples a las comunidades en proceso de creación extendida hacia el horizonte, no ordenar el caos-mundo que la colonización pone en marcha; profundizar el caos-mundo en ese sentido, y ampliarlo al terreno del todo-mundo.

“Nuestro lugar son las Antillas”,²²⁷ dice Glissant, para posicionarse desde un lugar de enunciación. Poco importa que a lo largo de los años el autor se decante por una errancia

²²⁵ *Ibid*, p. 133.

²²⁶ Édouard Glissant, *L'intention poétique. Poétique II*, París, Éditions Gallimard, 1997 [1969], p. 112: “La parole est le lieu, et la poésie tout ensemble ‘route d’exil et d’alliance’”.

²²⁷ Édouard Glissant, *El discurso Antillano*. Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arancibia Rodríguez, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 1997 [1981], p. 237.

elegida, las Antillas seguirán siendo la marca de la insularidad presente en su forma de pensar el mundo, sinónimo de apertura irrestricta que evade el encarcelamiento del eurocentrismo a través de la imaginación. “La insularidad constituye una cárcel sólo para quienes están amarrados al continente europeo. El imaginario de las Antillas nos libera del ahogo”.²²⁸

El Caribe, las Antillas, son el lugar desde el que Glissant y sus dos coterráneos tratados en este trabajo enuncian sus reflexiones;²²⁹ no porque geográficamente sus vidas se ubiquen como enraizadas en un territorio, sino porque el punto de vista desde el que uno se coloca, el lugar desde el que se enuncia, es ineludible, como ineludibles son las condiciones materiales e históricas en que aparecemos en el mundo. El lugar a que da paso el descubrimiento de estas islas intermedias entre Europa y América, y el ritmo que ellas imponen a la configuración posterior del tiempo histórico, tiene una particular importancia en la composición de la totalidad-mundo, porque, además de ser la condición que evidencia la puesta en marcha del caos-mundo, es el sitio de la entrada en relación de todos los elementos constitutivos del caos-mundo.

El lugar funciona entonces como un sitio de cuestionamientos y de proposiciones más o menos concordantes, más o menos emparentadas, que constituyen la materia de una experiencia y forman la trama de su eventual relato; lo que significa, en primer lugar, que el pensamiento más vivo, el más agudo, no se despliega jamás a partir del no-lugar del mundo de las ideas. Eso es

²²⁸ *Ibidem.*

²²⁹ Puede discutirse si Fanon elige otro lugar de enunciación, por su cercanía con los movimientos de liberación africanos y su militancia política en el FLN argelino, pero debemos considerar que el Caribe se mantiene siempre presente en su pensamiento; así como las relaciones de cercanía con el pensamiento de la negritud de Césaire, del cual él mismo se considera beneficiario para el desarrollo de sus reflexiones en psiquiatría. También debemos considerar cómo es que comprende la situación del colonialismo francés en África a partir de su propia experiencia del colonialismo francés en el Caribe. Más adelante, veremos que aunque Glissant también se decanta por una errancia elegida, por una poética de la relación, el Caribe y la insularidad siguen siendo marca de identificación de su pensamiento.

lo *ineludible* del lugar, que está irremediamente situado en (al menos) un espacio-tiempo determinado, porque no decimos cualquier cosa “de”, sino mediante la atención a ese “a partir de qué” decimos.²³⁰

Resumiendo, una comunidad se asienta en un determinado sitio y lo denomina su *territorio* con base en una serie de narraciones épicas que le permiten justificar su surgimiento y existencia en ese preciso sitio, a partir de una lengua que además le otorga a sus propios hablantes el apelativo de *hombres* o *humanidad*, cuya propiedad por otra parte se entiende como un don divino; con lo cual dicha comunidad se ve a sí misma como justificada en su genealogía que se remonta hacia la divinidad, y se justifica además su expansión territorial. Dicha comunidad eventualmente tendrá la necesidad de continuar el relato épico de su expansión territorial, en el encuentro frente a otras posibles comunidades a las que considera como no humanas, no justificadas por una genealogía que se remonte a la divinidad, o paganas, bárbaras por hablar una lengua que le es incomprendible, erráticas (en el sentido del error y de la errancia) y heréticas, como extranjeras y por lo tanto como alejadas de la verdad, de la belleza y de la bondad con que ésta ha sido bendecida. Tal comunidad comenzará entonces un relato que compone la Historia (con H mayúscula), que tiene pretensiones de universalidad en el sentido de que la divinidad –el dios o los dioses– ha dado a la humanidad la tierra entera para ocuparla según los propios preceptos de dicha comunidad atávica. La lengua, el territorio, la comunidad, la religión, conforman un todo que justifica y legitima la verdad y la justicia de sus actos.

²³⁰ Alain Ménil, *Les voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Lille, De l'incidence Éditeur, 2011, p. 43: “ Le lieu fonctionne donc comme un site de questionnement et de propositions plus ou moins accordées, plus ou moins apparentées, qui constituent la matière d'une expérience et forment la trame de son éventuel récit : il signifie d'abord que la pensée la plus vive, la plus aiguë ne se déploie jamais depuis le non-lieu du Ciel des Idées. Tel est *l'incontournable* du lieu, qu'il est irrémédiablement situé dans (au moins) un espace-temps déterminé, parce que nous ne disons quelque chose 'de', que moyennant l'attention à ce 'à partir de quoi' on le dit”.

Los problemas de una comunidad como se la ha descrito antes, una comunidad atávica en pleno sentido, comienzan con el hecho de que la tierra y sus recursos son finitos y limitados; continúan con el hecho de que la humanidad se desarrolló (como especie) en otras partes del planeta, donde eventualmente tendrán que darse los encuentros, y por lo tanto los conflictos; siguen con el hecho de que cada comunidad humana se considera a sí misma como la comunidad que legítimamente ha de imponer sus preceptos, su lengua, su cultura, su religión y expandirse; y terminan con el hecho de que, incluso al interior de las mismas, el desacuerdo y la puesta en duda de dichos preceptos siempre es posible, ya sea por la subversión al interior, o por contaminación venida del exterior.

Estas convergencias posibles, que se dan siempre en las regiones limítrofes de la experiencia, ya sea del territorio concreto o de la conciencia y la subjetividad, generan desfases en la forma en que el espacio y el tiempo son concebidos por la humanidad. Entonces se generan dinámicas de centro y periferia, de cercanía y lejanía; pero también se generan, como consecuencia, zonas de influencias mutuas, intersticialidades, espacios intermedios o limítrofes donde todo puede ser puesto en duda y dar pie a nuevas concepciones; donde la imaginación adquiere un peso importante y la creatividad se convierte en la condición de posibilidad de invención de nuevos mundos posibles, de utopías²³¹ (todavía) no realizadas, aunque con base en el rastro de posibles pasados perdidos u olvidados que (en condiciones de colonialidad) se perciben como idílicos. El surgimiento de nuevos sitios, que se erigen en lugares desde donde construir nuevas realidades, crea rupturas en la continuidad lineal del tiempo concebido como un solo tiempo histórico que da cuenta del devenir de una comunidad específica.

²³¹ Según su etimología, el lugar que no existe. En concordancia con Tomás Moro, que propone el nombre para evocar un lugar imaginario e idealmente perfecto.

Tiempo e Historia

Con la colonización de América se crean las condiciones necesarias para el acontecimiento del caos-mundo y el reconocimiento del todo-mundo como el espacio físico al que tenderá la expansión territorial europea. Europa se configura entonces como Occidente, a partir de una serie de procesos de colonización interna;²³² como una entidad que, sin dejar de tener inscrita una serie de contradicciones internas que no terminan de resolverse hasta el día de hoy, se considera una comunidad –comunidad de naciones inicialmente, y de Estados-nación posteriormente, que desarrollarán un proceso histórico hasta la conformación de la Unión Europea, y todos los conflictos que actualmente presenta en su interior– con pretensiones expansionistas universalizables; como un proyecto civilizatorio frente a un mundo que hasta entonces le era desconocido como totalidad, pero al que se propone asimilar y sumar a su territorio. Europa se construye como Occidente frente a un Oriente que le queda lejano y al que se considera justificada a integrar o dominar durante su expansión, en sus pretensiones de universalidad, en un futuro no muy lejano.

Este proceso de expansión continuada desarrolla lo que Wallerstein, poniendo especial énfasis en el proceso económico, denomina sistema-mundo²³³ en su libro *The modern world-system*,²³⁴ de 1974. Por otro lado, Eric Williams muestra cómo, para que ese

²³² Hemos desarrollado de manera un poco más amplia esta discusión en el tercer capítulo de este trabajo, en el apartado que lleva por título “Guerra(s) y colonialismo”.

²³³ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Traducción de Carlos Manuel Schroeder, México, Siglo XXI Editores, 2006.

²³⁴ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Traducción de Pilar López Manez, México, Siglo XXI Editores, 2011 [1974].

proceso fuera posible, el comercio triangular²³⁵ juega un papel fundamental, y cómo no es porque el racismo haya existido anteriormente que la trata esclavista se hace posible, sino que la trata es lo que profundiza el racismo en el proceso de la colonización de América. Aimé Césaire señala a lo largo de sus textos y discursos que el proceso de colonización está cargado de una serie de presupuestos racistas, que apuntan a la descalificación del negro y su deshumanización frente al blanco, y propone la búsqueda del retorno como posible solución. Frantz Fanon desmenuza la cuestión del racismo para adentrarse en el asunto de la conciencia, tanto del colonizador como del colonizado, a partir de una reformulación de la teoría hegeliana de la dominación desde la dialéctica del amo y el esclavo.

Para Glissant, en diálogo con Césaire, la cuestión no es el retorno sino la partida del país natal; hacer de la errancia y del exilio el emblema de la experiencia que permite cambiar el enfoque, la toma de conciencia respecto a la forma de la experiencia, la conciencia de la experiencia. Además recuerda que los negros no fueron los primeros esclavizados en el Caribe y en el continente Americano, sino los nativos que se encontraban en el territorio antes de la llegada de los españoles. Glissant no propone un descentramiento del punto de vista, puesto que el descentramiento necesariamente hace referencia a la relación de centro-periferia sin lograr quitar de su centralidad a aquello que se encuentra en el centro (la metrópoli, Europa, Occidente); sino el ejercicio de la excentricidad contra lo universal planteado como proyecto del Occidente.

Siguiendo a Fanon, quien se interesa en confrontar el monólogo sordo y narcisista que se emite desde el enfoque del colonizador que ve como “natural” la norma colonial –

²³⁵ Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, Traducción de Martín Gerber, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011 [1944].

productora de una serie de desequilibrios mentales tanto en los colonizados como en los colonizadores–, Glissant nota que la sociedad colonial es una sociedad mórbida y patológica. Vale la pena recordar la estrecha relación que une a Glissant con Deleuze y Guattari, quienes consideran a Fanon como el primer esquizoanalista de la historia.²³⁶

Para Glissant, sin embargo, el asunto no se queda en el análisis del punto de vista desde el cual se emite el discurso colonial, el del colonizador, que habla desde un racismo que se muestra como la cara sucia del desarrollo de una modernidad capitalista ilustrada, y cómo ese punto de vista se introyecta en los colonizados. Glissant además echa mano de algunos postulados de la física para hacer un análisis de los distintos marcos de referencia que se generan con la expansión de los territorios; para entender cómo estas dinámicas de centro-periferia, más la ampliación física de los territorios, genera discordancias en la percepción de los procesos sociales e históricos y profundiza aún más las posibilidades de quiebres en los procesos identitarios y de construcción de imaginarios simbólicos, por la dilatación del tiempo que se produce en razón de la localización física de las comunidades.

La teoría de la relatividad especial y general²³⁷ de Albert Einstein, y el principio de incertidumbre²³⁸ establecido por Werner Heisenberg, reciben especial atención en los textos

²³⁶ Gilles Deleuze, y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducción de Francisco Monge, Barcelona, Paidós Editorial, 2017 [1972], p. 102. En su biografía de Glissant, François Noudelmann, *Édouard Glissant. L'identité générale*, París, Éditions Flammarion, 2018. pp. 251-269, menciona que, entre los años de 1980 y 1988, Glissant mantuvo una relación tan estrecha con Guattari que incluso compartieron vivienda durante algún tiempo y que, durante ese tiempo de cohabitación, surgió la posibilidad de la realización de un libro conjunto, aunque éste nunca se realizó.

²³⁷ Albert Einstein, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Traducción de Miguel Paredes Larrucea, México, Alianza Editorial, 1997 [1905-1915].

²³⁸ Principio de física cuántica, postulado por Werner Heisenberg en 1927, que establece *a grosso modo* que no podemos determinar simultáneamente la posición y velocidad exactas de un determinado objeto; dicho de otra manera, establece que la mirada del observador también juega un papel importante a la hora de analizar la realidad, razón por la cual es imposible hablar de la realidad sin que tal expresión contenga los efectos de la mirada y presencia del observador. Véase: Werner Heisenberg, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Traducción de Gabriel Ferraté, Barcelona, Editorial Planeta De Agostini, 1993 [1955].

de Glissant donde intenta explicar los quiebres y cismas producidos en la Historia.²³⁹ Entender la relatividad y el principio de incertidumbre, para su aplicación en temas de ciencias sociales y humanidades, nos permite comprender que el marco de referencia de los acontecimientos es importante, que el punto de vista desde el que se observan los fenómenos es, en buena medida, la clave para comprender que la historia humana no es lineal –unilineal y ascendente– y que, por lo tanto, la postulación de una Historia (con H mayúscula) que dé cuenta de los acontecimientos de una comunidad como un todo, con una finalidad última (la de complacer a la divinidad, o la de acercarse al espíritu absoluto), con pretensiones por ello mismo de universalidad, no puede sino producir no ya una comunidad con una conciencia ingenua de sí misma, sino necesariamente una conciencia angustiada frente a las infinitas posibilidades que le es imposible abarcar sin producir desgarramientos en su propia concepción de la realidad.

