

VÍCTOR FOWLER

Sobre *El discurso antillano*, de Édouard Glissant*

La cuestión se complica cuando, más allá de cualquier oropel, discursos sobre territorio y habitantes quedan reducidos a su contenido esencial; quiero decir, si lo desnudo que sobrevive es la pregunta sobre el destino. Para los países poscoloniales es una pregunta esencial, hoy día re-tejida en el nuevo escenario de intensidad propio de economías globalizadas. Más allá de las ecuaciones políticas, algo tan simple como si una cultura va a ser barrida, asimilada, o si la voluntad de identidad, de reconocerse como algo distinto, implica un castigo; un tipo de salida del circuito que sea, a su vez, una salida del tiempo.

¿Cuál solución hay cuando el horizonte de las sociedades industrializadas solo puede ser alcanzado mediante la alienación (de vivir como propia

* Édouard Glissant: *El discurso antillano*, La Habana, Casa de las Américas, col. Nuestros Países, serie Estudios, 2010.



la vida del otro que nunca nos reconocerá como igual)? ¿Qué hacer si la tutela económica nos ha colocado en un estado tal que romper con dicha tutela nos precipitaría, en el tiempo, hacia un muy lejano atrás? Dado que la trama es cada vez más compacta (la trama del mundo, entre países) aquí las escalas funcionan, pues a medida que territorio y población son menores, menor aún es la posibilidad.

Cualquier toma de decisiones está cortada y contaminada, en dos niveles simultáneos, por los pasados de explotación colonial y esclavitud; historias de negros arrancados de África y de una burguesía blanca de ultramar. Para los primeros, el estupor, la fractura, el caos de estructuras grupales, familiares y de trabajo forzadas, así como una relación de ajenidad respecto a la técnica y el desarrollo; para los segundos, la ganancia como proyecto exclusivo y, en correspondencia con semejante culto al dinero, tal obediencia parásita que les impide generar ideologías autóctonas del territorio nacional que detentan.

¿Cómo se atreverían a generar ideas propias acerca del destino, ideas contrarias a las enclavadas y predominantes en la metrópoli, si el dinero está allí, si es necesario —en abierta paradoja— ser «útil» hasta

desaparecer dentro de la más estrecha retícula, no molestar, ser casi nada, para entonces «ganar» todo cuanto se pueda? A semejanza de un rapidísimo tren cuyos raíles son arrancados en cuanto se sale de la estación, para estas elites diminutas pasó la época de las grandes independencias radicales.

Glissant multiplica los ejemplos para enseñar las maneras en las que un sistema (de dominación colonial) se enquistaba en el absurdo de sus estructuras y en la mente de quienes lo padecen. El sistema, como si se tratase de persona, no puede hablar ni actuar de otra manera y, en el proceso, no cesa de revelarse como lo que realmente es; al propio tiempo, quienes lo habitan apelan a toda su desesperación (que otra cosa no es) para construir (y aquí se aliena) una fantasía de pertenencia porque detrás no hay nada. Negarse como individualidad (por ejemplo: «¡pues yo no pienso lo mismo que usted!»), lanzar un gesto que, luego, con los años, adquiere la categoría de heroico o aunque sea diferenciado y propio. En lugar de ello, de manera implícita y adocenada, algo como un «¡no se preocupe, usted piensa por mí!»; pero dicho con energía, con igual ademán heroico, con tiesura y orgullo.

Semejante espanto de la renuncia (a ser) transforma todo.

La situación es barroca porque las fábulas crecen alrededor de un punto, más para escapar de él, ni viéndolo, no queriéndolo ver; este punto es el descubrimiento de un país inventado, de negros trasplantados, unidades familiares creadas a la fuerza, burguesía tan dependiente de Francia como sus esclavos, donde los supermercados abastecidos significan la destrucción de la agricultura nacional y algún anuncio publicitario avisa que la temporada de invierno llega en un país del Caribe.

No hay fantasías de emancipación en Glissant, quien descrea lo mismo de Césaire que de Fanon,

sus dos ilustres coterráneos. El primero, con la negritud, reclama una raíz africana de la cual las mayorías hace mucho se sienten ajenas; el segundo aspira a una rebelión de los pobres (en los países del poscolonialismo) para la cual Martinica, sin clase obrera y transformada en un inmenso emporio de los servicios, ni siquiera puede empezar a organizarse. Sin contar que luego de la rebelión, con una economía enteramente dependiente de las importaciones y del turismo emitido desde Francia, el sueño de libertad carecería de toda posibilidad de sostén en condiciones modernas.

La propuesta de Glissant es sumamente compleja, puesto que descentra la influencia del psicoanálisis que marca a Fanon y el modo de autoafirmación identitaria que adelanta Césaire; las comunidades humanas de Glissant, antes que cualquier otro movimiento, necesitan averiguar de sí mismas lo que son, pensar el pasado, volver hasta el presente y descubrir que es la imposibilidad (los fracasos emancipatorios, el lazo con la antigua metrópoli) lo que las define, que son habitantes de una relación.

Relación significa (e implica) una conexión vital, definitiva para cualquiera de los participantes, tensa, tortuosa, dolorosa, hecha de negaciones, cuasi-verdades y pseudo-mentiras, desconocimientos, olvidos, préstamos, fertilizaciones mutuas. Se trata de un descentramiento tal que, en lo adelante y para siempre, transforma a los participantes en actores de una obra sobre la cual no tienen control y que los deja permanentemente insatisfechos, que los obliga a retornar al sillón de psicoanalista (no importa si solo sucede dentro de la cabeza de cada uno) a intentar dar salida a un malestar extraño, pues algo quedó roto en el inicio mismo.

