

De la desdicha genealógica al espacio genealógico: la revolución del ser del migrante desnudo en el caribe*

Victorien Lavou Zoungbo
Universite de Perpignan

Resumo

Em seu ensaio *Las señas del Caribe* o escritor e crítico porto-riquenho, Luís Rafael Sánchez, se refere a três conceitos identificadores e definidores do Caribe. Eles são segundo as opiniões de Alejo Carpentier, o ritmo, do porto riquenho Palés Matos, a negritude e do dominicano Mir, o exílio (*a errancia*). Estes três tratados articulados mostram de forma mais palpável as proposições políticas das produções teóricas, culturais e literárias dos Caribes e das Antilhas. Os exemplos são numerosos, conhecidos e estudados. A estes três elementos em geral conviria acrescentar as questões de origem “a experiência do abismo” (E. Glissant) quer dizer a escravidão transatlântica e em uma medida não menos dramática o exílio e a *errancia* contemporânea de uma ilha em relação às outras e das ilhas ao Ocidente: Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Espanha, França. Estes deslocamentos são a base de novas negociações identitárias, porém, elas são também vetores de um processo de hibridação e de criolização. Neste artigo o acento será colocado sobre a experiência do abismo no sentido que ela tem feito um corte (radical ou parcial) do antecedente africano, porém ela é também destruidora das

* *Recebido em novembro de 2004; aprovado em janeiro de 2005*

filiações genealógicas da África. A experiência do abismo obrigou a uma revolução do ser: a territorialização, criar raízes no novo lugar, tomar corpo. Isto que nós denominamos, seguindo Benítez Rojo “La isla que se repite”, o espaço genealógico que se tem articulado em torno à economia de plantação e do lugar no Caribe e nas Antilhas.

Palavras-chaves: Espaço genealógico, Migrante, Caribe

Resumen

En su ensayo *Las señas del Caribe* el escritor y crítico puertorriqueño, Luís Rafael Sánchez, se refiere a tres conceptos identificadores y definidores del Caribe. Ellos son, según las opiniones de Alejo Carpentier, el ritmo, del puertorriqueño Palés Matos, la negritud y del dominicano Mir, el exilio (la errancia). Estos tres tratados articulados muestran de forma más palpable las proposiciones políticas de las producciones teóricas, culturales y literarias de los Caribes y de las Antillas. Los ejemplos son numerosos, conocidos y estudiados. A estos tres elementos en general convendría añadir las cuestiones de origen “la experiencia del abismo” (E. Glissant) es decir la esclavitud trans-atlántica y en una medida no menos dramática el exilio y la errancia contemporánea de una isla hacia otras y de las islas a Occidente: Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, España, Francia. Estos desplazamientos son la base de nuevas negociaciones identitarias pero ellas son también vectores de un proceso de hibridación y de criollización. En este artículo el acento será colocado sobre la experiencia del abismo en el sentido que ella ha engendrado un corte (radical o parcial, del antecedente africano pero ella es también destructora de las filiaciones genealógicas de África. La experiencia del abismo ha obligado a una revolución del ser: la territorialización, crear raíces en el nuevo lugar, tomar cuerpo. Esto que nosotros denominamos, siguiendo a Benítez Rojo “La isla que se repite”, el espacio genealógico que se ha articulado en torno a la economía de la plantación y del hogar en los Caribes y las Antillas.

Palabras claves: Espacio genealogico, Migrante, Caribe

Abstract

In his essay *Las señas del Caribe* Puerto Rican writer and critic, Luis Rafael Sánchez, refers himself to three identifying and defining concepts of the Caribbean. They are rhythm, according to Alejo Carpentier; *negritude* (blackness or mulatez), according to Palés Matos, Puerto Rican poet; and exile (errantry) according to Mir. These three articulated treatises show in

a tangible way the political propositions of the theoretical, cultural and literary production of the Caribbean and the Antilles. The examples are numerous, known and studied. At these three elements would be convenient to add the questions of origin "the abyss experience" (E. Glissant), i. e., the transatlantic slavery and, in a not less dramatic measure, the contemporary exile and the errantry between an island and the others, as well as between the islands and the West: USA, England, Canada, Spain and France. These displacements are the basis of new identitaries negotiations, but they are also vectors of a hybridization and creolization process. In this paper the emphasis will be put on the abyss experience in the sense which it has made a cut (radical or partial) of the African antecessor; however it is also destroying of African genealogic filiations. The abyss experience has obligated a revolution of being: the territorialization, the need to create new roots in the new place, to take a body. This is what we call, according to Benítez Rojo, "La isla que se repite", the genealogic space that has been articulated around the plantation economy and the place of the Caribbean and the Antilles.