La Historia que Occidente (se) cuenta, de la forma en que ha logrado expandirse hacia nuevos territorios, es percibida como un proceso de sincronía y perfecta armonía de los elementos que se van integrando como parte del todo. El discurso histórico es violento porque desconoce todo aquello que no formara previamente parte de Occidente, silencia todo otro pasado posible que no sea el de la comunidad occidental misma. Las historias (con h minúscula y en plural) de todo aquello que no es o era Occidente –Oriente, o la *orientalización* de otros posibles territorios, en la concepción de los colonizadores–, de todo aquello que (aún) no está integrado a Occidente, son diacrónicas y tienden a la anacronía,

²³⁹ Como relato que hace referencia a una determinada comunidad, la occidental, con H mayúscula; y como reconocimiento del correr del tiempo, con h minúscula también. Aquí se inserta además otra discusión, que tiene que ver con el establecimiento de una Historia occidental (con H mayúscula y en singular) que se contrapone a las historias (con h minúscula y en plural) de todos aquellos grupos humanos que (aún) no han sido integrados en la Historia (los no-occidentales), o permanecen en los márgenes y completamente subalternizados por un grupo dominante.

percibida como error o ruptura del *continuum* espacio-temporal.

En el caso de la colonización de las Américas,²⁴⁰ pero muy particularmente del Caribe y las Antillas, Occidente pone en relación, sin considerarlo previamente, una serie de elementos que permiten que su propio proyecto civilizatorio y expansionista entre en crisis. Se trata de una colonización esclavista racializada, que por estas mismas características creará una serie de rupturas. Al intentar evitar la comunicación entre personas esclavizadas, pone en relación a distintas identidades cuyo único punto de encuentro, aquello que las iguala, es su diferencia respecto al colonizador y el arrancamiento de su propio mundo, de su territorio y de todas sus pertenencias materiales e inmateriales. La diferencia entre las personas esclavizadas y los colonizadores se expresa en un constructo estratificador de razas, que se sostiene en presupuestos antropomórficos, pero principalmente en el color de la piel en ese preciso momento histórico.²⁴¹

Estas múltiples identidades cargan, sin embargo, con sus propias huellas culturales; no se puede hacer *tabula rasa* de sus experiencias y su vida previas. El pasado se convierte para ellas en una proyección ideal de lo que se desearía recuperar —el retorno al país natal, el paraíso perdido—, y en posibilidad creativa de proyección de su imaginario. Como los viajes al pasado son imposibles aún, y la empresa esclavista siguió haciendo estragos, para los esclavizados, incluso si se pudiera volver al país natal se correría el riesgo de volver a un lugar que ya no existe, que no es lo que era, o a donde uno no se siente perteneciente. Por esta razón los esclavizados viven la Historia como una negación de su propia historia y

²⁴⁰ La separación de América en distintas partes (Mesoamérica, Euroamérica, Neoamérica), con características particulares que diferencian a cada una de dichas partes, justifica a partir de este punto la utilización del plural y ya no del singular, que hace referencia al continente en su totalidad, visto como unidad.

²⁴¹ Por contraposición a ese otro racismo que tiene que ver con cuestiones de índole religiosa, que hemos mencionado en el capítulo anterior, en el apartado titulado “Guerra(s) y colonialismo”.

de su propio mundo, como una no-historia y como un no-mundo, donde todo les está restringido; como una no-existencia, como un lugar entremedio del ser y no ser, como una muerte en vida.

La colonización y la trata esclavista rompen la continuidad del espacio y del tiempo no sólo para los colonizadores, que creen estar en expansión, sino de manera mucho más marcada para los esclavizados, que pierden su anclaje con el espacio y se ven sometidos al tiempo de la producción según ordenan los amos. La experiencia de los esclavizados es la disociación de la ubicación de su corporalidad con respecto a su mundo y su conciencia simbólica. “También está la conciencia de que el peso del pasado soportado conduce a inventar un pasado-refugio, donde el refugio es tanto una protección como una huida o negación del presente”.²⁴²

La percepción del tiempo pasado como lugar ideal, para el futuro, es ya una desconfianza con respecto al punto de vista fijo desde donde el colonizador occidental afirma que la historia es una y es sincrónica, hace coincidir el tiempo con sus conquistas de expansión, y proyecta un futuro universal. La percepción del colonizado y del esclavizado es que hay rupturas que crean anacronía entre su conciencia e imaginario simbólicos y la Historia occidental; que suceden procesos diferenciados de acuerdo a su localización geográfica y la temporalidad vivida por quienes se encuentran en tal localidad.

Glissant nos recuerda que, si bien es a partir de la teoría de Einstein que se reconoce mundialmente el término y la fórmula matemática de la relatividad ($E=mc^2$), así como la importancia del término *marco de referencia* para cuestionar el pensamiento y las ideas de

²⁴² Alain Ménil, *Op. Cit.*, p. 147: “il y a aussi la conscience que le poids du passé subi conduit à inventer un passé-refuge, où le refuge est autant une protection, qu’une fuite ou un déni du présent”.

lo absoluto, en concordancia con los supuestos de Heisenberg sobre la incertidumbre de la existencia de la realidad con independencia del observador, Einstein no es el primero en hablar de relatividad. Glissant evoca a Montaigne y sus *Essays*, particularmente aquellos por los que se le considera como un relativista cultural –“De los caníbales”,²⁴³ por ejemplo–, para mostrar cómo “El consentimiento al relativismo cultural (‘las culturas humanas valen, cada una en su entorno, son equivalentes en su conjunto’) acompañó la adhesión o al menos la tolerancia de las conciencias a la idea de la Relatividad”.²⁴⁴

Con la entrada en relación de los colonizadores con los colonizados, y de los colonizados y esclavizados²⁴⁵ entre sí –especialmente en el caso de las personas esclavizadas, a las que se separaba según sus lenguas para que no tuvieran posibilidades de comunicación–, no sólo se pone en marcha el caos-mundo, sino que se posibilita la mixtura de los distintos elementos que conforman el caos-mundo, no por simple aglutinamiento y acumulación, sino por maceración y emulsión que fusiona los elementos para originar algo nuevo, en una lógica fractal, digenésica en cada etapa del proceso.

²⁴³ Para el presente trabajo, hemos revisado la versión electrónica de los *Essays* de Montaigne proveída por la Biblioteca Cervantes, en su página de internet: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/> (última consulta: 31 de enero de 2021).

²⁴⁴ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, París, Éditions Gallimard, 1990. p. 149: “Le consentement au relativisme culturel (‘les cultures humaines valent, chacune dans son milieu, s’équivalent dans leur ensemble’) a accompagné l’adhésion ou au moins l’accoutumance des consciences à l’idée de la Relativité”.

²⁴⁵ Aunque los esclavizados deben ser considerados formalmente también como colonizados y, en el caso de las Antillas francesas, de acuerdo al *Código negro* debían ser tratados más bien como “bienes muebles” y no como personas, mencionamos aquí ambas categorías, juntas aunque diferenciadas, porque invitamos a pensar con Glissant el contexto de las Américas en su conjunto, y con sus procesos histórico-sociales diversificados. Además debemos tomar en cuenta que Europa misma pasaba por un proceso de colonización interna, por un lado; y que en África también se desarrollaban conflictos por el dominio de los territorios, de manera colonial, lo que permitió que Europa desarrollara un *comercio triangular* que le permitía la obtención y el traslado de esclavizados en África hacia América. Aunque el proceso de colonización de África por parte de Europa tiene lugar formalmente hasta el siglo XIX, con la *Conferencia de Berlín* (1884-1885), no debemos olvidar que buena parte de África había formado parte del Imperio Bizantino hasta el comienzo del Renacimiento, y del Imperio Otomano; y esto creaba las condiciones históricas para que los europeos pudieran comerciar mercancías manufacturadas y partir luego de África con personas esclavizadas hacia América.

En la extensión, las formas del caos-mundo (la mezcla incommensurable de las culturas) son imprevisibles y adivinables. Aún no hemos comenzado a calcular sus resultantes: las adopciones pasivas, los rechazos sin retorno, las ingenuas creencias, las vidas en paralelos y tantas formas de enfrentamientos o consentimientos, tantas síntesis, los rebasamientos o los retornos, tantas invenciones estalladas de repente, nacidas de choques y que rompen aquello de lo cual nacen, que son la materia fluida, turbulenta y obstinada, y posiblemente ordenada, de nuestro común devenir.²⁴⁶

Esa infinitud de posibilidades de mezcla, genera también una serie infinita de discordancias en la percepción de la continuidad. La continuidad sufre también un quiebre, y dicho quiebre origina estas discordancias entre conciencias, que hacen posible observar (cuando menos) tres distintos modelos temporales según sus marcos de referencia: El occidental, que concibe al tiempo como un tiempo único, lineal, y ascendente; tiene relación con el concepto del “progreso”, propuesto por la modernidad y profundizado por los avances tecnológicos de la Ilustración y el capitalismo; en este modelo, todo está previsto y es calculable, acorde con el proyecto occidental. El no occidental, que concibe al tiempo como no lineal, des-centrado; genera relaciones de centro-periferia, colonial-colonizado; la diferencia se hace patente, aunque aún es posible dominarla a partir de criterios de racialización y subalternización; el imprevisto es posible, no obstante, pero acontece como una falla sistémica. Y, en tercer lugar, un modelo relacional, que tiene que ver con los procesos de creolización; inicia en las Antillas, pero su desarrollo tiende a la extensión del caos-mundo hacia la totalidad-mundo; concibe el tiempo como incierto, excéntrico; instala la Relación como principio de establecimiento de contactos que se tejen

²⁴⁶ Édouard Glissant, *Op. Cit.*, p. 152: “Dans l’étendue, les formes du chaos-monde (le brassage incommensurable des cultures) sont imprévisibles et devinables. Nous n’avons pas encore commencé de calculer leurs résultantes : les adoptions passives, les rejets sans retour, les croyances naïves, les vies en parallèles, et tant de formes d’affrontements ou de consentements, tant de synthèses, de dépassements ou de retours, tant d’inventions éclatées soudain, nées de chocs et brisant ce dont elles naissaient, qui son la matière fluide, turbulente et obstinée, et peut-être ordonnée, de notre commun devenir”.

en redes para afianzarse como humanidad; se basa en el principio de que, para que la relación sea posible, la diferencia y la alteridad son indispensables; esto último impide la posibilidad del establecimiento de identidades fijas, lo que rige es la imprevisibilidad; y condiciona el surgimiento de una estética de la relación.²⁴⁷

Identidad-raíz, antillanidad e identidad-rizoma

Cuando un pueblo es arrancado de su tierra para ser llevado al otro lado del océano, en condiciones de sometimiento y expoliación, desposeído de toda pertenencia simbólica, incluida su capacidad de comunicación con otros seres humanos, no puede considerarse simplemente como un pueblo trasplantado o transterrado. Con dicha extirpación, se intenta eliminar todo posible arraigo. No hay trasplante posible, porque, de inicio hay un cálculo intencional para impedir el desarrollo de la comunidad y de su comunicación. El intento de cortar toda raíz cultural es parte del proceso de despersonificación y, justamente, de desarraigo.

Cuando tal proceso atiende, además, a las necesidades del desarrollo de la expansión territorial de una comunidad que se considera a sí misma como la única heredera y portadora de la verdad de Dios –del verdadero Dios, por contraposición a todos los dioses paganos–, tiene lugar un acontecimiento que puede ser visto desde dos ángulos distintos. Sólo uno de estos ángulos es considerado como válido por la Historia, aquel de los

²⁴⁷ En este párrafo el término *relación* aparece en minúsculas, pero también con una R mayúscula inicial. La explicación de la adopción de la mayúscula inicial se encuentra unos párrafos más adelante y tiene que ver con la forma en que se desarrolla el pensamiento de Glissant, en torno a la cuestión de la relación como principio de constitución de identidades rizomáticas.

vencedores que coincidentemente son quienes “hacen historia”; el otro ángulo de visión sólo producirá, en adelante, narraciones marginales, contará pequeñas historias de hechos inconexos y disgregados que no atienden a la belleza de un plan general único del espíritu absoluto y por lo tanto no pueden tener unidad. Entre los sujetos colocados en uno u otro ángulo de visión, unos serán considerados como legítimos, de cepa, unidos al árbol genealógico que hunde profundas sus raíces; los otros, como ilegítimos, bastardos, desterrados, desarraigados y beneficiarios cuando más de raicillas.

El árbol grande, cuanto más grande con más profundas raíces (las copas de los árboles son proporcionales a la longitud de la extensión de sus raíces), impide que a su alrededor crezcan otros árboles de igual grandeza, al menos en un determinado espacio por el cual compite, puesto que le es intrínsecamente necesario para la obtención de sus nutrientes esenciales. Las raíces de un árbol son su anclaje en el suelo. La identidad que se considera a sí misma como validada por un árbol genealógico, se cree alimentada por las raíces de las que el mismo depende, de su herencia espiritual, territorial, cultural, comunitaria. Se trata de una identidad-raíz. Esta identidad-raíz que se considera a sí misma como la portadora del mensaje divino, la heredera de un linaje tal, la legitimada a expandir sus territorios y su comunidad a nivel del universo, olvida, sin embargo, que el universo no comprende la existencia de los márgenes. Sólo muy recientemente las ciencias biológicas han podido explicar que en realidad los árboles son seres sociales, que se comunican y comparten mensajes químicos, además de nutrientes, a través de sus raíces y del contacto con los hongos y plántulas que crecen a su alrededor; o que presentan fenómenos de distanciamiento como la *timidez botánica*; todo ello formando redes de cooperación mutua, con nodos y enlaces, lo que hace posible la existencia de los bosques y la creación de

sistemas ecológicos o ecosistemas.²⁴⁸

Una identidad que deja de ser comunitaria al momento de ser arrancada de su tierra parece condenada a la desaparición y eventual muerte. El deseo del retorno, como fantasía de recuperación del paraíso perdido, tendrá entonces un rol importante en lo que acontezca en adelante. La entrada en relación de colonizadores con colonizados y esclavizados,²⁴⁹ y de colonizados y esclavizados entre sí, crea infinitas posibilidades de mixtura según la imaginación de cada cual y no sólo según las variables biogenéticas. La imaginación es un fundamento creador importante entre entes incapacitados de inicio para comunicarse, pero con vivencias espacio-temporales compartidas. La experiencia humana vivida acontece como multiplicidad imaginativa.