A su vez, tal postulado recoge el autorreconocimiento como horizonte de la acción, el método de revisión psicoanalítica y las tácticas de una lucha

guerrillera que la globalización convierte en vírica. Lo nuevo brota de una tendencia que el sistema no puede suprimir sin colapsar: la de importar sus propios bordes, bajo la forma de mano de obra barata o las figuras aisladas que destacan por su potencial intelectual. Incluso es algo todavía mayor que de una simple metrópoli, sino más bien del gran escenario mundial; de modo que el sistema no puede sino atraer, en la suma que sea de costumbres y prácticas ajenas, la misma diferencia que antes trató de normalizar en el espacio colonial.

El que ingresa, desde ultramar, a la antigua metrópoli, desde las reservas de un saber otro hasta la médula del poder central, viaja con sus ambigüedades, su historia rota, sus incertidumbres, sus miedos, sus huellas, la lengua que le impusieron y la otra que no tuvo más remedio que fabricar: el creol. Esa lengua, que duplica y burla la del dominador, encierra el potencial de un modo otro de existencia; la mueca malvada, casi metafísica, de la estructura del mundo es que haya habido que usar una lengua (durante la colonia) para comunicar y obtener cosas (ganancia, dinero) durante el proceso de trabajo y que luego no se la haya podido eliminar. No hubo más salida que esa lengua rápida, económica, veloz, pragmática, sin luego poder deshacerse, de un golpe rápido, de todos aquellos que fueron transportados en los barcos y que ahora otro vaivén de economía obliga a aceptar cuando ya no son puros ni pueden volver a serlo.

Lo ideal sería que el trabajador metropolitano fuese lo bastante inerte como para aceptar, sin más, la explotación, que llevara en sí alguna evidencia que autorizara al capital a subordinarlo libremente, sin otro límite a la presión que la necesidad (inevitable para la producción) de reponer fuerza de trabajo; sin embargo, la lógica de velocidad impide al sistema re-disciplinar a «su» trabajador (hay que

subrayar la posesión) hasta ese nivel, y entonces no tiene otro camino que obedecer al inviolable imperativo categórico: el sistema no puede detenerse, el sistema tiene que funcionar. Al llegar hasta aquí, sencillamente, con las consecuencias que hemos mencionado: importa.

Glissant se fascina con este proceso de deglución permanente que es también una permanente infección; así como el psicoanálisis no promete cura, sino reconocimiento, un vivir con «la cosa» que proyecta la existencia a una dimensión diferente e insiste, para su pequeña isla, en la necesidad de que el pueblo martiniqués se enfrente a su trauma originario. Dado que no es una parte, sino el todo, lo que brota de una mentira fundamental (la libertad de los esclavos y la declaración de igualdad), es todo lo que demanda ser reestructurado; puesto que hay economía enteramente dependiente, sin verdaderas clases sociales, sin apenas qué aportar al sistema internacional de producción y niveles de vida completamente falsos (respecto al territorio) en la clase media «creada» por la metrópoli, no hay rebelión que desatar.

Más bien se trata de vivir en la relación, la incomodidad, la renuncia a ser borrado o asimilado; de entrar en el mundo grande (así se le ve en la perspectiva de un pequeño espacio poscolonial) como parte del torrente universal de millones de trabajadores continuamente «convocados». Allí no pueden menos que terminar de completar el aprendizaje de la diferencia y crear alianzas, plantear discursos nuevos, arrancar la máscara de hipocresía (pues el sistema querría ser elegante y «bueno»), a fin de cuentas contaminar, envenenar y crear dolorosas fisuras. De esta manera, la descolocación se torna creativa, la gran máquina global chirría y se hace desagradable hasta un posible concierto neurótico que lleva a que no se le desea escuchar más:

entonces algo tiene que cambiar. Vale la pena aclarar que el querer del sistema es tan desesperado (de ahí las luchas por el sentido de la historia) como las fantasías de la pertenencia a él; por eso Glissant se refiere en algún momento a «la voluntad de des-cerebración del sistema».

Hay que complementar el concepto de Relación con el de Deriva, imaginar si no hablamos –más allá de zonas pequeñísimas de territorio, como Martinica– de una tendencia inevitable, universal. Mientras que las alternativas y preguntas de Martinica han girado alrededor de lo que hará la metrópoli con ella, hasta llegar al tipo de normalización que propone su integración política como departamento francés, ¿cómo repetir la pregunta en territorios que por su inmensidad, de tamaño y población, no son rentables para operaciones semejantes? ¿Qué se hace entonces, se les abandona, los libera la metrópoli, pero como asteroides errantes en órbitas caóticas, países sin destino?

Glissant inquieta, molesta, revela paradojas, muestra efectos indeseados, sorprende. Tiene que ser leído en la particularidad de un espacio-tiempo concreto, de la esclavitud y del trauma, pero si nos detenemos allí no habremos captado aún por qué también tiene que ser leído en el devenir hasta el presente y, sobre todo, abriendo la interrogación al porvenir que es, en realidad, desde donde Glissant nos escribe. No en vano su insistencia en la inevitabilidad de eso que denominó «la creolización cultural del mundo» y que constituye un paisaje utópico situado en las antípodas de las paranoias y ansiedades culturales del modelo de Hungtinton para lo que denominó como «el choque de civilizaciones».