Keywords: Genealogical Space, Migrant, Caribbean

À la Lézarde du Vieuzo

Palabras liminares

El desarrollo y consolidación de los estudios sobre el Caribe, desde una variedad temática y desde posturas epistemológicas no siempre convergentes, hizo que se enmarcaran las especificidades culturales, económicas, políticas y raciales de esa barriga del mundo, según Glissant.

Esa visibilidad de Caribe/Antillas resulta ser sin embargo dispar considerando los países, las regiones, las agendas políticas, las estructuras universitarias de docencia e investigación etc. En Francia donde vivo y ejerzo mi docencia puedo decir, sin correr mayores riesgos, que los estudios caribeños, pese a los *tracées* y huellas o memorias que unen Francia a sus *Antillas*, quedan todavía rezagados, en ciernes.

En su mayoría los departamentos de Estudios Hispánicos diluyen todavía el Caribe, en las enseñanzas que damos a nuestros alumnos, en el macro espacio de América Latina. Y resulta muy difícil ir contra la corriente, a contrapelo de semejante orientación, de semejante visión de América Latina como básicamente homogénea.

Digo esto para señalar o anticipar de algún modo lo que les pareciera “limitaciones” en este trabajo. Porque desde la Universidad de Perpignan, en el sur de Francia, donde trabajo, la situación es aún más difícil; no sé qué pasa en las universidades de Pau, de Burdeos, de Antillas, de Guyane ni en algunas que otras universidades o centros de investigación parisienses o de provincias donde colegas o grupos se dedican al estudio del Caribe.

Presentación

El concepto de *desdicha genealógica* que les voy a someter lo considero uno de los avances teóricos a los cuales llegué en mis propias investigaciones sobre las formas de representación del Negro en los objetos socioculturales de América Latina y del Caribe; lo trabajo desde hace dos años en seminarios con los alumnos doctorandos y lo discutimos en el seno del GRENAL-CRILAUP¹ que fundé en 1997. Dentro de los proyectos de investigación y de publicación de este grupo coordiné dos números especiales de *Marges*, la revista del departamento de español de mi Universidad, dedicados a los Negros en América Latina (LAVOU, 1997; 2001).

El último número, que coordiné junto con la Dra. Mara Viveros Vigoya, de la Universidad Nacional de Colombia, salió en junio de 2004 y versa sobre los nombres que dieron a los Negros en América, desde la Colonia, y lo que entraña la vigencia de esos nombres en la percepción que se tiene de los Negros y en la concepción que ellos tienen de sí mismos

inclusive hoy en día (LAVOU; VIVEIROS, 2004). Espero que este concepto de *desdicha genealógica* contribuya a fortalecer la lectura de las marcas distintivas del Caribe/Antillas.

Hay un consenso casi general, porque siempre hay discrepancias o disensiones, en apuntar las señas siguientes como definidoras del Caribe/Antillas. Las retomaré del consabido ensayo *Las señas del Caribe* del escritor y crítico puertorriqueño Luís Rafael Sánchez.

En una conferencia que él dio alguna vez en una universidad en su isla él señaló tres rasgos que, según él, identifican y definen al Caribe. Lo hace basándose en otros autores: el primer rasgo, según Alejo Carpentier, sería el son o el ritmo. Tan fuerte e importante cuanto las dimensiones de las islas del Caribe son reducidas; lo cual entonces acentúa lo que les pareciera a unos una bullaranga, el barullo caribeño que hasta se da en la música y ni hablar de los carnavales en Santiago de Cuba o en Haití, por ejemplo. Algunos estudiosos relacionan el son/ritmo con la música y la corporeidad, esto es, la relación que se tiene con el cuerpo, las formas de moverlo; en el caso de las mujeres lo ilustraría el *culipandeo* como dicen los puertorriqueños y, si fuese posible, como también se dice actualmente en la Isla, con *dental floss*.