La consideración del deseo de retorno, por un lado, y el reconocimiento de la imposibilidad de tal retorno, por otro lado, más la entrada en relación con otros desarraigados, fuerza a Glissant a volver una y otra vez, de distintas maneras, sobre el asunto de la identidad o las identidades posibles para las Antillas y el resto de la totalidad-mundo. Debemos recordar que la totalidad-mundo se erige a través del caos que semejante entrada en relación crea. Al tratar el asunto, tanto en sus novelas como en sus ensayos filosóficos, se crean dos caminos posibles de análisis del origen que sirve como antecedente ancestral para estas comunidades antillanas. Por un lado, el continente africano es visto

²⁴⁸ Para mayores referencias pueden verse los trabajos de la ecóloga forestal Suzanne Simard. No entraremos con mayor detalle a las cuestiones de orden biológico, ya que no es el campo de especialidad de este trabajo, pero recomendamos el resumen de su propio trabajo, realizado para Ted Talks, que puede verse en: https://www.ted.com/talks/suzanne_simard_how_trees_talk_to_each_other/transcript?language=es#t-555304 (última consulta: 20 de enero de 2021).

²⁴⁹ Insistimos en que, aun cuando formalmente los esclavizados hacen parte del conjunto de los colonizados (incluso cuando los esclavizados hayan sido considerados como “bienes muebles”), invitamos a pensar en la complejidad de la constitución de los distintos estratos sociales que conforman la sociedad colonial y sus relaciones mutuas.

como la matriz de estos pueblos:

África se percibe como la gran matriz; produce miedo porque, además de ser el lugar de las capturas, tiene una connotación de inconmensurabilidad. El espacio es enorme, misterioso y poblado de seres extraños. El tiempo tiene la misma connotación de infinitud, y no hay sincronía entre estos últimos.²⁵⁰

Los habitantes de este país fueron transportados de África a lo que llamamos Nuevo Mundo en barcos negreros donde morían a montones. Se osa estimar en cerca de cincuenta millones el número de hombres, mujeres y niños que fueron así arrancados a la Matriz y se hundieron en el fondo del Océano o fueron abatidos como espuma a lo largo de las costas americanas. El sudoeste de la actual Guinea podría haber aportado el grueso de nuestro pueblo.²⁵¹

El arrancamiento de la matriz, es ahí donde comienza a supurar el olvido, no, la memoria desenraizada, el ser desarraigado de sus vidas, el mar blanco día tras día imposible pero siempre ahí. Mar a atravesar, entre lo real y el recuerdo. Un pueblo presa del vértigo del olvido.²⁵²

Por otro lado, una segunda posibilidad es la aceptación de que, si bien el arrancamiento de África representa un desgarramiento original, África no es la matriz de las comunidades del Caribe antillano, sino apenas el limbo que precede a la existencia y del que toda imagen es opaca, nada o casi nada se recuerda aunque se intenta reconstruir a partir de los rastros impresos en esa borrosa memoria de los esclavizados. La matriz de las

²⁵⁰ Margarita Vargas, *Martinica, tras las huellas de la antillanidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CIALC, 2014, p. 42.

²⁵¹ Édouard Glissant, *La Case du Commandeur*, citado en: Margarita Vargas, *Op. Cit.*, p. 143.

²⁵² Édouard Glissant, *L'intention poétique. Poétique II*, París, Éditions Gallimard, 1997 [1969], p. 182: "L'arrachement à la matrice, voilà donc où commence à suppurer l'oubli, non, la mémoire déracinée, l'être dessouché de ses vies, la mer blanche jour après jour impossible mais toujours là. Mer à traverser, entre le réel et le souvenir. Un peuple en proie au vertige d'oubli".

comunidades antillanas, si se acepta este segundo postulado, es entonces la cala del barco negrero, ese abismo donde toda existencia previa es puesta en duda y el olvido aparece como única posibilidad de supervivencia futura. En el vientre del barco negrero se gestan las condiciones de existencia de los esclavizados, su desamparo, su condena. Del barco negrero se nacerá a un nuevo mundo, cuyas reglas deben ser aprendidas desde cero, este nuevo mundo tiene una lengua que debe ser adquirida también, y un paisaje que debe ser recorrido por primera vez.

Para los pueblos de las Antillas, el arrancamiento de sus tierras y sus memorias, el desenraizamiento, es la condición fundamental. Se trata de un desgarramiento fundamental. Sin embargo, no todo desarraigo es percibido en el pensamiento de Glissant como una tragedia; no porque la trata y la esclavitud no sean en sí mismas una tragedia para la humanidad, sino porque eventualmente ese momento trágico se convierte en condición de posibilidad para la creación de nuevas utopías.

Este aparente vacío, vertiginoso, la experiencia de una conciencia que no recuperará a sus ancestros nunca más, permite que la imaginación proyecte la construcción de algo nuevo que se ve enriquecido por el contacto con otros que experimentan el mismo desarraigo de manera compartida. El primer punto de encuentro en el Nuevo Mundo, luego de su arrancamiento de África, son las Antillas; y así es como comienza a gestarse una *antillanidad* en esa nueva región del mundo de reciente creación. “La Antillanidad es finalmente una voluntad de reconstruir los desgarramientos sociales, de llenar los vacíos de la memoria colectiva y de establecer relaciones fuera del modelo metropolitano”.²⁵³

²⁵³ Margarita Vargas, *Op. Cit.*, p. 97.

La antillanidad se construye en el pensamiento de Glissant como una idea con fundamentos geopolíticos e históricos; tiene estrecha relación con la idea del apego a un espacio geográfico específico, incluso en el espacio físico ocupado por una multiplicidad de expresiones heterogéneas culturales, lingüísticas, religiosas; tiene que ver con la aceptación de la nueva realidad, de la forma de habitar esa región denominada Nuevo Mundo. La antillanidad es la idea resultante de la asunción de que son los esclavizados quienes mejor conocen el suelo que pisan y la naturaleza que los rodea, el paisaje; ya sea simplemente porque son ellos quienes, con su trabajo, transforman al mundo; o porque, intentando huir de sus amos y creando el cimarronaje, son ellos quienes mejor conocen los senderos y la densidad de la vegetación que les permitirá contraponerse al sistema de la plantación.²⁵⁴

Aunque da cuenta de un determinado apego de los seres humanos con respecto a su nuevo estar en el mundo, la noción de antillanidad no se acerca a un sentimiento patriótico o nacionalista, sino a la experiencia de sí en un contexto determinado, a la conciencia de la

²⁵⁴ Recordemos que los primeros esclavizados en el Nuevo Mundo fueron los indios o naturales, que fueron dados a los colonos europeos para el trabajo de la tierra a través del sistema de *encomiendas*, y no los esclavizados negros provenientes de África. Para el momento de la introducción de mano de obra esclavizada en África en las Antillas, se considera que los *naturales caribes* estaban extintos o casi extintos, en parte debido al exterminio de la colonización y las circunstancias del trabajo en condiciones de esclavitud, pero también porque se pensaba que en las extremas condiciones del paisaje antillano, habría sido imposible que aquellos que lograron huir de los europeos sobrevivieran por su cuenta o lograran llegar a otras tierras navegando. Glissant, como otros autores, retrata en algunas de sus novelas la pervivencia de elementos propios de los pueblos *indios* en las Antillas, e incluso las complejas redes de comunicación y ayuda mutua entre éstos y los esclavizados en África, deportados hacia las Antillas, en la conformación de los palenques en el cimarronaje. Dado que, para la realización de este trabajo, hemos revisado la obra ensayística, y no la literaria, de Édouard Glissant, no entraremos más a detalle en esta cuestión; no obstante, recomendamos la lectura de Margarita Vargas, *Martinica, tras las huellas de la antillanidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CIALC, 2014; quien describe este elemento en la obra literaria de Glissant. La cuestión de la posibilidad de la supervivencia o no de elementos de grupos naturales *caribes* en las Antillas se estudia con mayor insistencia en la antropología y otras ciencias humanas actualmente; a pesar de ser un tema relacionado con la identidad, hemos decidido no seguir esa línea de investigación, por la amplitud de las posibilidades que se abren. Sin embargo, nos interesa resaltar el hecho de que Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant mencionan, en su libro *Éloge de la créolité*, París, Gallimard, 1993 [1989], p. 32 que: “La Antillanidad designa [...] el sólo proceso de americanización de europeos, africanos y asiáticos a través del archipiélago antillano”, en el original se lee: “L’Antillanité designe [...] le seul processus d’américanisation d’Européens, d’Africains et d’Asiatiques à travers l’Archipel antillais”.

experiencia de *ser arrojado* en un “nuevo mundo”. La vivencia antillana es la del desvío y la errancia. La antillanidad, como toda identidad subalternizada, se descubre a sí misma en la toma de conciencia de su diferencia frente al otro que se erige en amo y señor, y que no deja de reconocerse a sí mismo como europeo.²⁵⁵ En el caso de Martinica, esto es especialmente visible después de la Segunda Guerra Mundial y del proceso de departamentalización, para el cual ya hemos dicho que Césaire jugaría un rol de suma importancia, como Fanon había explicado en su texto “Antillanos y africanos”. Con el derecho a migrar de las Antillas hacia la Francia continental, como ciudadanos franceses con derecho a la realización de sus estudios o labores en cualquier parte de Francia, los antillanos se descubren *diferentes*.

En Francia, los antillanos emigrados suelen descubrir que son *diferentes*, toman conciencia de su antillanidad, conciencia tanto más dramática e insoportable, cuanto que el individuo imbuido así del sentimiento de su identidad tampoco podrá lograr la reinserción en su medio de origen (la situación le parecerá intolerable; sus compatriotas, irresponsables; y él será considerado como asimilado, convertido en blanco por sus modales, etc.) y volverá a irse.²⁵⁶

El hecho de que históricamente el espacio físico de las Antillas sea ocupado por múltiples entidades que entran en juego, y cuyos procesos adaptativos no son lineales sino

²⁵⁵ Debemos notar que existe una serie de diferencias, aunque también coincidencias, respecto a la noción de *americanidad* por ejemplo, aplicable de manera más clara en los territorios colonizados y mantenidos por España hasta sus independencias. En varios lugares de este trabajo comentamos que la colonización no es un proceso unilineal en todos los territorios americanos y caribeños, y que existen diferencias fundamentales entre las distintas formas de configuración de sus poblaciones y estructuras sociales. Mientras que en el caso de los territorios colonizados por España se da un mestizaje y un poblamiento basado en la idea de la ocupación del espacio por los colonos, dando lugar a un sentimiento de *americanidad* al paso del tiempo, además de un sistema de castas; en el caso de las Antillas francesas la ocupación del territorio y las relaciones sociales, y la miscegenación, ocurren de manera distinta y los colonos europeos no llegan a reconocerse a sí mismos como *americanos*. La *antillanidad* adquiere entonces un carácter subversivo y de confrontación frente a la posibilidad del reconocimiento y la *integración* de los colonizados, los esclavizados y sus descendientes como *ciudadanos* en el ideal de realización de la Francia republicana.

²⁵⁶ Édouard Glissant, *El discurso antillano*, Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arencibia Rodríguez, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 2010 [1981], p. 32.

que se crean una serie de posibles opacidades en tal proceso, provoca que el concepto de antillanidad no alcance a dar cuenta de todo lo que se intenta aglutinar en él. Se trata de un proceso donde la opacidad tiene un lugar predominante. La opacidad será defendida en este sentido como parte fundamental de la experiencia de sí en un nuevo contexto, como un derecho inalienable, como “densidad irreductible del otro”.²⁵⁷

La opacidad es, en cierto sentido, una forma sublime de resistencia frente al colonizador, el resquicio de la conciencia en donde se guardan los vestigios de todo aquello anterior o contrapuesto a la colonización y a la esclavitud, a donde el colonizador está incapacitado para acceder; la imaginación, de nuevo, tiene un papel importante en este proceso. La utilización de las palabras y la poesía para crear cosas nuevas, una lengua nueva –la lengua *creol*– es la muestra viva de las formas en que la opacidad puede convertirse en estrategias de resistencia.

Como la antillanidad no alcanza a dar cuenta de todo lo que implica esta nueva serie de datos en la conciencia de los colonizados y los esclavizados, y como las huellas en la memoria toman la forma de restos de raíces o de raicillas restantes, Glissant toma entonces de Deleuze y Guattari la noción del rizoma tal y como lo han trabajado en *Mil mesetas*²⁵⁸ para oponer a la identidad-raíz, de la que hemos hablado más arriba, un identidad-relación cuyos principios de relacionalidad son los del rizoma; razón por la cual llamaremos a ésta, para diferenciarla de aquella, identidad-rizoma.

Gilles Deleuze y Félix Guattari han criticado las nociones de raíz y, probablemente, de enraizamiento. La raíz es única, es una cepa que toma todo

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 232

²⁵⁸ Gilles Deleuze, y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducción de José Vazquez Perez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2015 [1980].

para ella y mata lo que haya alrededor; ellos le oponen el rizoma que es una raíz incrementada, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ninguna cepa intervenga en dicho proceso como depredador irremediable. La noción de rizoma mantendrá entonces el hecho del enraizamiento, pero reniega de la idea de una raíz totalitaria.²⁵⁹

La identidad-rizoma es una identidad-relación; sólo a través de las conexiones que se establecen entre raicillas, de manera aérea, acuática o terrestre (apenas por debajo un ligero limo), éstas se fortalecen las unas a las otras, en la extensión horizontal y no hacia las profundidades, en el tejido de redes comunicantes por todo el archipiélago. Las identidades-rizoma se relacionan del mismo modo que los manglares se constituyen como ecosistemas intermareales, a partir del establecimiento de redes de cooperación y vinculación que permite que vegetación cuyas raíces no son profundas pueda no sólo mantenerse y sobrevivir en áreas donde deben soportar altos niveles de salinidad, bajas concentraciones de oxígeno y baja oferta de nutrientes en el agua y suelos, además de temperaturas extremas, sino representar la mejor de las defensas ante desastres naturales como los huracanes.

Así, para Glissant el asunto de la identidad se vincula estrechamente con la forma en que una sociedad participa de la relación que se establece entre colectividades humanas a lo largo y ancho de todo el mundo; es decir, con su capacidad, ya no de establecimiento y permanencia en el territorio, sino con su capacidad de adopción y adaptación, de conformidad con otros puntos de vista con los que no siempre se está en consenso. Dice

²⁵⁹ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation. Poétique III*, París, Éditions Gallimard, 1990, p. 23: “Gilles Deleuze et Félix Guattari ont critiqué les notions de racine et peut-être d’enracinement. La racine est unique, c’est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ; ils lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l’air, sans qu’aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l’enracinement, mais récuse l’idée d’une racine totalitaire”.