Glissant nos entrega juntos el diagnóstico y la profecía para que despleguemos nuestras identidades convulsas y seamos creativos después de la trituration, allí donde más imposible parece. **C**

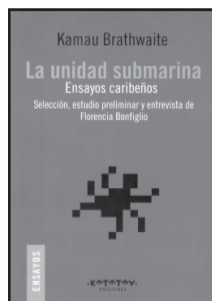
FELIX VALDÉS GARCÍA

El Caribe y su unidad submarina*

La unidad submarina del Caribe fue siempre convicción de Kamau Brathwaite. En su permanente indagación por la catástrofe, la fragmentación física e histórica de estas islas bañadas por el mar que le da nombre, el Caribe se le revela como archipiélago, partes de una unidad, como creación y espacio marcado por la destrucción de la conquista y el genocidio, por la esclavitud y la trata de esclavos, por el aullido y el látigo. El Caribe comparte una historia común de lava, tormentas, terremotos, coral y las memorias de Atlantis, Atahualpa y Ashanti. Es lugar de seres humanos con el puño agarrado al tiempo. Son islas de plantación y cimarronaje, de azúcar y exilio, de cricket y limbo, de ritmo y sumersión. El poeta se pregunta por su génesis y sus raíces, también por su discurso y sus conceptos, las palabras y las nociones de esta sensibilidad que permitan descubrir y cantar su realidad fraccionada, conectada a África, siempre con el impulso/deseo de reintegrar los fragmentos de la totalidad original, sumergidos en el mar.

En 1976, en el festival Carifesta realizado en Jamaica, Édouard Glissant afirmaba que en la profundidad de las aguas del Atlántico y el Caribe quedaron sembradas «las cadenas de lo invisible», que convergen subterráneamente y enseñan que no es la

* Kamau Brathwaite: *La unidad submarina. Ensayos caribeños*. Selección, estudio preliminar y entrevista de Florencia Bonfiglio. Buenos Aires, Katatay, 2010.



trascendencia ni la universalidad sublimada de otros, sino la transversalidad de las raíces y de la unidad submarina, las que nos darían a los caribeños un sentido no lineal, jerarquizado de la historia. Derek Walcott, al recibir su premio Nobel en 1992, volvía

sobre la misma idea de Kamau de la unidad submarina. En su discurso de aceptación, Walcott refiere la fragmentación de la historia hecha añicos del archipiélago, «sinónimo de pedazos desprendidos del continente originario», con una historia común porque «la unidad es submarina» y «el mar es historia». Brathwaite ya había hablado de la necesidad de sumergirse en las corrientes insondables para encontrar los lazos de unión de un mundo fragmentado.

La editorial Katatay asume esta noción de Brathwaite para dar título a la publicación de una selección de ensayos suyos: *La unidad submarina. Ensayos caribeños*, publicada en Buenos Aires en 2010, bajo el minucioso cuidado de Florencia Bonfiglio, y su precisa traducción al español, que con rigor capta el estilo y el ritmo del pensador caribeño. En sus doscientas ocho páginas recoge los ensayos «La cultura popular de los esclavos en Jamaica» (1971); «Historia de la voz. El desarrollo del lenguaje nación en la poesía caribeña anglófona» (1984) y una entrevista realizada por correo electrónico a Kamau Brathwaite, que deja el talante propio del autor en ese estilo suyo —el Sycorax Video Style—, que cada vez reafirma más, como muestra de rebeldía ante la voz acostumbrada e instituida. El volumen incluye asimismo un estudio preliminar que valora la obra del ensayista y ubica al lector en su producción, a propósito de la publicación antes, en la revista de esta editorial, de una selección de su poesía en versión bilingüe. [«Dossier

sobre Kamau Brathwaite», *Katatay, Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, año V, No. 7, sep. de 2009].

La unidad submarina. Ensayos caribeños brinda la posibilidad de conocer las preocupaciones del autor en aquellos años fundacionales para el Caribe anglófono, el momento del fin de la dependencia colonial británica, del renacimiento como Estados independientes que reafirman su identidad, su cultura; un tiempo de rupturas que llega hasta las formas de conocer y expresarse, así como la intención por desaprisionar los valores despreciados y alienados por el pasado colonial. Este es el papel de Brathwaite y sus contemporáneos, con quien compartió «los mismos pecados, la misma pena, el mismo sol, el mismo mar, el mismo brillo esperanzado» [198].

Los textos contenidos en este libro patentizan las ideas de Brathwaite, una vez superado el sentimiento de desarraigo y exilio de las islas, su desaliento ante la historia aprendida en Cambridge (1950-1953), gracias a su experiencia de vida en Ghana (1955-1962). En este país africano encontró sus raíces y descubrió la herencia, la tradición que enlaza a África con el Caribe, mientras se hizo de los inicios y la perspectiva que orientarían su obra poética y académica posterior. Los dos ensayos abarcan el lapso que va desde sus *beginnings* aprehendidos en Ghana hasta «los tiempos de sal» en la década de los ochenta.

«La cultura popular de los esclavos en Jamaica» es un capítulo de su libro *El desarrollo de la sociedad criolla en Jamaica 1770-1820*, publicado en Oxford en 1971 y también por New Beacon Books, al mismo tiempo que constituye un capítulo de su tesis de doctorado en la universidad de Sussex, defendida no sin tropiezos con el *establishment* académico británico en 1968.

El estudio de la cultura popular de los esclavos llevados de África occidental a Jamaica, la pervivencia de su legado oculto durante siglos, constituye el centro de atención del ensayo. La experiencia traumática del «Pasaje medio» no separó ni desconectó a los esclavos africanos de sus tradiciones, sino que fue «un camino, un canal entre esa tradición y lo que se fue desarrollando sobre el nuevo suelo en el Caribe» [54]. Esta herencia resiste aún en la profundidad de las tradiciones, y el autor se lanza a demostrarlo a través del estudio de diarios, historias recogidas de fuentes populares y la revisión de cierta papelería en archivos británicos. Ellos le informaban sobre el nacimiento, las relaciones familiares, la muerte, la religión, y le mostraban que la conexión con África no es cosa del pasado, a pesar de la no existencia de registros, una vez que la plantación, la esclavitud y la trata no alentaron bibliotecas ni archivos tangibles, más allá de los que se encuentran en el canto, la memoria, lo oral y el espíritu.