Junto con esas lecturas de ese primer rasgo, yo insistiré en considerarlo como una reivindicación de humanidad; de modo que el *son* aquí pasa a ser el verbo existencial en tercera persona del plural en el presente indicativo. Cabe en efecto recordar que a una parte importante de la población del Caribe, esto es a los Negros, le fue negada y vedada cualquier condición humana durante los siglos coloniales y en las postrimerías de las independencias.

La *Prietura* ou *Mulatez*, según Palès Matos, poeta Puertorriqueño, vendría a ser el segundo rasgo definitorio. La relación que los imaginarios sociales mantienen con esa prietura es sin embargo sumamente ambivalente; lo señala la

permanencia, reconocida o negada, de la patología del blanqueo o blanqueamiento racial y/o cultural.

En Cuba hay un dicho lleno de sentidos que dice más o menos así: “Ser Blanco es una carrera, mulato una profesión y Negro un saco de carbón que se tira donde quiera”. Creo que aquí en Brasil la vox populi dice Blancas para casar, Mulatas para follar y Negras para cocinar”.

Algo semejante a esos dos ejemplos ha de encontrarse seguramente en otras partes del Caribe. Sugeriré que se profundice el análisis de los dichos y modismos que se refieren a los negros o a los *black-like* (ALTUNAGA, 2004, p. 185-190; MARTY, 2004, p. 379-390). Su vigencia y reformulación permanente y su apropiación por distintos sujetos me parecen ser reveladores de la relación ambivalente y hasta contradictoria que los imaginarios sociales mantienen con ellos. Más allá de proclamas oficiales e individuales en cuanto a mulatez, mestizaje, transculturación o democracia racial, se han de replantear las bases epistemológicas de esos términos ya que terminaron siendo un constructo ideológico, en su uso acrítico, que dificulta e impide un verdadero y serio debate sobre las relaciones raciales o interraciales en América Latina y en el Caribe. Esos términos tienen, entre otras ventajas perniciosas, el haber puesto, de manera duradera, en duda la integridad y autonomía de las culturas negras en América y en el Caribe.

Muy al contrario de lo que sugiere el autor peruano en su cuento famoso *Alienación*, no hay que verse el blanqueo sólo como lamentables marcas de la alienación de los negros, zambos y otros pardos sino que conviene plantearlo como la patología colonial de las sociedades (latino) americanas y caribeñas y, al mismo tiempo, como la mediación inapelable que esas mismas sociedades globales les imponían, y siguen imponiendo, a los grupos racializados antes mencionados en aras de un probable reconocimiento o de medro social. El blanqueo es para las sociedades caribeñas lo que el carimbo,

de asquerosa memoria histórica, para los Negros durante la trata y la esclavitud.

La errancia, según el dominicano Pedro Mir, sería el tercer rasgo definitorio del Caribe. Muchos estudios sobre el Caribe insisten en este tercer rasgo. Aluden constantemente a la errancia o exilio, a las migraciones históricas o contemporáneas, de pobladores de una isla hacia otra y de las islas hacia las metrópolis occidentales, entre las cuales unas eran, hasta la abolición de la esclavitud (1848-1888), potencias coloniales: Estados Unidos, Canadá, España, Francia, Inglaterra, Países Bajos, etc. Esa *errancia*, esos desplazamientos del sujeto migrante (Antonio Cornejo Polar), que puede ser temporal o permanente, dan lugar a nuevas negociaciones identitarias individuales y colectivas (en el caso del regreso permanente o temporal) de los migrantes a sus comunidades regionales o nacionales; constituyen también un importante factor de hibridación y de creolización del mundo occidental.