Aliocha Wald Lasowski:

Al mito sagrado de la creación (identidad-raíz) se opone la vivencia de los contactos culturales (identidad-relación). Contra la legitimidad de la filiación garante del derecho (identidad-raíz), la circulación nueva de la extensión (identidad-relación); contra la violencia del territorio (identidad-raíz), la apertura del lugar (identidad-relación).²⁶⁰

Wald Lasowsky resume los principios a los que atiende esta rizomaticidad en los procesos de la identidad-rizoma, y que tienden hacia la heterogeneidad, la diferencia y la alteridad como formas de vida, propuestos por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*,²⁶¹ como sigue:

El rizoma se caracteriza por la conexión plural a la red (1º principio), la heterogeneidad de lo viviente y de lo singular (2º principio), la multiplicidad positiva y agenciada por cruzamiento proliferante (3º principio), el corte o ruptura semi-aleatorio, que permite variaciones e intensidades (4º principio), la cartografía y sus ejes de circulación (5º principio) y la calcomanía o transferibilidad de la imagen (6º principio).²⁶²

Con la contraposición entre identidad-raíz e identidad-rizoma, Glissant muestra la contradicción entre un razonamiento cerrado sobre sí mismo, que concibe a las identidades como el producto de la expansión territorial de una comunidad a lo largo del tiempo; y un pensamiento que atiende a las rupturas espacio-temporales y a la divergencia entre una

²⁶⁰ Aliocha Wald Lasowski, *Édouard Glissant penseur des archipels*, París, Pocket, 2015. p. 54: “Au mythe sacré de la création (identité-racine) s’oppose le vécu des contacts culturelles (identité-relation). Contre la légitimité de la filiation garante du droit (identité-racine), la circulation nouvelle de l’étendue (identité-relation) ; contre la violence du territoire (identité-racine), l’ouverture du lieu (identité-relation)”.

²⁶¹ Gilles Deleuze, y Félix Guattari, *Op. Cit.*

²⁶² Aliocha Wald Lasowski, *Op. Cit.*, p. 167: “Le rhizome est caractérisé par la connexion plurielle au réseau (1^{er} principe), l’hétérogénéité du vivant et du singulier (2^e principe), la multiplicité positive et agencée par croissance proliférante (3^e principe), la coupure ou rupture semi-aléatoire, qui permet des variations et des intensités (4^e principe), la cartographie et ses axes de circulation (5^e principe) et la décalcomanie (6^e principe)”.

conciencia occidental, fracturada ella misma en su búsqueda de expansión, y una variedad de conciencias de los colonizados y esclavizados que logran, sin embargo, reconfigurarse a sí mismos, en su relación con otros que cargan la misma condena y desgarramiento original, a través de vínculos de solidaridad. “Es el rizoma de todos los lados lo que hace totalidad, y no una uniformidad locativa donde nos evaporaríamos”.²⁶³

Creolidad y relación

Los vínculos de solidaridad que unen a los colonizados y esclavizados en su reconocimiento mutuo, contra las diversas formas de opresión que sufren en situación colonial, son rizomáticos y les llevan a establecer relaciones horizontales de reconocimiento recíproco en tanto unidad, no de corte universal y único sino a través del caos y la multiplicidad que los constituye. Al hablar de colonizados y esclavizados, y sus vínculos de solidaridad, debemos considerar las diferentes formas de organización social en los territorios coloniales en distintos momentos históricos;²⁶⁴ las relaciones sociales se complejizan a lo largo del tiempo conforme van entrando en relación mayor cantidad de elementos.

En el caso específico de las Antillas, luego de la cesión de territorios de España a otras potencias europeas, a Francia en 1635, se consideraba que la población estaba constituida por colonos (venidos de Europa); que posteriormente se sirvieron de esclavos

²⁶³ Édouard Glissant, *Traité du tout-monde. Poétique IV*, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 177: “C’est le rhizome de tous les lieux qui fait totalité, et non pas une uniformité locative où nous irions nous évaporer”.

²⁶⁴ Aun cuando en este apartado en concreto nos referimos a las condiciones de colonialidad en las Antillas, debemos recordar que los autores a que nos referimos en este trabajo piensan en las condiciones del colonialismo (francés principalmente, pero no de forma exclusiva) de manera más general.

(personas capturadas en África y deportadas hacia las Antillas, que no eran consideradas como seres humanos, sino como bienes muebles), y que el componente indígena estaba ausente pues se le había aniquilado. Esta constitución inicial se va diversificando cuando entran en juego variables como el poder político y económico entre los colonos, que determina la existencia de grandes propietarios y pequeños propietarios; según al menos tres criterios: la posesión de tierras y su participación o no de tratos comerciales como las *compañías* (Compañía de Saint Christophe, que posteriormente se convirtió en la Compañía de las islas de América y operó hasta 1651, más la Compañía de las Indias Occidentales, que operó hasta 1674, bajo la autoridad de la realeza) y del sistema de *l'exclusif*²⁶⁵; la utilización, en mayor o menor medida, de mano de obra esclava de acuerdo al poder adquisitivo; y el pago o no de los altos tributos a la realeza, o la resistencia a pagarlos.

Los conflictos sociales, en consecuencia, tampoco suceden únicamente entre colonizadores/colonialistas y esclavizados. El único tipo de revuelta posible no es aquella llevada a cabo por los esclavizados que se rebelaban contra sus amos o recurrían al cimarronaje. El conflicto es una constante pero los actores son diversos en distintos momentos históricos. Para este momento de la discusión, consideramos como *esclavizados* a aquellas personas que fueron capturadas en África y deportadas hacia el Nuevo Mundo para trabajar en condiciones de esclavitud,²⁶⁶ despojadas de toda pertenencia material o

²⁶⁵ Se trata de un pacto comercial, reglamentado en junio de 1670, que busca privilegiar de manera exclusiva el comercio entre la metrópolis francesa y sus colonias, prohibiendo los intercambios comerciales que beneficiarían a otras potencias coloniales; de modo que todo lo que las colonias francesas produjeran debía ser exportado hacia la metrópolis en Francia, de donde debía provenir todo lo que la colonia importara, y todas las mercancías debían transportarse en navíos con bandera francesa. Del mismo modo, los puertos tenían prohibición de comerciar con barcos extranjeros, incluso si se trataba de colonias vecinas.

²⁶⁶ No olvidamos, sin embargo, que éstos no son los primeros esclavizados en el territorio americano.

inmaterial en ese proceso.²⁶⁷ Consideramos como *colonizados* no únicamente al grupo del cual también hacen parte los esclavizados (incluso si, formalmente, su humanidad todavía es negada y se les considera como bienes muebles), sino a aquellos colonos que van perdiendo poder económico y político (o nunca lo tuvieron realmente), a aquellos que tras haber comprobado que la colonización y su proceso de migración con miras al enriquecimiento no necesariamente los beneficiaría, y deben adaptarse a formar parte de un estrato social menos favorecido que los colonialistas, beneficiarios y convencidos del proyecto colonial.

Después de la abolición de la esclavitud, para el caso de los territorios coloniales franceses en 1848, se suman a este complejo entramado de relaciones sociales, además de los antiguos esclavos convertidos en trabajadores asalariados en condiciones de explotación similares a las de la esclavitud y los pequeños propietarios desfavorecidos, una masiva migración de nativos de India y otros extranjeros que llegaron a las Antillas para suplir la mano de obra de aquellos esclavos que, al ser liberados, no aceptaron seguir trabajando en las tierras de su esclavitud, ahora como asalariados, y se desplazaron hacia otros lugares. De manera general, sin detenernos a analizar cada momento histórico en que haya existido el conflicto social bajo dominación colonial del territorio,²⁶⁸ cuando nos referimos a los vínculos de solidaridad entre colonizados y esclavizados aludimos a las múltiples maneras posibles de comunicación y vinculación de estos estratos desfavorecidos del sistema

²⁶⁷ Una diferencia esencial entre los *naturales* del Nuevo Mundo esclavizados y los esclavizados *negros* en África radica precisamente, en el caso de los segundos, en el arrancamiento de toda identidad que converge, además, con el arrancamiento de la posibilidad de continuar en contacto con su lugar de pertenencia y los habitantes propios del mismo y con su lengua.

²⁶⁸ A lo largo este trabajo nos referimos a dos momentos históricos distintos: el de la colonización de América, por un lado, y, por otro lado, al de la lucha por la independencia de las colonias francesas luego de la segunda guerra mundial (los procesos de departamentalización para las Antillas francesas y la lucha por la independencia argelina son los casos que hemos mencionado en este trabajo).

colonial, para contraponérsele u oponerle resistencia, a aquellos que Fanon llama “los condenados de la tierra”, a quienes juegan en la *dialéctica del amo y el esclavo* el rol de esclavos o servidumbre.

Incluso cuando la colonización condena a la conciencia de aquellos que viven el proceso colonial como despojo y como experiencia de una conciencia de sí torturada, doliente y desgarrada; aun cuando esta desgarradura de sí, en tanto entidad que se identifica con un territorio de pertenencia, una lengua, una comunidad y una religión, condiciona el interés de la búsqueda (en algunos casos hasta la obsesión) de la identidad perdida, el pasado perdido, más allá de la primera generación; la mezcla lingüística, el sincretismo religioso y la miscegenación biológica, presentes en todos estos procesos, terminan por ser aceptados como valores propios de este nuevo contacto, y no como defectos o fallas; a veces como posibilidad de conformarse, ajustarse a su nueva realidad y hacerse concordar con ésta. El resultado de esta reinterpretación/resignificación de su estar en el mundo no es simplemente un mestizaje de variables biogenéticas, sino la creolidad.

La creolidad implica la aceptación de la imposibilidad de recuperar lo perdido, el pasado de la colonización que ha sido aniquilado y negado; apunta, idealmente, al desinterés por la búsqueda de las raíces y valores cuantificables, referentes a las variables culturales y religiosas conocidas, y la aceptación de la incertidumbre respecto a las mismas, para dejar el camino libre a la imaginación que adopta como propias herencias recreadas a partir de trazos o huellas mínimas. Sugiere una apertura a la creación imaginativa y poética, en tanto depende de la capacidad de narrar nuevos mundos posibles, a partir de la resignificación de un pasado rasgado; partiendo incluso de nuevas formas de utilización y recreación de la lengua.

Si, contrario a la lógica de tierra-mar, donde la tierra conforma internamente al territorio y el mar lo disgrega dejando “afuera” aquello que no está conectado por tierra, consideramos el mar como aquello que une y no como factor de separación, si consideramos que la unidad es submarina, entonces las Antillas pueden ser entendidas como “una multirrelación”.²⁶⁹

En semejante contexto, la insularidad adquiere otro sentido. Se suele hablar de insularidad como un modo de aislamiento, como una neurosis del espacio. Sin embargo, en el Caribe cada isla es una abertura. La dialéctica Afuera-Adentro coincide con el asalto Tierra-Mar.²⁷⁰

En el proceso de deportación de personas esclavizadas al otro lado del mar, la prohibición del habla propia es la primer forma de su sometimiento a no tener autonomía ni poder, es su reducción a la zona del no-ser fanoniano. La palabra, entendida como don divino, condena a quienes no hablan (aunque puedan balbucir, desde el punto de vista de quienes sí “hablan”) al abandono por parte de la divinidad, a su condición de seres arrojados en el mundo como maldecidos por Dios. Se trata, en el caso de los esclavizados negros, de la maldición de Canaán²⁷¹ que, dicen los defensores del racismo, pesa sobre los

²⁶⁹ Édouard Glissant, *El discurso antillano*, Traducción de Aura Marina Boadas, Amelia Hernández y Lourdes Arencibia Rodríguez, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 2010 [1981], p. 237.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Pasaje bíblico (Génesis 9:25) que hace referencia a cierto incidente en que Noé, padre de Châm, Sem y Japhet, se emborracha y queda desnudo; Châm lo ve e informa a sus hermanos del incidente, y estos lo cubren sin ver su desnudez, luego de lo cual Noé maldice al hijo de Châm, Canaán, a ser “siervo de siervos a sus hermanos”. Aunque no entraremos en mayor detalle sobre las repercusiones de las distintas interpretaciones de escrituras religiosas, debemos mencionar que estas narrativas afectan de manera importante la forma en que las comunidades se conciben a sí mismas, y en contraposición con aquellas otras que consideran como ajenas, lejanas o extranjeras, a lo largo de la historia. En el capítulo anterior mencionamos que (según explica Foucault, con base en la tradición medieval) el racismo no sólo es una cuestión antropomórfica, sino que tiene estrecha relación con la forma en que las personas equiparan la práctica de una religión con una “raza” y, por tanto, con una identidad (lo que da paso a la existencia del antisemitismo, según reconoce Fanon a través de la lectura de Sartre); identidad que a su vez, dijimos en el segundo capítulo de este trabajo (de acuerdo con Kwame Apiah, quien explica que la *identidad* en su sentido moderno toma forma durante el siglo XIX), faculta a las personas a hacerle cosas a otras personas (para ayudarlas o perjudicarlas). Las religiones judeo-cristianas y abrahamicas asumen que toda persona que

pueblos negros del África. La conquista de la palabra por parte de estos condenados, incluso cuando la palabra sea pausada, mal dicha, vacilante o intermitente, es conquista del cuerpo que también bambolea entrecortado. La toma del lenguaje, o su recreación en una nueva lengua, es la desmesura, el grito, de un cuerpo que se revela (y se rebela) al tiempo que se oculta tras la opacidad de los sonidos que emite. La lengua *creol* es el desvío que permitió a los esclavizados comunicarse de manera opaca frente a los colonizadores.