Al poeta –autor por estos años de *Rights of Passage* (1967), *Mask* (1968) y *Islands* (1969)– la sensibilidad le orientaba en su búsqueda teórica. Esta no provenía tanto de una teoría como de la lectura de la realidad esclavista y su historia. Una metáfora, un poema irresuelto, lo lanzaban a la investigación y lo llevaban a visibilizar las raíces africanas, el ir y venir de un mundo a otro, así como los modos de establecimiento de África en las nuevas formas de vida en el contexto americano, igual en sus creencias y lenguaje.

Hasta el momento, el estudio de la cultura popular de los exesclavos era desestimado cuando no velado por la academia. Tal vez sus maestros James, Césaire, Lamming, Williams, Ortiz, habían iniciado la puesta en solfa de lo establecido por la perspectiva dominante. Buscar a África en el Caribe era romper con las normas y desafiar los fun-

damentos del saber occidental, revelar otra lógica y otra episteme. Para ello –y ya en este ensayo– Brathwaite se hace de herramientas y conceptos que, como avíos de pesca, tira sobre la realidad isleña para aprehenderla y comprender su esencia. Así, son sus perdurables e influyentes conceptos de «*creolization*» y «*Nam*» los cuales se acompañan de otro desarrollado en el ensayo incluido a continuación en este volumen: «*nation language*». Nam es un concepto que ha desarrollado, dice, «en un continuo esfuerzo por entender y encontrar palabras para nuestra particular/peculiar experiencia caribeña» [65]. Y es que realmente necesitamos otros nombres «que nos abarque[n], a todos nosotros que arribamos del Pasaje Medio», siendo este esfuerzo una tarea meritoria de su obra ensayística que lo lleva a su trascendencia y lo ubican en ese espacio borroso de la filosofía y el pensamiento crítico, de una reflexión dada tanto en sus ensayos como en su poesía.

En ambos textos recogidos en este libro se aprecia el firme cuestionamiento del concepto de cultura letrada y elitista en el mundo occidental, «existencialmente externalizada en edificios, monumentos, libros y artefactos de la civilización» [66]. Para entender la religión del esclavo hay que comprender otras formas de expresión de la cultura religiosa africana, la cual es inmanente, se porta en el individuo/la comunidad, no obstante sobrevivir sumergida y fragmentada, como otras formas de expresión cultural y de la vida cotidiana, y de la lengua, ese ámbito «donde quizá el amo aprisionó más exitosamente al esclavo, y fue en su (mal) uso de esta, donde quizá el esclavo se rebeló más efectivamente» [97]. Para entender la cultura de los pueblos del Caribe hay que franquear los valores asumidos como tal por el mundo occidental. La música basada en escalas tonales y la danza, en tradiciones coreográfi-

cas, no son ni ruido ni libertinaje. La historia también puede ser cantada y no siempre es un texto escrito.

Sin embargo, pese al cimarronaje, la sumersión y la fragmentación, la tradición popular persistió y «los tambores fueron tocados desde la sangre, la gente danzó y habló su inglés no-inglés» para hablar, cantar ellos mismos y volver a «las raíces, al suelo, a las fuentes» no solo en Jamaica, sino por extensión en el Caribe, donde «esto fue y sigue siendo así» [104].

«Historia de la voz. El desarrollo del lenguaje nación en la poesía caribeña anglófona» [115-191], es, repito, el segundo ensayo recogido en esta edición. Según el propio autor, ya este tema «habría de aparecer tarde o temprano» [194], pues la idea estaba expresada en *Rights of Passage*, en los coloquios del Movimiento de Artistas Caribeños (CAM) y el grupo *New World* realizados cada domingo en los locales de la UWI, en Mona, a finales de los sesenta, así como *Savacou*, la revista por él creada, le consagrara particular espacio al tema. También había sido tratado en sus intervenciones en el Carifesta de 1976 en Jamaica. El ensayo que se traduce fue originalmente una conferencia dictada en Harvard en 1979 y publicada separadamente, con una extensa bibliografía, bajo el título *History of the Voice. The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*, editado por New Beacon Books en 1984. Es también el último ensayo de *Roots*, la selección premiada por la Casa de las Américas en 1986.

El tema del ensayo complementa la posición asumida en el primero, esta vez centrándose en el lenguaje de Jamaica y de los pueblos caribeños. Para ello se vale de uno de esos conceptos que una vez más le permiten referir la realidad dual, la impuesta por el colonizador británico y la realidad del habla del esclavo, del oprimido. Se refiere a la lengua del

Caribe y el uso del inglés, diferente a la «norma», o como prefiere llamarlo: «el inglés en un nuevo sentido», el *nation language*, el cual se distingue de la lengua impuesta en gran parte del archipiélago, de las lenguas imperiales, como el francés, el holandés y el español. El *lenguaje nación* «es el tipo de inglés hablado por la gente traída al Caribe», es el inglés, la lengua «de los esclavos y trabajadores, los sirvientes que fueron traídos por los conquistadores» [117].

La lengua, como las creencias y las tradiciones, se ha tenido que sumergir ante la violencia ejercida por los colonizadores. Los conquistadores insistieron en que «la lengua del discurso público y de la conversación, de la obediencia, el mando y el concepto debía ser el inglés, el francés, el español o el holandés. No querían oír a la gente hablar ashanti ni ninguna de las lenguas congoleas» [119]. Se les consideraba inferiores, lo mismo que a sus hablantes esclavos. Sin embargo, esta sumersión sirvió a un propósito interculturador en el sentido dado por Fernando Ortiz. Se habló el inglés como en la época isabelina, pero influido por la lengua subterránea, la lengua sumergida que los esclavos habían traído, y ello se convierte en rasgo de la lengua hablada en todo el Caribe, más allá de los modelos coloniales.