Por esta razón, algunos estudiosos plantean el exilio como síntoma o como uno de los efectos de la modernidad periférica. *Errancia* o Exilio son cada vez más estudiados para dar cuenta de la subalternidad principalmente mediante la consabida dicotomía geoespacial, denunciada con razón como un paradigma etnocéntrico: Centro versus Perifería. Como lo puntualiza E. Glissant en su *Poétique III*, por ser precisamente una de las *barrigas del mundo* el Caribe, por ejemplo, deja de ser la perifería del Occidente. Ya que, por una parte, estaba íntimamente ligada económicamente a Occidente y, por otra parte, los fenómenos socio-culturales que caracterizan al Caribe se verifican con fuerza en Occidente.

Esos tres caracteres, siempre discutibles, que hemos presentado a rasgos gruesos permean hoy de manera más tangible las experiencias vivenciales de sujetos caribeños pero también permean las propuestas poéticas así como las

producciones teóricas, culturales y literarias del Caribe/Antillas que, a veces, se originan en esas mismas experiencias vivenciales.

Pensamos evidentemente en el trabajo intelectual de Édouard Glissant, de Stuart Hall, de Kamau Braitwaite, de Aimé Césaire, de Frantz Fanon, de Price Mars. Pero se puede también citar, en el dominio literario, a escritores como Nicolás Guillén, Derek Walcott, Alejo Carpentier, Aimé Césaire, G. Cabrera Infante, Eliseo Altunaga, Nancy Morejón, Toni Morrison, Ana Lydia Vega, Jamaica Kincaid, Caryl Phillips, Palés Matos, Émile Olivier, Patrick Chamoiseau, Maryse Condé, Frankétienne, Jacques Roumain, Saint John Perse, Alain Trouillon, el mismo Édouard Glissant, etc. Esa enumeración no es sino indicativa. A tomar en cuenta absolutamente el hecho de que la ubicación social de esos escritores y productores culturales no es la misma ni su trayectoria, personal, intelectual y política ni tampoco el idioma en que escriben.

A los tres rasgos referidos cabría sumar la cuestión de los orígenes que planteó cruelmente la *expérience du gouffre* (E. Glissant), esto es, la trata y la esclavitud transatlántica. Esa experiencia de la vorágine o del abismo engendró un recorte (definitivo o parcial: no todo el mundo está de acuerdo con esto) del Antecedente africano o de lo que E. Glissant llama el *Arrière-pays culturel*; esa experiencia del abismo desestructuró primero las filiaciones genealógicas en la misma África.

En esto radica, desde mi punto de vista, la desdicha genealógica, doble en realidad ya que implica tanto África como América. Desde luego, el concepto no es algo definitivo, terminante, sino que es un esbozo que voy profundizando. Quisiera empezar con una cita de Claude Meillassoux que sitúa muy bien los fundamentos de la desdicha genealógica:

La característica des esclaves, celle qui procède du mode d'exploitation esclavagiste, est donc d'être d'abord et nécessairement soustraits à leur société d'origine qui les a conçus et formés pour être introduits et reproduits comme étrangers dans le milieu esclavagiste. Cette exigence, économique à l'origine, est réalisée à travers les processus de dépersonnalisation et de désocialisation des esclaves qui procèdent de leur capture. L'état des esclaves est l'aboutissement d'une succession d'avatars qui contribuent à en faire des individus sans liens, ni de parenté, ni de d'affinité, ni de voisinage, donc aptes à l'exploitation² (MEILLASOUX, 1986, p. 100).

En términos generales la desdicha genealógica, así como lo planteo, es el desajuste entre el nacimiento o el origen de uno y los privilegios que se atribuyen a ese nacimiento u origen, reivindicados por el sujeto, otorgados, reconocidos, como una ley divina, por el entorno inmediato, por el grupo social al cual pertenece o por la sociedad global.

Esos privilegios son materiales pero, a mi modo de ver, sobre todo imaginarios. Lo cual no merma su eficiencia social ya que descansan en unas creencias ampliamente impuestas o compartidas en relatos o mitos de orígenes. Uno de esos privilegios imaginarios lo constituye el apellido. En efecto el apellido ancla en una territorialidad, en filiaciones planteadas siempre como remotas y, por esta razón, naturales y a la vez tangibles. El apellido le sitúa a uno/a en culturas, fueran atávicas o no, en historicidades específicas. Desde este punto de vista, el apellido identifica y descalifica a la par. Glissant señaló cruelmente la experiencia de los migrantes desnudos en las Américas y en el Caribe. Hoy en día en el Caribe el apellido sigue identificando y discriminando tanto como el color de la piel o el pelo.