La creolidad, como condición existencial, y la creolización, como proceso germinativo de lo inesperado, son mucho más que la simple utilización de la lengua ejercida como desvío. Se relacionan con una forma particularmente activa de estar en el mundo, no únicamente por su vínculo intrínseco con el ámbito de la producción agrícola y de la modificación a que induce al mundo con su trabajo, sino por su apertura a la aceptación de nuevas conexiones amplificadoras de la red de contactos y diversificantes en su pluralidad. Para que esto sea posible, es imprescindible, sin embargo, que se acepte la entrada en relación como primer principio de conectividad. La relación como noción implica a su vez, y de manera obligatoria, la aceptación de la diferencia. Sólo porque la diferencia existe es posible la relación. La Relación es punto de referencia, puesta en relatividad, que permite el contacto entre diversas manifestaciones del ser humano. Y a partir de este momento del análisis, Glissant decide otorgar una mayúscula a la noción de la

practica la misma religión debe ser considerada como un hermano (luego entonces, un ser humano) y la esclavitud sólo es practicable sobre aquellos a quienes se considera como paganos o infieles (alejados de lo humano). Una de las contradicciones del colonialismo como proyecto civilizatorio radica justamente en el hecho de que si se convierte a los colonizados y se obliga a los esclavizados a practicar la religión del colonizador, entonces éste debe considerarlos como seres humanos y la esclavitud debería, por lo tanto, ser abolida; sin embargo, se ponen en marcha una serie de estrategias discursivas, tendientes hacia la comprensión de la raza como una cuestión antropomórfica (y ya no como una cuestión de prácticas religiosas) que demuestran la incapacidad de los esclavizados para conducirse por sí mismos, que permiten y justifican la esclavitud al mismo tiempo que se fuerza a colonizados y esclavizados a la práctica de la religión de los colonizadores. Por otro lado, los colonizados asumen la práctica religiosa de sus colonizadores a veces sólo de forma simulada, transfigurando sus propias prácticas religiosas y el culto a sus deidades de formas aparentemente inocentes; lo que da paso al sincretismo religioso.

*Relación.*²⁷²

La Relación se convierte en el único principio filosófico que puede ser, de manera clara y distinta, es decir verdadera, Universal.

La Relación es la única categoría del pensamiento glissantiano (en el sentido filosófico del término), lo que supone no solamente que ella engloba universalmente y totalmente cualquier otra categoría, sino también que es por completo el estado mismo del mundo. Como lo dice justamente Jacques Coursil, “la Relación no tiene exterior”.²⁷³

La Relación se asemeja al Todo-mundo, la otra única categoría a la que a partir de entonces Glissant otorga la mayúscula inicial, con alcance de sinonimia desde el punto de vista humano que es incapaz de concebir la infinitud del universo. Todo cuanto contiene el mundo que habitamos se halla en correspondencia o conexión con los demás entes del mismo. Y a su vez, la Relación sobrepasa al Todo-mundo en el sentido de que también el Todo-mundo debe hallarse en relación con los demás planetas, y con todo lo existente en el universo que el ser humano no es capaz de concebir en su totalidad.

En cuanto al ser, es decir en cuanto a la reflexión ontológica de Glissant sobre la creolidad, la cantidad no es una noción que pueda aplicársele; razón por la cual las cuestiones acerca de las raíces identitarias y su cercanía o lejanía con respecto a la divinidad, y por ende a la perfección del ser, a partir de una determinada comunidad, son

²⁷² En el libro de Alexandre Leupin, *Édouard Glissant, Philosophe. Héraclite et Hegel dans le Tout-monde*, París, Éditions Hermann, París, 2016, p. 219, el autor afirma en una nota a pie de página que, según su conocimiento, esto sucede por primera vez en 1969, en la primera edición de *L'Intention poétique* de Glissant.

²⁷³ Alexandre Leupin, *Op.Cit.*, p. 219: “La Relation est l’unique catégorie de la pensée glissantienne (au sens philosophique du terme), ce qui suppose nous [sic] seulement qu’elle englobe universellement et totalement toute autre catégorie, mais aussi qu’elle soit à part entière l’état même du monde. Comme le dit très justement Jacques Coursil ‘la Relation n’a pas d’extérieur’”

infundadas. ¿Cuánta sustancia, de qué, se requiere para que algo *sea*? La cantidad es una categoría que se puede aplicar al estar, al accidente de la materia, pero no al ser. La cualidad, en cambio, sí es una categoría aplicable al ser. Por eso mismo, lo que acontece en las Antillas es la desmesura, lo imposible de medir o calcular. Y por eso mismo, según Glissant “*no se nombra la Relación, inextricablemente porque es innombrable*”.²⁷⁴

El resultado de la puesta en relación, y la Relación misma como resultante, es imprevisible porque no es posible establecer ni desentrañar los principios de la realidad de la Relación. La realidad misma, y la Relación de las cosas que la realidad contiene, depende de la imaginación de quien observa y establece los vínculos (interpreta) a partir de una poética de la Relación. Por esta razón, dice Glissant, habría que “volver al tiempo de los poetas filósofos presocráticos: volver a los sentidos y las intuiciones, a fin de evitar la verdad que amordaza y que mata”.²⁷⁵ No se trata, sin embargo, de una defensa a ultranza del nominalismo, es decir de la capacidad del lenguaje de crear las cosas a través de la revelación que hacen del mundo como “verdadero”, o sea de su capacidad de aclarar y transparentar las cosas; sino de la búsqueda de otras posibilidades, poéticas, para mostrar la potencialidad del imaginario para formar y reformar, a través de la resignificación, el estado actual de las cosas en el mundo.

La creolización como puesta en marcha de la Relación, y la creolidad como resultante de la serie de fases de un fenómeno natural u operación artificial, tiene como corolario algo inesperado e imprevisible siempre, la opacidad, que además le es constitutiva en el proceso

²⁷⁴ Édouard Glissant, y Alexandre Leupin, *Les entretiens de Baton Rouge*, París, Éditions Gallimard, 2008, p. 102: “*On ne nomme pas la Relation, inextricablement parce qu’elle est innommable*”.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 103: “en revenir au temps des poètes philosophes présocratiques : multiplier touches et intuitions, par éviter la Vérité qui garrotte et qui tue”.

de transformación. La Relación, en este sentido, es una espera que difiere su advenimiento y crea opacidad como fruto del transcurso del tiempo en su condensación.

Ya que el develamiento tiene por misión, no tanto la de alcanzar, hemos dicho, una verdad, como la de mantener viva una inquietud, un vértigo. Las únicas certezas son que al inicio de esta enorme historia relatada ha habido una falta irreparable, simbolizada por el dominio sobre la tierra y que, en conclusión se producirá una solución pero, ¿cuándo y de qué forma? Entre estos dos extremos, el escándalo y el vértigo. Por lo que la revelación en sus técnicas sirve más bien para acelerar, del mismo modo que el látigo al trompo, la embriaguez incómoda del ser.²⁷⁶

Como parte fundamental de la creolidad, la opacidad tiene por tarea la protección de la diversidad de donde proviene, los antiguos rastros, y de la diversidad resultante, inesperada e imprevisible. La lengua es el primer lugar donde la creolización se hace patente, pero la creolidad es mucho más que la lengua, es experiencia vivida espacio-temporal de la Relación. Así, se proyecta hacia el porvenir como lugar imaginario e idealmente perfecto, y como toma de conciencia con respecto a dicha experiencia.

Para Glissant, la opacidad no puede ser equiparada con el inconsciente, como ha sido trabajado por Freud y Lacan, para el análisis de las cuestiones identitarias en el Caribe. El inconsciente es expresión profunda de la individualidad, singularidad indecible donde se disuelve lo social, político, amoroso, para dar paso al ser deseante que se mantiene oculto incluso ante sí mismo. La Relación es vínculo de opacidades, no es categoría singular aplicable a un solo sujeto, sino correlato de la multiplicidad de vivencias de lo individual en

²⁷⁶ Édouard Glissant, *L'intention poétique. Poétique II*, Paris, Éditions Gallimard, 1997 [1969], p. 172: "Car le dévoilement a pour mission, non pas tant de faire parvenir, nous l'avons dit, à une vérité, que d'entretenir une inquiétude, un vertige. Les seules certitudes sont qu'il y a eu au début de cette histoire énorme relatée une faute irréparable, symbolisée par la mainmise sur la terre, et qu'il interviendra enfin une solution –mais quand et sous quelle forme ? Entre ces deux extrêmes, le scandale et le vertige. Pour quoi le dévoilement dans ses techniques sert plutôt à accélérer, comme un fouet la toupie, l'ivresse malcommode de l'être".

el ámbito social. “Las creolizaciones no conducen y no funcionan y no se equilibran más que cuando ninguna de sus partes es denigrada por debajo de las otras”.²⁷⁷ La creolidad es tan compleja como el proceso de aceptación de todos los elementos conformantes del ser humano, entendido como mezcla imposible de fraccionar o rastrear por partes y porcentajes, como un todo que toma de aquí y allá, según su imaginación y la recuperación de sus vestigios memoriales en colectividad.

Hemos dicho más arriba que Glissant toma de Deleuze y Guattari el concepto de rizoma, pero también es posible que el desarrollo que ellos hacen de esta noción haya sido influenciado a su vez por el concepto de la Relación en Glissant, que éste desarrolla en *L’Intention poétique* en 1969.²⁷⁸ *Mil mesetas*, donde Deleuze y Guattari desarrollan el concepto de rizoma, aparece en 1980; dicho texto es continuación de *El antiedipo*, publicado en 1972, y ambos conforman *Capitalismo y esquizofrenia*.

Siguiendo, como Fanon, el pensamiento hegeliano que interpreta la negatividad como parte importante de los procesos históricos y cognitivos, Glissant postula que “el bien no es la finalidad de la Relación”.²⁷⁹ La relación no tiene una carga moral intrínseca como algo bueno o deseable moralmente. Sí presenta, sin embargo, una carga estética; y a partir de tal carga estética se inaugura una ética de reconocimiento del otro.

De la Relación no se infiere ninguna de nuestras morales, depende de nosotros inscribirlas ahí, a partir de un esfuerzo terriblemente autónomo de la conciencia y de nuestros imaginarios del mundo. Las conductas morales se esfuerzan por ya

²⁷⁷ Édouard Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Éditions Gallimard, 2007, p. 92: “Les créolisations ne vont et ne fonctionnent et ne s’équilibrent que quand aucune de leurs parties n’est décriée par-dessous les autres”.

²⁷⁸ Alexandre Leupin, *Op. Cit.* p. 239.

²⁷⁹ Alexandre Leupin, *Ibid.*, p. 240: “Le Bien n’est pas la finalité de la Relation”.

no conformarse a partir de las historias que nos habíamos contado, sino emanar directamente de la estética (visión áspera o imaginaria del mundo), que vivimos, juntos y directamente, en caos la mayoría de las veces. Lo que ignoramos de este mundo representa lo que hemos sustraído a los conocimientos morales y políticos, de manera separada, por los cuales, sin embargo, nuestros actos nos sobreviven.²⁸⁰

La creolización, en consecuencia, en tanto que resultante de la Relación, es un proceso que tampoco puede tener tintes morales. La creolidad acontece como resultado de la conexión de distintas opacidades que se comprometen a respetarse mutuamente, “[cada] uno consiente en la opacidad del otro, siempre que éste consienta paralelamente. Cuando una de las partes no se compromete en reciprocidad, la Relación es destruida”.²⁸¹ Como este respeto mutuo y compromiso de reciprocidad, sin carga moral, es sumamente complicado, parece que la Relación se queda en un ideal no cumplido, al menos no aún. La creolización en tanto transformación que se lleva a cabo en la realidad se acerca bastante a la Relación, pero la creolidad se complejiza en su proyección hacia un futuro donde la aceptación de este principio estético rija como fundamento ético. Queda entonces la aceptación de la diferencia y de la alteridad como modos del acontecer de la experiencia vivida y de la conciencia de esta posibilidad de experiencia.

²⁸⁰ Édouard Glissant, *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*, Paris, Éditions Gallimard, 2009, p. 73: “La Relation n’infère aucune de nos morales, c’est tout à nous de les y inscrire, par un effort terriblement autonome de la conscience et de nos imaginaires du monde. Les conduites morales peinent à ne plus se régler à partir d’histoires que nous nous serions racontées, mais à émaner directement de l’esthétique (vision rêche ou imaginaire du monde), que nous vivons, ensemble et directement, en chaos le plus souvent. Ce que nous ignorons de ce monde représente ce que nous avons soustrait aux connaissances morale et politique, séparément, par lesquelles nos actes nous survivent pourtant”.

²⁸¹ Alexandre Leupin, *Op. Cit.*, p. 243: “l’un consent à l’opacité de l’autre, s’il consent en parallèle. Des lors que l’une des parties ne s’engage pas en réciprocité, la Relation est détruite”.

Creolización, diferencia y alteridad

Si la Relación es vinculación y puesta en relatividad de seres humanos que antes no estaban en correspondencia, entonces la diferencia y la alteridad son elementos claves de la Relación. Los valores, creencias y lenguajes, entendidos como formas de ver al mundo y relacionarse con él, necesariamente serán puestos en duda en su encuentro con otros sistemas de valores y subjetividades posibles. Ahí donde la diferencia se ve combatida y la alteridad destruida, en pos de la reunificación de la comunidad y los territorios, pueden existir una integración o una asimilación, como expresiones de codigofagia²⁸² que dejan siempre incompleto el proceso de autoadscripción como parte de una sociedad colonial, pero no la Relación.

La integración y la asimilación²⁸³ son procesos de incorporación del otro a partir de

²⁸² Aquello que, según explica Bolívar Echeverría, sucede cuando a través de la colonización, y el mestizaje, una cultura engulle a otra y sus códigos en un proceso violento de conquista que sigue vigente hasta nuestros días: https://www.lai.fu-berlin.de/forschung/lehrforschung/wissenproduktion/lateinamerikanischer_intellektueller/bolivar_echeverria/m/index.html (última consulta: 31 de mayo de 2021)

²⁸³ Francesc Carbonell, *Inmigración: diversidad cultural, desigualdad social y educación*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Educación y Ciencia, 1995, explica que, en sociedades multiculturales, existen cuatro posibles situaciones de coexistencia social, en concordancia con si el grupo social mayoritario o hegemónico favorece o no la incorporación del grupo minoritario y sus propios rasgos culturales. Estas cuatro posibilidades pueden ser resumidas de la siguiente manera: 1) ahí donde existe transmisión de la cultura receptora (mayoritaria o hegemónica) hacia la cultura minoritaria (no hegemónica o desfavorecida) y posibilidad de mantenimiento de la identidad cultural de origen de la cultura minoritaria, existe *integración*; 2) si se da una transmisión de la cultura hegemónica hacia la minoritaria, pero ésta no puede mantener su propia identidad cultural, entonces hay *asimilación*; 3) cuando no existe transmisión de la cultura hegemónica hacia la minoritaria, pero ésta mantiene su propia identidad cultural, existe *segregación*; y 4) si no es posible la transmisión de la cultura hegemónica hacia la minoritaria, ni mantenimiento de la identidad cultural de ésta, entonces acontece la *exclusión*. Debemos notar, sin embargo, que el texto de Carbonell hace referencia a los retos del acontecer actual y las migraciones masivas hacia Europa. En el caso de las Antillas francesas, podríamos ver todas estas posibilidades en diferentes momentos históricos y en diferentes medidas (exclusión y segregación, cuando no negación de la calidad humana, durante la colonización; intentos de asimilación y/o de integración, conforme nos acercamos hacia el momento de la departamentalización e incluso en todos los procesos sociales posteriores –pensemos, por ejemplo, en las iniciativas para equiparar el desarrollo económico de los Departamentos de Ultramar con el de la metrópoli, que se supone debían promover la igualdad social–) pero no nos interesa por ahora detenernos en esta posible evolución, sino mostrar cómo en todos los casos existe, de manera más o menos visible, un proceso violento de eliminación de lo diferente, sin posibilidades de reparación a través de la departamentalización.

su previa deglución, es decir de su previa destrucción como distinto. Ésta es la razón de que las comunidades conformadas a partir de los procesos de la trata y esclavitud en las Antillas no acepten, pese a haber logrado la departamentalización, su integración en tanto departamentos a la administración pública como proceso de reparación histórica. La reparación es imposible. El desagravio no puede llevarse a cabo porque no se puede enmendar o corregir el pasado, y tampoco se puede devolver a las comunidades agraviadas a sus situaciones previas a los procesos de colonización. Lo anticolonial no existe más.