Una preocupación práctica, propia de sus tiempos de «brillo esperanzado», es la consideración de este lenguaje en el sistema educativo, dominado hasta entonces por la maquinaria educativa colonial. «Lo que hizo nuestro sistema educativo fue reconocer y mantener la lengua del conquistador –la lengua del plantador, la lengua de lo oficial, la lengua del predicador anglicano» [120], lo cual hace que la gente educada en él sepa más sobre los reyes y reinas inglesas que sobre los propios héroes nacionales.

[...] somos más conscientes (en términos de sensibilidad) de la caída de la nieve [...] que de la fuerza de los huracanes que ocurren cada año [...] // Es por eso que había (¿hay?) niños caribeños que en lugar de escribir en sus ensayos *creole* «la nieve caía sobre los campos de juego de Shropshire» (que es lo que nuestros niños escribían literalmente hasta hace poco al pie de los dibujos que hacían de campos blancos de nieve y de gente con el cabello del color del maíz que habitaba tal paisaje) escribían «la nieve caía sobre los campos de caña»: intentando abarcar ambas culturas al mismo tiempo [121].

Sin embargo, si el inglés «nos ha dado el pentámetro» [...], «el huracán no ruge en pentámetros» [123], y hay que buscar un sistema que eduque, que esté más próximo y con mayor intimidad a la experiencia insular. Ello lleva al autor a expresar su concepto «lenguaje nación», como ese inglés influido por la herencia africana y que hace de él un inglés diferente por su ritmo y su timbre, por sus explosiones sonoras, y es lenguaje «de la sensibilidad y la experiencia surrealista y sumergida, que siempre ha estado allí y que ahora está saliendo más a la superficie, influyendo en la percepción de la gente del Caribe contemporáneo» [126]. Tampoco es un «mal inglés», un «inglés inferior» o un «dialecto» —esa forma despreciativa, cargada de matices peyorativos. El autor busca las autoridades para sostener su noción y reconoce los rasgos distintivos de aquel: la oralidad, la poesía, la tradición de la palabra hablada, el ruido que forma parte del significado, la pérdida del sonido y el ruido cuando es escrito y, por lo tanto, la pérdida de parte de su significado. El «LN» es también expresión total y no individualista, aislada, como lo es la lectura de textos impresos.

Kamau, consecuente con su crítica a los modelos impuestos, a la norma hegemónica que ha fragmentado y sumergido la cultura y la voz de los pueblos antillanos, busca dar visibilidad, rescatar y dignificar el lenguaje que ha calibanizado la lengua del amo, y reclama ese lugar diferente de enunciación, así como aboga por una letra y una grafía distintas. Todo ello llega hasta sus ensayos y reflexiones a partir de los noventa y su *Sycorax Video Style*, cuando el uso de las fuentes de la computadora, una herramienta del Próspero actual, le permiten crear sus propias tipografías, diseños de figuras, ilustraciones, imágenes, etc., en ese intento por descolonizar la voz y alejarla de las formas homogéneas, estandarizadas y tradicionales.

La lectura de los ensayos, del estudio introductorio y la entrevista final (en ese estilo y espíritu vital, enérgico, de Kamau) dejan en el lector la sensación de haberse encontrado —nuevamente conectados con África— con un legendario *griot* que reúne en sí la condición de narrador, historiador, poeta, pensador, promotor cultural y celoso guardián de la historia y las genealogías de su pueblo. Tal vez este sea un rasgo muchas veces apreciable en los hombres y mujeres, que en estas islas hacen coincidir en un todo la sensibilidad, la poesía, el pensamiento crítico y reflexivo, la tenacidad y el encanto. Brathwaite, sin duda, es uno de ellos. **C**

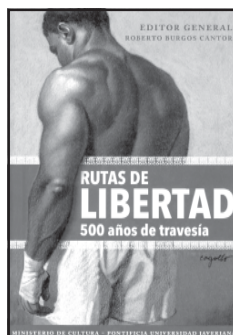
AURELIO ALONSO

De la huella africana en Colombia*

Estoy convencido de que el título que he dado a esta nota no responde al propósito, ni al alcance, ni al contenido de la obra que intento comentar en las líneas que siguen. Lo escojo porque creo que puede sugerir una pista segura al lector para orientarse dentro de los vericuetos, la riqueza y la diversidad narrativa a través de la cual se devela aquí la ruta y el destino del esclavo africano, el significado de la presencia y el futuro de su huella en Colombia y, a través de Colombia, o más exactamente como en Colombia, en la totalidad del continente latinoamericano. Es probable que el lector no lo necesite, pero a mí me costó prepararme, en las primeras cien páginas, para las que vendrían después, donde un historiador convencional posiblemente hubiera colocado el comienzo. Hasta el punto de preguntarme si los autores pretendían llevarme a navegar, sin advertencia expresa, entre la historia y la ficción. Al final puedo asegurar que me beneficié, en su lectura, de un verdadero desafío de reconstrucción.

Y es que no nos encontramos ante la obra de un historiador aislado sino en plena comunión con los poetas, y entre ellos quien la ha asumido como «editor general» de este ensayo de más de cuatrocientas páginas, que acredita desde la solapa misma del libro una autoría de treinta y un intelectuales

* Roberto Burgos Cantor (ed.): *Rutas de libertad. 500 años de travesía*, Bogotá, Ministerio de Cultura de la República de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana, 2010.



reconocidos. Una verdadera obra colectiva donde los autores que responden por secciones y artículos diferenciados reciben los créditos solo al final. Como si otra cosa pudiera obstaculizar la solución fluida de una totalidad hilvanada con una impecable coherencia y un encanto que delatan la calidad de las plumas involucradas en la obra, comenzando por la de Roberto Burgos Cantor. Y una voz objetando que «[e]se silencio consciente de la historiografía presenta a los esclavizados como simples piezas de una economía y no como lo que realmente fueron, seres humanos con prácticas y saberes, portadores de una cultura y creadores de conocimiento» [179]. Y en qué medida,

[d]esde diferentes perspectivas temáticas y metodológicas se descubre aquí la manera como se ha ido tejiendo la participación de la población afrodescendiente en la vida nacional. Rutas que pasan por la ignominia de la esclavitud, pero que no se detienen ahí; rutas que continúan siendo construidas y conquistadas, rutas que convocan y reclaman, que cantan, bailando, la libertad. Rutas ambiciosas de reconocimiento, rutas en las que todos nos podemos encontrar [14].

La obra consta de seis partes, con cierta independencia, cada una dividida en epígrafes, con viñetas insertadas, y con una selección de fotos y grabados que sazonan en tono anecdótico la aproximación al tema del epígrafe en cuestión. Cada una de las seis partes se inicia con un extracto que anuncia su contenido y justifica su colocación. En la pri-

mera, a cargo de Alfonso Múnera Cavadía, titulada «Emancipaciones», leemos que «empezar este libro por la gesta de independencia nacional es subrayar la conquista de la libertad como un logro complejo sobre el cual los afros tenían ganada una experiencia ejemplar» [19]. Nos relata en ella el establecimiento del Reino Zambo de Esmeraldas, que abarcó, a mediados del siglo xvi, la vasta región esmeraldeña colombiana y ecuatoriana donde negros e indios sublevados vivieron en armonía, reino que fue foco de atracción para los esclavos de las minas y haciendas del Valle del Cauca. Coyuntura esta que, como otras, trasciende al cimarronaje y al palenque, los cuales tampoco faltaron en abundancia en esta trama.

El siguiente epígrafe lo dedica a Cartagena, que fuera durante un siglo una gran factoría de esclavos africanos, destinados a las minas de oro de Antioquia y de Chocó y que «operó como un puerto receptor de esclavos hasta la segunda década del siglo xix» [191], desde donde era transportada la carga humana por el Magdalena hasta Mompo, y algo más allá. Esto convirtió a las tierras próximas en escenarios de fugas y apalencamiento. Se puede comprobar que en los primeros años de la lucha emancipatoria la participación de los esclavos fue importante, y que después del 2 de noviembre de 1811, cuando se proclamó la independencia «absoluta» de Cartagena, el ascenso social de los negros y mulatos fue tan notorio que sentó precedente. Antes de la asamblea constituyente de 1812 el líder más destacado del pueblo cartagenero había sido el herrero mulato Pedro Romero, conocido como «El Matancero» por ser oriundo de ese territorio cubano. Romero tuvo que emigrar a Haití con varios miles de afrocolombianos cuando se produjo la toma de la ciudad por el general Morillo, y allí murió [68]. La recuperación de Cartagena en

1815 por las tropas hispanas costó, entre las muertes y el éxodo, que la población disminuyera a la mitad. No obstante, en 1821, el pueblo cartagenero se alzó de nuevo para una segunda independencia bajo las órdenes del almirante José Prudencio Padilla, mulato colombiano nacido en la urbe, a quien el Libertador otorgara poderes extraordinarios.

He citado los relatos de Esmeraldas y Cartagena por considerarlos los más significativos de la sección, pero como no me toca resumir sino reseñar, debo pasar ahora a decir algo de la segunda parte, donde los autores se remontan a las raíces en el sentido más lato del término. Bajo el título de «Orígenes y alumbramientos», el historiador Rafael Díaz Díaz comienza por contarnos cómo Sunjata Keita, convertido al islam, desarrolló las ciudades de Gao y Tombuctú en el Reino de Mali, hacia el primer cuarto del siglo xiii, en dos importantes centros de la cultura mandinga. «Los mandinga», afirma Díaz, «trajeron conocimientos muy refinados» [113] que serían de importancia en la historia ulterior de Colombia. También del reino de Benin, las ciudades-Estado de la confederación Yoruba, del Mani Kongo y el Gran Maccocco. No todo fue de raíz yoruba y bantú, nos insiste, en la Afrocolombia, y reitera la presencia de mandingas, fulos, yolofo y otras etnias. Más de diez millones de seres humanos fueron secuestrados (en quince lo calculan otros autores, y el mismo ensayo no creo que se atenga a una estadística precisa: no puede existir estadística precisa), mediante una «trata» esclavista (nombre que acuñó España para aquel criminal comercio) que los destinaba, primero, a las explotaciones mineras (y a las haciendas, en la economía agropecuaria, en distintas fases) y, con posterioridad, a medida que la plata y el oro se agotaban, a la plantación, donde el maltrato, más brutal aún que en las minas, se intensificaría.

La costa del Caribe fue la región de mayor mezcla racial de todo el territorio colombiano, dado que fue el espacio de mayores y principales entradas de los europeos, con sus mercancías, con sus esclavos y también por sus puertos de Cartagena y Santa Marta, por donde fluyó hacia el exterior el oro de las explotaciones de Antioquia y Popayán [145].

La tercera parte del libro, titulada «Diásporas», cuya coordinación también tocó al historiador Díaz Díaz, describe los movimientos migratorios de los negros (ya no solo esclavos libertos y cimarrones sino, junto a zambos y mulatos, cada vez más afrodescendientes en sentido estricto) dentro del Caribe y el Pacífico colombianos. La nota introductoria nos dice:

Entonces los impulsos de la libertad los llevaron a explorar estas tierras, a adentrarse en sus selvas húmedas y densas, a congregarse y a establecer formas de convivencia, a conocer los ríos y a establecer rutas. A peregrinar de un lado a otro para fundar el sosiego y reconocerse en un mundo que después de impuesto lograron apropiarlo [177].

Distingue el estudio dos ciclos del oro, «el de la provincia de Antioquia entre 1580 y 1640, y el del Chocó entre 1680 y 1800 [que] marcaron los hitos fundamentales para que el mulataje se consolidara como la vía más clara de las relaciones interétnicas» [190]. El segundo ciclo vio concentrarse la presencia de esclavos en la región pues la hostilidad de las condiciones climáticas y ambientales dio lugar a que el blanco se mantuviera alejado y administrara sus minas desde Cali, Popayán, Buga y Medellín.