El único resarcimiento posible es el respeto, e incluso la promoción, de la creolización del mundo como deseable, y como imposible de detener de cualquier modo.

La apuesta de toda emancipación es, en efecto, en primer lugar la libertad de combinación, de mestizaje, de la creolización, que el racista y el esclavista rechazan con una incansable perseverancia. Vencer la esclavitud, es también comprender esta naturaleza y esta función de las creolizaciones, y comprender que el universo de los esclavistas es aquel de la soledad colérica de sí misma.²⁸⁴

Una vez que se comprende que es imposible detener el mestizaje, que es y ha sido parte fundamental de la constitución de las comunidades, y que la creolidad como forma del acontecimiento actual de la mezcla de lenguas, culturas, genes, es la única forma posible de la realización de la Relación; queda entonces la aceptación de la diferencia y de la alteridad, de las múltiples expresiones posibles de la alteridad, como principio que puede dar origen a la confección de las utopías a partir de la imaginación poética. La creolización es la experiencia de todo el conjunto de fases sucesivas de tal confección, llevadas a cabo

²⁸⁴ Édouard Glissant, *Mémoires des esclavages*, París, Éditions Gallimard, 2007, p.42: “L’enjeu de toute émancipation est en effet d’abord la liberté du mélange, du métissage, de la créolisation, que le raciste et l’esclavagiste repoussent avec un inlassable acharnement. Vaincre l’esclavage, c’est aussi comprendre cette nature et cette fonction des créolisations, et comprendre que l’univers des esclavagistes est celui de la solitude enragée de soi”.

de manera creativa y conciente. Es un transcurrir del tiempo que, además, se diversifica en función de la imaginación y creatividad de quienes lo experimentan; de modo que, la creolización adquiere también una pluralidad de expresiones que tienen como resultado el estallido creciente de manifestaciones culturales, lingüísticas, musicales, religiosas, alimentarias, que se refuerzan mutuamente en el reconocimiento de su imprevisibilidad y sus opacidades.

Creolizaciones: la germinación acelerada de las lenguas *creoles*, y la explosión de músicas compuestas donde la base continua es el ritmo de proveniencia africana, y las creencias mestizadas de las religiones que han hecho una complicada vecindad con el catolicismo y al mismo tiempo han acreditado subterráneamente a los viejos dioses, los han renovado, y los modos alimenticios tomados en préstamo de muchas costumbres, ya sea europeas, amerindias, africanas, chinas, y donde las combinaciones cuecen a fuego lento los deliciosos estofados que no distorsionan los muy fuertes pimientos de las Antillas. Creolización incluso, aunque por largo tiempo oculta, la abertura de las poblaciones provenientes de India y que han mantenido vínculos muy poderosos con sus culturas de origen. Y las obras compuestas en lengua *creol*, en el afán y la fragilidad de los comienzos.²⁸⁵

Además de la aceptación de la diferencia y la alteridad como principios de constitución de la Relación, la memoria juega un papel importante en la construcción de mundos y futuros posibles. No porque se acepte la creolización se debe renunciar a la memoria de los hechos del pasado. La memoria, incluso la memoria de los acontecimientos

²⁸⁵ *Ibid.* p. 88: “Créolisations: la germination accélérée des langues créoles, et l’explosion des musiques composites dont la basse continue est le rythme de provenance africaine, et les croyances métissées des religions qui on fait un rusé voisinage avec le catholicisme et accrédité souterrainement des dieux anciens ou renouvelés, et les modes alimentaires empruntés à bien des coutumes, soit européennes, amérindiennes, africaines, chinoises, et dont les combinaisons mijotent des ragoûts savoureux que ne dénaturent pas les très forts piments des Antilles. Créolisation encore, mais celle-ci longtemps occultée, l’ouverture des populations en provenance de l’Inde et qui ont gardé des liens très puissantes avec leurs cultures d’origine. Et les ouvrages composés en langue créole, dans la hâte et la fragilité, des commencements”.

dolorosos y trágicos del pasado, es imprescindible para el equilibrio del mundo y la recuperación de la dignidad para aquellas personas y comunidades que han sido agraviadas por los incidentes remotos. No se trata de un asunto de compensación moral, sino del reconocimiento de que “*la ausencia de memoria* deja en cada uno y en todos una debilidad irreparable. Y también porque toda memoria recuperada es, antes que nada, una herramienta de solidaridad entre pueblos”.²⁸⁶ Los actuales países sólo tienen como posibilidad de resarcimiento su aptitud y audacia para la apertura hacia nuevas vías de solidaridad entre comunidades que reconozcan el gozo de la creolización, la belleza que surge como producto de la capacidad creadora e imaginativa del porvenir, en el proceso mismo y en las promesas que mantiene, incluso cuando el resultado sea siempre inesperado e incierto. La errancia se presenta entonces como posibilidad siempre abierta para el acontecimiento de la Relación, porque el paisaje no cambia con las modificaciones de las condiciones de luz, sino con la forma en que las personas cambian su manera de observarlo e interpretarlo.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 124: “*l’absence de mémoire* laisse en chaque un et en tous une faiblesse irréparable. Et aussi parce que toute mémoire récupérée est avant tout un outil de solidarité entre peuples”.

CONCLUSIONES

La convivencia en sociedades cuya conformación está determinada por un pasado colonial, y en las que se mantienen los rasgos de colonialidad no obstante el paso de los años y los procesos de descolonización, implica la pervivencia de desigualdades sociales que condenan a ciertos estratos de la población a su mantenimiento en situación de subalternidad. Comprender los mecanismos a partir de los cuales se configura la identidad de una comunidad, así como las condiciones de posibilidad de ésta, supone pensar los elementos de concordancia entre sus sujetos, pero también aquellos factores que hacen que la diferencia se mantenga como una constante.

Aceptar la existencia de diversas formas de *ser*, de la alteridad, sin que éstas rompan el tejido social, antes bien como posibilidad de confección del mismo, sugiere la capacidad implícita de los sujetos para relacionarse de maneras no necesariamente jerárquicas. En este trabajo de investigación, hemos intentado indagar sobre las posibilidades de reconocimiento de la humanidad como un continuo que se extiende en la geografía del planeta que habitamos, mostrando que la lógica de pensamiento que introduce una división entre adentro y afuera para delimitar una comunidad es un constructo artificial que no corresponde de manera natural con la realidad.

Cuando se considera que toda discusión en torno a la pregunta por el *ser* deriva en las posibilidades de constitución de una identidad “humana” a partir de una serie de características específicas que darían cabida a tal existencia, suele olvidarse que cada ser humano aparece en el mundo cuando éste ya tiene una configuración cultural de la que no

nos es posible escapar. Este mundo cultural en el que nacemos, el momento histórico y las condiciones materiales preexistentes a nuestra llegada son el telar sobre el que se manufactura nuestra subjetividad, y los límites que, a su vez, ésta padecerá como imposiciones. El deseo y sus formas posibles están determinadas por ese entorno cultural. La confección de una identidad se ciñe a tal entorno. Esta subordinación de la subjetividad a la cultura produce la fabricación de *otro(s)* al que se considera como contrapuesto(s) a la existencia propia y, al mismo tiempo, un malestar que se enquistaba en la civilización y la hace entrar en crisis.

La existencia de *otro(s)* que se contraponen(n) a las formas de la existencia propia muestra, sin embargo, que más allá de los límites que se creían infranqueables subsisten formas alternas del ser. La toma de consciencia respecto a otras posibilidades ontofenómicas provoca un cuestionamiento acerca de la validez de esas formas y, por consecuencia, de la propia. La aceptación de la alteridad es complicada porque supone la aceptación del error sobre la conceptualización previa de una comunidad que se considera a sí misma como único devenir posible. El *otro* se presenta entonces como un problema que deja al descubierto el pensamiento que establece dicotomías de adentro / afuera, cerca / lejos, perteneciente / no perteneciente, propio / ajeno o impropio, de manera artificial.

Se abren dos posibilidades: la aniquilación del otro que permitiría la pervivencia de una comunidad, como sí misma, sin necesidad de modificaciones estructurales ni cuestionamientos respecto a su propia validez; o la aceptación del otro y la convivencia, pacífica o conflictiva, que puede presentarse de varias maneras posibles que van desde el mantenimiento de la distancia y separación hasta la asimilación o la integración.

El aniquilamiento del otro como forma límite del rechazo y la exclusión, incluso si fuera posible –el exterminio real de comunidades da cuenta de ello, pensemos en cualquier caso conocido de genocidio– provoca, de cualquier manera, un cuestionamiento respecto al cumplimiento de lo que se considera como el *deber ser* de una comunidad que se piensa a sí misma como válida, bella, buena, verdadera, y respecto a los valores que rigen su existencia; en consecuencia, una rasgadura difícilmente reparable. La aceptación de la alteridad, por otro lado, en un espacio geográfico que tiene confines delimitados, supone la asunción de la finitud del planeta y la conciencia de la necesidad del entrecruce de destinos en el porvenir, a menos que la autoextinción sea considerada como opción deseable.

Estas dos posibilidades muestran que lo que se pone constantemente en duda es la conceptualización de la humanidad. Ambas posibilidades tienen como consecuencia la destrucción de lo que existe actualmente o su reconfiguración para la creación de algo nuevo; el cambio es la única constante, la diferencia como resultado de las modificaciones es inevitable en cualquiera de las posibilidades.

Si asumimos que la historia está hecha de conflictos humanos y de procesos de dominación y colonización de unos pueblos por otros, es vital comprender que lo que se pone en juego mediante el conflicto, más allá del control de los territorios, es el control de las subjetividades y sus proyecciones respecto a la forma que debería tener el porvenir humano. Las posibles aristas de esta discusión son numerosas. La vuelta a las fuentes teóricas que se comprometen con el anticolonialismo, con el estudio de sus condiciones de posibilidad y con la propuesta de soluciones críticas, nos parece indispensable. Pensar la colonización de América como el caso paradigmático que evidencia que el discurso, y la modificación de las mentalidades a partir de sus cambios según las condiciones históricas y

geopolíticas, nos obliga a pensar en el Caribe como el lugar del mundo en donde acontece este brutal encuentro entre subjetividades que deriva en el cuestionamiento ya no sólo respecto a la humanidad del otro y su subalternización, sino en la aplicación de criterios raciales para justificar tal estado de cosas.

Reconocer el diálogo que se establece entre las ideas de Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant, nos permite identificar tres momentos de la discusión. El pensamiento de los tres autores nos encausa a proyectar nuevas rutas para aportar posibles soluciones a los problemas que enfrentamos actualmente como humanidad: la desigualdad, el racismo, la migración y movilidad humana por cuestiones económicas, ambientales, políticas... En esta tesis intentamos presentar, a grandes rasgos, las ideas de estos pensadores como impulsoras del anticolonialismo. Consideramos a los autores que guían estas reflexiones como tres momentos imprescindibles en las discusiones en torno a la posibilidad de crear un mundo donde la diferencia y la alteridad, más que factores de separación, se conviertan en factores creadores para nuevos mundos posibles, más justos, más incluyentes; para la realización de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Presentamos a Aimé Césaire, como el pensador de la negritud, para identificar posibles maneras de expresar la diferencia y la alteridad como formas de resistencia ante la colonialidad; esto nos pareció necesario para recuperar al Caribe como el lugar desde el cual se abre un panorama interesante de discusión crítica. Con Césaire comprendimos que, si el elemento que facilita la colonización del Caribe es la raza, entendida como el factor que permite establecer la diferencia entre colonizadores y colonizados, dominantes y dominados, y a partir de tal criterio se puede dividir dicotómicamente al mundo; entonces no vale la pena intentar mantenerse del lado de los colonizadores y sus valores republicanos

–libertad, igualdad, fraternidad– de manera acrítica. Una civilización que, ante la imposibilidad de resolver los problemas propios de su funcionamiento, recurre a la colonización de otros pueblos es una civilización que traiciona sus propios principios. Tal traición es la demostración de que ella misma se encuentra en crisis, y esto la imposibilita para ser la mejor representante de proyecto civilizatorio alguno. Su propia civilidad y su identidad como “civilización” están puestas en duda. Además, una civilización que se constituye como *occidental* y europea, por contraposición a un oriente que considera lejano, es, a su vez, el producto de una serie de procesos de colonización al interior de sus territorios.

La toma de conciencia de sí como diferente del colonizador blanco europeo, de las consecuencias de esta distinción que se basa en normas antropomórficas sobre las cuales se edifica una jerarquía de lo humano, facilita la desvinculación de los criterios estéticos y morales para juzgar la validez de la existencia propia o el grado de aproximación a lo que se considera *humano*, y cuestiona esas mismas pautas sobre qué es *lo bello* y *lo bueno*. Esta disociación de valores concede la posibilidad de estimación de la existencia propia, con todas sus características ontofenómicas, como válida, bella, buena y verdadera, aun cuando los modos de tal existencia difieran de aquel que se consideraba como el único posible o legítimo. La negritud, reconocida como algo deseable –“ser negro es bueno y es hermoso”–, constituye una subversión de los juicios de valor estéticos y morales que rigen como principios de lo que se consideraba como lo propiamente humano –el ser hecho a imagen y semejanza de (los) dios(es)–, reactualiza el cimarronaje y lo convierte en forma de vida que resiste frente a los proyectos unificadores del eurocentrismo. Valida la posibilidad de contraposición y resistencia frente a un proyecto civilizatorio que se

considera a sí mismo como ideal y universal.