La diáspora abarca ya el tratamiento de la expansión cultural más asentada, especialmente de la danza y la música, e influencias religiosas de origen africano a lo largo de esta franja que se extiende desde

Cartagena entre el Magdalena y el Pacífico y que abarca Urabá, Chocó, el Valle de Cauca y Nariño.

«Con el transcurso del tiempo y los desplazamientos, causados por la tiranía ajena o por las fugas de libertad, los afros poblaron el territorio» [219], son las palabras iniciales de la nota que abre la parte cuarta de la obra: «Territorios».

Comienza esta sección, cuya coordinación debemos al poeta y narrador Alfredo Vanín Romero, con dos magníficas viñetas: familiariza la primera al lector con ese río de caudal insospechado, flanqueado por tupidas forestas, cuya desembocadura marca el comienzo geográfico del Caribe colombiano: «El Atrato». La segunda introduce como exergo un poema de Derek Walcott: «¿Alguna vez al mirar desde una playa desierta / han visto una goleta lejana?», y nos devuelve al recuerdo del velero de unos sesenta pies que acortaba las costas del Pacífico y acercaba a la insularidad antillana, donde se asocian el valor de pasajero y el de los marinos, quienes «de 1901 a 1967, para navegar, dependían de la brújula, el sextante, el cronómetro, la regla paralela, las cartas marinas, los días soleados y las noches estrelladas» [223]. Hasta avanzado el pasado siglo gran parte de la economía del país se movía por el río Magdalena, y las goletas poblaban sus puertos fluviales.

La «invención de América» comienza –según constatan Burgos y sus colaboradores– en la invención del Caribe, que «desde el imaginario europeo [...] no podía ser negado ni invisibilizado, aunque sí tenía que ser inventado y manipulado» [237] frente al Pacífico, el lado oscuro que quedaba atribuido en términos de espacio natural. En todo caso, fueron dos los

mundos afros que la colonia abría y cerraba según la necesidad de mercancía humana [...] //

Barranquilla se convirtió en la metrópoli del Caribe. Buenaventura, que devino el primer puerto colombiano en la segunda mitad del siglo xx, se convirtió en la metrópoli del Pacífico [...] [233].

O, como se dice antes, «[e]n ambos lados y por las mismas épocas se levantaron los esclavos» (233). Dejo en manos del lector descubrir los caminos de libertad, y las diferencias de la estructura productiva que el libro describe en función de mostrar su incidencia en el poblamiento y el arraigo afrodescendiente.

Arribamos así a la quinta parte de la obra, las «Celebraciones», coordinada por Darío Henao Restrepo, a través de las que «se corrió el límite del infinito. // Aquí los afros pusieron sus pertenencias y fecundaron y engrandecieron este mundo» [321], consagra la sinopsis.

La música y los instrumentos: en el Chocó y la costa del Pacífico la chirimía y la marimba, el maquerule, el currulao y el bambuco; en el Caribe la cumbia, el vallenato, el fandango y el bullerengue; el calipso en las islas de San Andrés y Providencia. «La rumba y el son llegaron del Caribe, de la Cuba musical, ungida por herencias africana y la española, en el Chocó las hicieron propias, y la rumba siguió de largo hacia el sur» [326].

Desde los años cuarenta del siglo pasado la intelectualidad negra y mulata colombiana lucha por la recuperación de la memoria y el reconocimiento de los valores de millones del aporte de la descendencia africana. Manuel Zapata Olivella —«aprendiz de médico y de boxeador, antropólogo a ultranza»— logró que el poeta Sédar Senghor, presidente de Senegal, le autorizara a dormir en una de las edificaciones donde eran concentrados los esclavos antes de ser transportados en las naves negre-

ras, y cuenta, en uno de sus libros, cómo «sintió el viento enfermizo de la desolación, el dolor de la captura y las cadenas, la muerte por canibalismo que presentían los africanos que estaban en turno de ser traídos a América» [231]. Eran ellos mismos víctimas ya del mito de la antropofagia caribeña que desencadenó el diario del primer viaje de Colón. Por ello pudo afirmar que «“la presencia africana no puede reducirse a un fenómeno marginal de nuestra historia”. Su fecundidad inunda todas las arterias y nervios del nuevo hombre americano» [341]. Los autores de este libro consideran a la novela *Changó, el gran putas*, de Zapata Olivella, como el recuento más ambicioso de la saga del medio milenio recorrido desde el comienzo de la trata africana hasta los movimientos civiles de los negros norteamericanos del siglo xx.

No alcanza a tocar, lamentablemente, en su libro publicado en 1983, la victoria sobre el apartheid pocos años después, la cual constituye la más gloriosa reivindicación contra el racismo en el propio continente africano.

De la sexta parte, «Íbamos ciegos», resumen, conclusión, identificación de sentido, las quince páginas de Roberto Burgos Cantor con las cuales cierra *in crescendo* este monumental experimento literario, digno homenaje colombiano al Año Afrodescendiente, voy a permitirme reproducir, para el lector de estas líneas, las palabras finales:

Ya no llegué ahora mismo ni desconozco como fue. Ahora soy aquí. Visible y con voz. Capaz de desenterrar el sufrimiento y la injusticia. Con sueños para enfrentar la negación. Con experiencias para mejorar el mundo. Cuento y canto mi historia, que es la tuya [412]. **C**

JESÚS GUANCHE

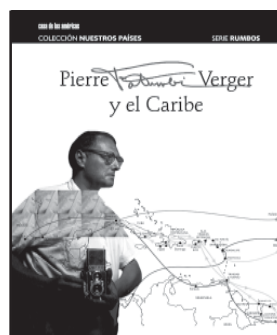
Fatumbi del Caribe*

La colección Nuestros Países de la Casa de las Américas, en su serie Rumbos, ha publicado la obra *Pierre Fatumbi Verger y el Caribe*, una selección de textos e imágenes al cuidado de Yolanda Wood y Kirenia Rodríguez, como parte de la cooperación de esta prestigiosa institución cubana con la Fundación Pierre Verger de Brasil.