Frantz Fanon analiza la experiencia vívida de la negritud y la conciencia sobre esta experiencia como consecuencias de un colonialismo que obliga a las subjetividades a mirarse a sí mismas a través de la introyección de los valores de los colonizadores. Este proceso tiene terribles consecuencias tanto para los colonizados como para los colonizadores. A ambos lados de la balanza se producen quiebres en la conciencia de quienes participan en tal desarrollo histórico. Los juicios culturales adquieren el peso de una condena, la “civilización” y los criterios que la validan quedan de nuevo puestos en entredicho frente a aquellos que se considera como “no civilizados” o “bárbaros”. Para quienes ven negada su existencia, a través de la negación de su corporalidad, por la introyección de la mirada del colonizador como única válida, su existencia corporal y la experiencia de la misma los lleva a la vivencia del infierno en la tierra. La negritud y la situación colonial son entendidos como negación del ser, como aniquilación incompleta porque destruye a los colonizados en tanto seres humanos pero los mantiene en una constante agonía y los condena a la experiencia del *no-ser*.

La tragedia de este exterminio, que no consigue completarse, es que destruye tanto al colonizado como al colonizador. A partir del entendimiento de este proceso, mediante la *dialéctica del amo y el esclavo*, se comprende que el asunto de la servidumbre es un problema cuya tragedia radica en que el esclavo es sometido a la experiencia del *no-ser*, reducido a la zombificación, cuya vida y muerte dependen de una conciencia externa, la del amo; sin embargo, el proyecto del amo tampoco quedará nunca completo porque, para que éste se realizara, requeriría de otra conciencia que lo reconozca, pero los esclavos (reducidos al estatus de cosas sin conciencia) no pueden otorgar tal reconocimiento. La

conciencia del amo se encuentra sola en el mundo y es, por ello, una conciencia desgraciada. El desgarramiento de la conciencia ocurre además porque para el colonizado, incluso si lograra deshacerse de sus amos, no hay vuelta a un estado antecolonial pues todo cuanto existía antes ha sido destruido y ya no tiene más referentes que los del colonizador; y para éste no hay realización posible porque no es capaz de exterminar por completo a aquél, y su dominación lo ha conducido a la problematización de sus propios valores y principios, que ponen de manifiesto las contradicciones propias del colonialismo como proyecto civilizatorio. La conciencia (tanto la del colonizador como la del colonizado) que es producto de la colonización es una conciencia desgarrada, sufriente, doliente, enferma.

Al volver, con Édouard Glissant, al momento de la colonización de las Antillas, comprendemos que ese momento es punto de partida para la entrada en relación de múltiples conciencias y formas de la experiencia de la realidad. Esta entrada en relación de distintas comunidades y conciencias crea las condiciones de posibilidad de la existencia de un caos-mundo, que tiende hacia la realización de una totalidad-mundo que no llega a completarse por la cantidad de datos que todas estas comunidades generan constantemente y por la indefinición e imposibilidad de ordenamiento de la cantidad de posibilidades impredecibles que se generarán a partir de entonces. La entrada en relación de múltiples comunidades en el momento de la colonización produce, a su vez, la puesta en relatividad de sus concepciones y visiones de mundo; y hace visible el acontecer del caos-mundo.

Glissant nos permitió comprender que la entrada en relación de distintas comunidades era inevitable en un planeta que es finito. El problema de la identidad en esas condiciones es que las identidades nacionales se vuelven imposibles, más que simplemente conflictivas o creaciones artificiales, porque ninguna es capaz de ver la constante mezcla biogenética,

cultural, religiosa, lingüística de la que proviene en un tiempo de *larga duración* histórica. Toda comunidad que se piensa a sí misma como heredera de una identidad-raíz, de cuyas profundidades emerge un gran árbol genealógico con todas sus ramas, comete el error de considerarse como la depositaria de un don divino que incluye su humanidad, una esencia, una lengua, una religión, un territorio que debe expandirse conforme la propia comunidad lo requiera o decida, pues el don divino la faculta a la ocupación de todo el orbe terrestre. La cuestión es que si toda comunidad se concibe a sí misma de tal manera, entonces sólo cabe la posibilidad del conflicto y el constante intento por la aniquilación del otro, que implica la aniquilación de todo aquello que se considere como distinto incluso al interior de una misma comunidad. Podemos notar la paradoja que tal proceso entrañaría: toda comunidad estaría destinada a la constante sospecha y búsqueda de lo diferente incluso en su más profundo interior, y a la destrucción de sí misma durante su búsqueda de aquellos elementos que le son extraños o implantados artificialmente, en consecuencia.

Exploramos con Glissant otra forma posible de contraposición a un proyecto universalizante de características teleológicas. Se trata de la viabilidad de la aceptación de la existencia de identidades múltiples, más que basadas en su profundo enraizamiento, posibles por sus múltiples conexiones en tanto raicillas o rizomas que se reconocen como contingentes, en el sentido de lo que es pero podría no ser. Su probabilidad es, de cualquier modo, incierta y su advenimiento inesperado, sorprendente. La imaginación que crea nuevos mundos posibles, a partir de la interpretación de los rastros y huellas de una memoria que se resiste a desaparecer, adquiere entonces una relevancia que tiene sus bases en la capacidad de resignificación. Con la resignificación, entendida como proceso de resiliencia, crea una poética de la relación; a partir del reconocimiento y el respeto de la

diferencia, pero también de la opacidad que tal diferencia implica. La alteridad es, en consecuencia no sólo tolerada, sino reconocida como deseable; sin que la entrada en relación de distintos modos de la alteridad genere juicios de valor moral. El resultado será la creolización del mundo.

Cuando comenzamos esta investigación, proyectamos la exploración del pensamiento de los tres autores que han guiado estas reflexiones para indagar si era posible que la identidad sea el resultado, más que de procesos de fijación de imaginarios simbólicos establecidos y creados por una comunidad hegemónica que dicta las formas de su acontecer, de procesos de crisis que produjeran quiebres y disgregación entre las comunidades o al interior mismo de ellas. Queríamos indagar sobre la posibilidad de que la pertenencia a un territorio o la proveniencia de otro, la lengua, la práctica de una determinada religión y las características antropomórficas, como indicadores de una especificidad diferencial, dejaran de tener relevancia implícita. Para ello, nos propusimos trazar una vía que permitiera pensar la crisis como posibilidad de existencia en un mundo que cambia constantemente y donde los flujos migratorios son irrefrenables.

Durante la realización de este trabajo comprendimos que, como la humanidad es un continuo en el espacio geográfico cuyas características varían gradualmente según las distancias entre comunidades –las lenguas que hablan y sus variantes lingüísticas son ejemplo de ello–, vale la pena reconocer el lugar desde el que nos colocamos a nosotros mismos y desde el que enunciamos cuando analizamos los problemas humanos; de modo que provoquemos no solo un descentramiento del pensamiento, sino la excentricidad del mismo. Con el reconocimiento de las diferencias, como condición de posibilidad de la puesta en relación de grupos humanos, la humanidad podrá reconocer como su rasgo

característico justamente la alteridad y el caos que ésta genera; y su tendencia hacia la creolidad.

La crisis, entonces, no solamente puede ser estimada como factor de constitución de identidades, sino como constituyente de las mismas. La crisis constituye identidades en el sentido de que lleva hasta su punto de quiebre ideales civilizatorios que no son capaces de sostenerse como universales, deseables y válidos de una vez y para siempre. Todas las alternativas posibles a las identidades nacionales, toda forma de existencia humana que sea el resultado de la creatividad y la recuperación de los rastros de la memoria que se contraponen y resiste a los procesos de la colonialidad, a partir de una poética de las relaciones y de las formas en que, con ello, se resignifican los procesos históricos, tendrán como consecuencia la construcción de aquello que, con Glissant, reconocemos como el caos-mundo.

Si se piensa la configuración geopolítica actual podemos ver que, en un mundo regido por la existencia de estados nacionales conformados como entes proveedores de identidades nacionales a partir de sus propios procesos de unificación, no existe país alguno que no sea el resultado de una serie de combinaciones biogenéticas, lingüísticas, religiosas, que pueda asumir una identidad establecida y permanente a lo largo de su historia. Si alguien profiere la existencia de un país de constitución semejante es únicamente porque desconoce (en el sentido de falta de información o en el sentido del rechazo de ella) la historia del mismo en una duración mayor que la unificación de las partes que lo conforman como se le conoce actualmente.

Por ello nos atrevemos a pensar que, como humanidad, debemos reconocer que el

mundo actual es el resultado de un pasado colonial. Una vez asumido el hecho de que toda nación actual es el resultado de una serie de procesos de dominación y colonización, que a su vez implica aceptar que todo lo existente en el planeta está interconectado y en relación recíproca de alguna forma, debemos reconocer igualmente que la colonización deja siempre una herida abierta que se mantiene a lo largo de las generaciones como un trauma. Incluso cuando el trauma es, evidentemente, más doloroso para aquellos que son dominados y subalternizados, éste da cuenta de los quiebres y las contradicciones al interior de las “civilización” de los dominantes.

En un país que es resultado de un pasado colonial, el territorio se siente como siempre ajeno y enajenado a uno mismo, como un país de otros. El colonizador no llega nunca a sentir este nuevo espacio como un lugar propio, en el cual pueda reposarse y hacer germinar su descendencia, sino apenas como un nuevo territorio a ocupar y siempre con la cautela y el resquemor frente a aquello otro (humano o no) que habita el entorno. El colonizado siente que su territorio le ha sido arrancado, dejándolo excluido de la humanidad, y el suelo ya no es fértil para el desempeño de sus actividades y su cotidianidad. Los transterrados consideran que el lugar colonial es apenas un entremedio en su paso por el mundo, donde ellos mismos han sido dejados de lado o puestos fuera de su propia cotidianidad y fuera del escenario geopolítico.

Resolver semejante trauma requiere de la aceptación del estado de cosas actual, y la condición del mundo presente como producto de la herida colonial; del examen de sí mismo en semejante situación y del papel que una subjetividad formada con estas características desempeña, al modo de la *anagnórisis* aristotélica, para dar paso de la ignorancia al conocimiento y al reconocimiento de la importancia del rol que cada uno

juega con sus tomas de decisiones, por nimias que éstas sean. Requiere, así mismo, la asunción de la responsabilidad de la consideración de sí a través de ciertos valores admitidos como propios, y el cuestionamiento de los mismos. Además, sería necesaria la aceptación de la contingencia de los mismos, para imaginar y proyectar otros mundos posibles, pero también para admitir la imposibilidad de la vuelta a aquello que no existe más y que, por lo tanto, ha dejado rastros y huellas que sirven como guías, pero que debe ser reconfigurado a partir de la memoria, para su transigencia y ensamblaje en la realidad actual.

El Caribe es un sitio estratégico, como punto geográfico y como lugar de enunciación, para el análisis de estas cuestiones. El pensamiento filosófico antillano debe ser apreciado como fuente importante para el debate sobre las ideas de la diferencia y la alteridad.

Los problemas de la actualidad nuestroamericana, como las crisis migratorias, el racismo y la discriminación, la profundización de la brecha social y salarial, el desprecio a las disidencias sexo-genéricas, los bandazos de las 'izquierdas' que logran llegar al poder para no cambiar (casi) nada y que no logran hacer justicia a las demandas del grueso de los pueblos a los que dicen representar; se comprenden de una manera más límpida observados a través de la lente del razonamiento de los pensadores aquí expuestos. La interpretación de la realidad que nos proponen presenta los hechos leídos desde la mirada de quienes han tenido que perder incluso sus anclajes simbólicos con toda comunidad y han sido subyugados a los designios de otro(s) que se considera(n) como superior(es) o mejor capacitado(s) para ejercer el señorío ya no sólo sobre sí y aquello que sus ojos alcancen a ver o su cuerpo a tocar, sino sobre todo aquello que sea posible concebir como existencia

sometida a sus deseos. Los tres autores nos muestran posibles salidas a una serie de situaciones que se encuentran aún vigentes en nuestro contexto, tanto local como llevado a la totalidad-mundo.

Con Césaire, la posibilidad de asumirse como otredad, diferencia, alteridad, y sentirse orgulloso de tal cosa, se presenta ahora como una primera estrategia de subversión del estado de cosas actual. Con Fanon, hacer análisis de sí y comprender cómo la estructura psíquica y simbólica que nos conforma, en tanto pueblos herederos de la colonialidad, está determinada desde afuera y nos obliga a asumir como propio un punto de vista que no nos corresponde; trasluce la artificialidad de los mecanismos a través de los cuales se intenta mantener avasallados a los sujetos que se constituyen como experiencias del no-ser; y cómo éstos, pese a todo, son capaces de liberarse de tales cadenas. En Glissant encontramos recuperada además la capacidad imaginativa de aquellos que, tras identificarse como conformados por una serie de huellas, trazos y herencias que ni siquiera es posible rastrear, descubren que su deseo es potencialmente creador de nuevos mundos y de nuevas realidades; dejando de lado el juicio moral, se tiene acceso a una riqueza cultural, lingüística, religiosa, genética que se creoliza y tiende al todo-mundo, que propone nuevas interpretaciones del caos-mundo y su poder agitador. Consideramos, de esta manera, haber mostrado la actualidad y vigencia del pesamiento de nuestros autores. Con el análisis presentado a lo largo de este trabajo de investigación esperamos haber contribuido para su apreciación en futuros trabajos.

Bibliografía

Aimé Césaire

Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture, la revolución francesa y el problema colonial*, La Habana, Instituto del Libro Cubano, 1967 [1960].

___, *Toussaint Louverture, la révolution française et le problème colonial*, París, Éditions Présence Africaine, 1981 [1960].

___, *Discurso sobre el colonialismo*, Traducciones de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltazar Álvarez, Madrid, Ediciones Akal, 2006.

___, *Para leer a Aimé Césaire*, Selección y presentación de Philippe Ollé-Laprune, Traducciones de José Luis Rivas, Fabienne Bradu, Arturo Vázquez, Roberto Rueda, Yeny Enrríquez y Virginia Jaua, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

___, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*, Édition Critique, Coordinación de Albert James Arnold, París, CNRS Éditions / Présence Africaine, 2013.