Tal como señalan el presidente de la Fundación, Gilberto Pedreira de Freitas Sá, y la directora del Centro de Estudios del Caribe de la Casa de las Américas, Yolanda Wood, la obra es fruto de muchas manos y grandes empeños para dar a conocer la entrañable vocación caribeña de este fotógrafo y antropólogo francés, transformado con el tiempo en mensajero cultural entre las dos orillas del inmenso Atlántico: África y América.

La selección se inicia, a modo de Órbita, con tres textos del autor. En el primero, «El dios supremo de los yoruba. Reseña de las fuentes», traza los caminos para llegar a una conceptualización precisa de esta trascendental idea de adoración, que transita por las visiones prejuiciadas de viajeros, misioneros y antropólogos, de abierta orientación eurocéntrica, así como por la significativa influencia del cristianismo y el islam, de peculiar religio-centrismo excluyente, hasta deslindar interpretaciones diversas que permiten distinguir una divinidad suprema, creadora, distante, pero a la vez vital y presente mediante sus múltiples representantes de

* Yolanda Wood y Kirenia Rodríguez (coords.): *Pierre Fatumbi Verger y el Caribe*, La Habana, Casa de las Américas, col. Nuestros Países, serie Rumbos, 2011.



las relaciones entre la naturaleza y los seres humanos: los orishas.

El segundo valora la significación cultural de los «Sobrevivientes yorubas en Cuba y el Brasil», donde sintetiza los diversos estudios que realizó acerca del

legado cultural yoruba en la mayor de las Antillas y en el país sudamericano. Para ello se basa, entre otros aspectos, en la religiosidad expresada en la música y la danza, en los conjuntos de instrumentos, en el cuerpo simbólico de los orishas, en el intenso frenesí del poseso y el trance asociado con la presencia corpórea de una divinidad –que condiciona pautas de comportamiento ritual e influye como regulador de la conducta cotidiana–, y en las analogías de los procesos sincréticos, cual inevitable regularidad de muchas expresiones religiosas, al acumular selectivamente diversos elementos nuevos en el otro contexto y desechar u olvidar otros menos funcionales o adaptables a nuevas realidades.

El tercero se refiere a Haití y su experiencia a modo de viajero curioso y sagaz, cuando trabajó junto a Alfred Métraux (1902-1963), en junio de 1948. Allí relata las agudas diferencias, aún existentes, entre la acomodada y encumbrada Pétionville y la parte baja del Puerto Príncipe profundo y bullicioso. En el campo también conoció la tradición solidaria del *convite* para facilitar colectivamente las labores agrícolas y su lógica comparación con el *donné* de Dahomey, de donde también procede una parte muy representativa del vodú. Todo ello, como elegante motivación para una importante exposición de fotos que luego realizó.

La selección de Cartas cruzadas la abre un texto de Ana Cairo sobre los vínculos profesionales

entre Fernando Ortiz y Pierre Verger, a partir de una invitación que Ortiz recibió para colaborar en la revista *Notes Africaines* de Dakar (Senegal), donde laboraba Verger, ocasión que también aprovecha don Fernando para enviarle obras fundamentales como *La africanía de la música folklórica de Cuba* y *Los instrumentos de la música afro-cubana*. El texto de Haydée Arango adelanta las estrechas relaciones establecidas entre Pierre Verger y Lydia Cabrera, tanto en París como en otros derroteros, pues ambos estaban inmersos en campos investigativos con intereses comunes. Por ello, *Fatumbi* (hijo de Changó) se comunica reiteradamente con *Yemoja aloja ojo* (la dueña del cinturón de lluvia) e intercambian preguntas, criterios, noticias y avances de sus respectivos trabajos.

La sección Evocaciones incluye emotivos textos de Natalia Bolívar, Eusebio Leal Spengler y Juan Mesa Díaz, tres puntos de vista que complementan variadas aristas de la vida y la obra de Pierre Verger. Todas parten de la vivencia personal y motivan al continuo estudio de su amplia obra.

Las Conexiones caribeñas vienen a ser como el plato fuerte de esta obra, que ha sido precedida por

un amplio y selecto surtido de aperitivos. Los textos de Rodolfo Sarracino, David Redon, Dominique Taffin, Víctor Marín y Kirenia Rodríguez fijan la reiterada atención de Pierre Verger por el Caribe, como una continuidad histórico-cultural, en otro contexto, de la parte de África que conoció y estudió. Estas *conexiones* sirven de referencia para adentrarnos en sus Archivos fotográficos, guiados por Alex Baradel, que sitúa y valora el tema Caribe dentro de la gran obra fotográfica de Pierre Verger, quien dejó un rico tesoro visual de tres mil trescientos clichés entre 1932 y 1957. El libro incluye una selección representativa de ese patrimonio fotográfico.

Un constante viajero como Pierre Verger da cabida a una cartografía sobre sus Rutas entre 1932 y 1957 mediante seis mapas que indican sus trayectos, lo cual denota sus intereses investigativos y andares insulares y continentales cámara en mano.

Finalmente, una síntesis biográfica y bibliográfica nos acerca a la talla de este autor, uno de los pilares de la antropología visual a través de la fotografía y un adalid de los estudios comparados entre África occidental al sur del Sahara y el Mediterráneo americano. **C**

BELKIS AYÓN:
Yo te di el poder, 1993.
Colografía, 940 x 685 mm