Césaire, Aimé; et. al., *Tropiques, 1941-1945. Collection complète*, París, Éditions Jean Michel Place, 1994 [1978].

Césaire, Aimé y Vergès, Françoise, *Nègre je suis, nègre je resterai*, París, Éditions Albin Michel, 2013 [2005].

Frantz Fanon

Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Traducción de Ana Useros Martín, Iría Álvarez Moreno y Paloma Monleón Alonso, Madrid, Ediciones Akal, 2009 [1952].

___, *Sociología de una revolución*, Traducción de Víctor Flores Olea, México, Ediciones ERA, 1976 [1959].

___, *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos y Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1961].

___, *Por la revolución africana. Escritos políticos*, Traducción de Demetrio Aguilera Malta, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [1964].

___, *Œuvres*, París, Éditions La Découverte, 2011.

___, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Selección, introducción y presentación de Jean Khalfa y Robert Young, París, Éditions la découverte, 2015.

___, *Leer a Fanon, medio siglo después*. Ensayo introductorio, cronología y selección de Felix Valdés García, México, Rosa Luxemburgo Stiftung Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung E.V. / filosofí@.cu Editorial, 2016.

Édouard Glissant

Glissant, Édouard, *Soleil de la conscience, Poétique I*, París, Éditions Gallimard, 1997 [1956].

___, *Sol de la conciencia*, Traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, Ediciones El Cobre, 2004 [1956].

___, *La lézarde*, París, Éditions du Seuil, 1958.

___, *El lagarto*, Traducción de Christine Chazelle y Jaime del Palacio, México, Editorial Era, 1973 [1958].

___, *L'intention poétique. Poétique II*, París, Éditions Gallimard, 1997 [1969].

___, *Poétique de la Relation. Poétique III*, París, Éditions Gallimard, 2014 [1990].

___, *Introduction à une poétique du divers*, París, Éditions Gallimard, 1996.

___, *Introducción a una poética de lo diverso*, Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002 [1996].

___, *Traité du tout-monde. Poétique IV*, París, Éditions Gallimard, 1997.

___, *Tratado del Todo-mundo*, Traducción de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2006 [1997].

___, *La cohée du lamentin. Poétique V*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

___, *Mémoires des esclavages*, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

___, *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*, Paris, Éditions Gallimard, 2009.

___, *10 Mai. Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Paris, Institut du Tout-Monde / Galaade Éditions, 2010.

Glissant, Édouard y Leupin, Alexandre, *Les entretiens de Baton Rouge*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.

Obras complementaria

Ageron, Charles-Robert; Michel, Marc; et. al., *L'Afrique noire française. L'heure des indépendences*, Paris, CNRS Éditions, 2010 [1992].

Alliez, Éric y Lazzarato, Maurizio, *Guerres et Capital*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016.

Alliot, David, *Aimé Césaire, Le nègre universel*, Gollion, Infolio Éditions, 2008.

___, “Le comunisme est à l'ordre du jour”. *Aimé Césaire et le PCF, de l'engagement à la rupture (1935-1957)*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2013.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, Traducción de Eduardo L. Suárez, México,

Fondo de Cultura Económica, 2007 [1983].

Appiah, Kwame Anthony, *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad. Creencias, país, color, clase, cultura*, Traducción de María Serrano Giménez, Barcelona, Taurus Editorial / Penguin Random House Grupo Editorial, 2019. [2018].

Arciniegas, Germán, *Biografía del Caribe*, México, Editorial Porrúa, 2014 [1944].

Aristóteles, *Poética*, Versión de Juan Davis García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000 [1946].

Beriain, Josetxo, *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Traducción de Andrea Morales Vidal, Madrid, Siglo XXI Editores, 1988 [1982].

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick; y Confiant, Raphael, *Éloge de la créolité*, París, Gallimard, 1993 [1989].

Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Traducción de César Aira, Buenos Aires, Ediciones Manantial SRL, 2002. [1994].

Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe frontera imperial*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2009 [1970].

Bouama, Saïd, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, París, Éditions la

Découverte, 2014.

Boukari-Yabara, Amzat, *Africa Unite! Une histoire du panafricanisme*, París, Éditions la Découverte, 2014.

Breton, André y Éluard, Paul, *Diccionario abreviado del surrealismo*, Traducción de Rafael Jackson, Madrid, Ediciones Siruela, 2013 [1938].

Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones Hegelianas en la Francia del siglo XX*, Traducción de Elena Luján Odriozola, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012. [1987].

Braudel, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Traducción de Mario Monforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1976 [1949].

___, *El mediterráneo, el espacio y la historia*, Traducción de Francisco González Aramburo, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009 [1985].

Carbonell, Francesc, *Inmigración: diversidad cultural, desigualdad social y educación*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio de Educación y Ciencia, 1995.

Carpentier, Alejo, *El reino de este mundo*, Madrid, Ediciones Akal, 2014 [1949].

Castro-Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Bogotá, Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

Chamoiseau, Patrick, *Césaire, Perse, Glissant. Les liaisons magnétiques*, París, Éditions

Philippe Rey, 2013.

_____, *J'ai toujours aimé la nuit*, París, Sonatiene Éditions, 2017.

Cherki, Alice, *Frantz Fanon. Portrait*, París, Éditions du Seuil, 2000.

Condé, Maryse, *Corazón que ríe, corazón que llora*, Traducción de Martha Asunción Alonso, Madrid, Editorial Impedimenta, 2019 [1999].

Cortázar, Julio, *Cuentos completos / I*, Buenos Aires, Editorial Alfaguara, 1994.

Cruse, Romain, *Une géographie populaire de la Caraïbe*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017 [20104].

_____, *Le mai 68 des Caraïbes*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018.

Davis, Angela, *Mujeres, raza y clase*, Traducción de Ana Varela Mateos, Madrid, Ediciones Akal, 2004 [1981].

De las Casas, Bartolomé, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965 [1527-1547].

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducción de Francisco Monge, Barcelona, Paidós Editorial, 2017 [1972].

_____, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducción de José Vazquez Perez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2015 [1980].

___, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, París, Les éditions de minuit, 1991.

___, *¿Qué es la filosofía?*, Traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial anagrama, 2017 [1991].

Depestre, René, *Buenos días y adiós a la negritud*, Traducción de Ofelia Gronlier, La Habana, Editorial Casa de las Américas, 1986 [1980].

Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 1998 [1994].

___, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1997 [1996].

Descartes, René, *Discurso del método*, Traducción de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe Editorial, 2010 [1637].

Durkheim, Émile, *La división del trabajo social*, Traducción de Carlos G. Posada, Barcelona, Editorial Planeta De Agostini, 1985 [1893].

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y Latino [1300-200]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI editores, 2011.

Du Bois, Jean-Paul y Ureña-Rib, Pedro, *Dictionnaire culturel des Caraïbes*, París, Ellipse éditions, 2008.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Editorial UNAM / El equilibrista, 1997 [1995].

_____, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2016 [2010].

_____, *Ensayos políticos*, Selección de Fernando Tinajero, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.

Eco, Umberto, *A paso de cangrejo. Artículos, reflexiones y decepciones, 2000-2006*, Traducción de Maria Pons Irazazábal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2007.

Einstein, Albert, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, Traducción de Miguel Paredes Larrucea, México, Alianza Editorial, 1997 [1905-1915].

Fanon, Joby, *Frantz Fanon. De la Martinique à l'Algerie et à l'Afrique*, París, L'Harmattan, 2004.

Fernández Retamar, Roberto, *Todo Calibán*, La habana, Editorial Letras Cubanas, 2000.

Firmin, Anténor, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Québec, Mémoire d'Encrier, 2005 [1885].

Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 [1997].

_____, *Nacimiento de la biopolítica*, Traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [2004].

___, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2010 [2009].

Gilroy, Paul, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Traducción de José María Amoroto, Madrid, Ediciones Akal, 2014 [1993].

González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Gordon, Lewis, *What Fanon said. A philosophical introduction to his life and thought*, Londres, Hurst & Company, 2015.

Guérin, Daniel, *Les antilles décolonisées*, París, Présence Africaine, 1969 [1956].

Habermas, Jürgen; et. al., *La posmodernidad*, Edición a cargo de Hal Foster, Barcelona, Editorial Kairós, 2002 [1985].

Hegel, Georg, *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 2015 [1807].

Heisenberg, Werner, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Traducción de Gabriel Ferraté, Barcelona, Editorial Planeta De Agostini, 1993 [1955].

Hobbes, Thomas, *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1651].

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara

Editorial, 2002 [1781].

Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Traducción de Andrés Alonso Martos, Madrid, Editorial Trotta, 2013 [1947].

_____, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1982.

La Boitié, Étienne, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Traducción del colectivo Etcétera, Barcelona, Virus editorial, 2016 [1576?].

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Traducción de Ernesto Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011 [1985].

Laferrère, Dany, *Mythologies américaines. Romans*, París, Éditions Grasset et Fasquelle, 2016.

Leupin, Alexandre, *Édouard Glissant, Philosophe. Héraclite et Hegel dans le Tout-Monde*, París, Éditions Hermann, 2016

Macey, David, *Frantz Fanon. Une vie*, Traducido del inglés al francés por Christophe Jaquet y Marc Saint-Upéry, París, Éditions La Découverte, 2011 [2000].

Ménil, Alain, *Les voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Lille, De l'incidence Éditeur, 2011.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Traducción de Jem Cabanes,

Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993 [1945].

Ngal, Georges, *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*, París, Présence Africaine, 1994 [1975].

Noudehmann, François, *Édouard Glissant. L'identité genéreuse*, París, Éditions Flammarion, 2018.

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1958].

Ornelas, Raul (Coordinador); et. al., *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Económicas, 2013.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978 [1940].

Pabón de Urbina, J.M., *Diccionario manual Griego. Griego clásico – Español*, Madrid, Vox, 2001.

Renault, Matthieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, París, Éditions Amsterdam, 2011.

Said, Edward, *Orientalismo*, Traducción de María Luisa Fuentes, México, Random House Mondadori Editorial, 2009 [1997].

Sánchez Ramos, Irene y Sosa Elízaga, Raquel (coordinadoras); et. al., *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, México, UNAM, Siglo XXI Editores, 2004.

Senghor, Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Précédée de "Orphee noir" par Jean Paul Sarte*, París, Presses Universitaires de France, 2015 [1948].

Stavenhagen, Rodolfo, *Sociología y subdesarrollo*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1981 [1977].

Taubira, Christiane, *L'esclavage raconté à ma fille. Une histoire à connaître et à interroger*, París, Éditions Philippe Rey, 2015.

Taubira, Christiane y Castaldo, André (presentación), *Codes noirs, de l'esclavage aux abolitions*, París, Éditions Dalloz, 2006.

Todorov, Tzvetán, *La conquista de América. El problema del otro*, Traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI Editores, 2006 [1982].

Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Traducción de Alberto Luis Bixio, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1992].

Ugalde, Sergio, *La poética del Cimarrón*, México, Fondo Editorial Tierra Adentro, 2007.

Valdés, Felix, *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*, La Habana, Editorial filosofi@.cu, 2017.

Vargas, Margarita, *Martinica, tras las huellas de la antillanidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, CIALC, 2014.

Wald Lasowsky, Aliocha, *Édouard Glissant, penseur des archipels*, París, Pocket éditions, 2015.

Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, Traducción de Pilar López Manez, México, Siglo XXI Editores, 2011 [1974].

___, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Traducción de Carlos Manuel Schroeder, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traducción de Martín Gerber, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011 [1944].

___, *De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492-1969*, Traducción de Sergio A. Fernández de Oca, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2009.

Zeniter, Alice, *El arte de perder*, Traducción de José Antonio Soriano Marco, Barcelona, Ediciones Salamandra, 2019 [2017].

Revistas

Gaztambide-Géigel, Antonio, “La invención del Caribe en el siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico” en *Revista Mexicana del Caribe*, Año 1,

No. 1, Chetumal, Universidad de Quintana Roo, 2016.

Revista *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 151/152, “Aimé Césaire” (3è et 4è Trimestres), París, 1995.

Revista *Les Temps Modernes*, Año 11, No. 123, París, marzo-abril de 1956.

Recursos en Internet

Conferencia de las Partes: <https://www.un.org/es/climatechange/> (última consulta: 03 de octubre de 2019).

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6907.pdf> (última consulta: 03 de octubre de 2019).

Declaración sobre el derecho a la insumisión en la Guerra de Argelia (Manifiesto de los 121): <https://rebellion.org/el-derecho-a-la-insumision/> (última consulta 08 de marzo de 2021).

Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie (Manifeste dit des “121”): <https://www.cairn.info/revue-lignes0-1998-1-page-84.htm> (última consulta: 08 de marzo de 2021).

Documental *Francois Tosquelles: une politique de la folie*, Filme de Daniele Sivadon y

Jean-Claude Pollack, realizado por François Pain: <https://vimeo.com/167991974> (última consulta: 08 de septiembre de 2019).

Entrevista a Bolívar Echeverría sobre mestizaje y codigofagia: https://www.lai.fu-berlin.de/forschung/lehrforschung/wissenproduktion_lateinamerikanischer_intellektueller/bolivar_echeverria/m/index.html (última consulta: 31 de mayo de 2021)

Jalabert, Laurent, “Les mouvements sociaux en Martinique dans les années 1960 et la réaction des pouvoirs publics” en revista *Études caribeennes*, No. 17, Diciembre de 2010: <https://journals.openedition.org/etudescaribeennes/4881> (última consulta: 18 de mayo de 2019).

Noticia sobre la creación del Parlamento Internacional de Escritores: https://elpais.com/diario/1993/11/04/cultura/752367603_850215.html (última consulta: 12 de marzo de 2021).

Protocolo de Kyoto de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático: <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpspan.pdf> (última consulta: 03 de octubre de 2019).

Resumen del trabajo realizado por la ecóloga forestal Suzane Simard: https://www.ted.com/talks/suzanne_simard_how_trees_talk_to_each_other/transcript?language=es#t-555304 (última consulta: 20 de enero de 2021).

Versión electrónica de los *Ensayos* de Montaigne, proveída por la Biblioteca Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayos-de-montaigne--0/html/> (última

consulta: 31 de enero de 2021).