La pérdida del apellido es, como lo sugiere Meillassoux, lo que caracteriza al esclavo. Siempre me llamó la atención la inexistencia o el silenciamiento de los nombres de personajes negros en algunos textos de la literatura caribeña y latinoamericana; por otra parte, la adopción de un nuevo nombre, como se verifica actualmente en algunas partes del Caribe, no deja de ser la otra vertiente de esa pérdida inaugural.

Así planteada, la desdicha genealógica puede aparecer mecánica e ineficiente para dar cuenta de la formación histórica, cultural y racial del Caribe trabajada hoy a partir de las nociones teóricas de Glissant de *digenèse* o de flujos, de fragmentos o de ecos de genealogías. Lo cual quiere decir, si mal no entendí, que en el Caribe, sobre todo, el discurso del origen único, adosado, las más de las veces, a discursos míticos, no tiene ninguna validez y, por tanto, no puede fundamentar reclamos de legitimidades fuesen políticas, sociales y hasta simbólicas. Sin embargo, hemos de insistir en que no conviene considerar la desdicha genealógica sólo como una consecuencia sino como un proceso múltiple de pérdida, choque, rearticulación y resemantización activa o pasiva. En el caso del Caribe la desdicha genealógica implicaría entonces una relación dinámica entre dos momentos articulados: un *déchouage*, preferible, a mis ojos, a la desterritorialización de Gilles Deleuze que hace más hincapié en lo espacial que en lo imaginario, y un *replanter* o, en términos Deleuzianos, una reterritorialización.

En el caso que nos interesa, esa relación *déchouage/replanter* es doble porque se verificó primero en África y luego en el Caribe y en el resto de América. En efecto, cuando ya no hubo suficientes esclavos en las costas africanas se organizó la caza de los negros a esclavizar continente adentro. De modo que genealogías alejadas, dispares y, a veces, encontradas confluyeron y se diluyeron en el estado y condición de esclavo/a.

El déchouage y el replanter definen la experiencia del abismo y están en la base del proceso de la *creolización*.

Con el *déchouage* las raíces no se quedaron en el aire resecaándose sino que se afincaron, según modalidades distintas, en un nuevo espacio genealógico, esto es, la Plantación, en el caso del Caribe.

Mucho se ha dicho ya sobre la plantación como germen y síndrome de las formaciones socioculturales caribeñas como para volver sobre esto. De acuerdo con Roger Bastide, ese *replanter* se hizo a través del bricolaje cultural. Los africanos esclavizados hacían memorias performativas y al mismo tiempo forjaban y participaban de las culturas en sus nuevos entornos.

Llama la atención, a nivel de representaciones, que los textos literarios dan de ese *déchouquer-replanter*, la confusión en los esclavos trasegados de las coordenadas geospaciales entre Africa y América o el Caribe, poniéndose así tal vez en jaque la idea, seguida por muchos, del corte radical entre esas tres partes del mundo. En el sujeto esclavizado esas referencias se confunden totalmente. El imaginario funciona entonces como un principio cohesionador en el esclavizado. La lectura que se puede dar de ello ha de ser necesariamente contradictoria: esquizofrenia o pérdidas de pautas culturales o refuncionalización dinámica de esas mismas pautas gracias al imaginario y al trabajo de las memorias.

De modo que la experiencia de la vorágine llevó los migrantes desnudos a una revolución del ser: reterritorializarse (G. Deleuze), afincarse en nuevos lugares, en la Plantación en tanto espacio genealógico (Antonio Benitez Rojo, *La isla que se repite*).

Privées de leur langage d'origine, les tribus capturées, les populations d'engagées ont créé le leur propre, par agglutination et sécrétion des fragments d'un vocabulaire ancien, un vocabulaire épique, d'Asie, d'Afrique, repris au rythme d'un battement ancestral, extatique, celui du sang dans

leurs veines, un battement que ni l'esclavage ni l'exploitation n'ont pu réduire; et cependant de nouveaux noms ont été donnés, et les toponymes existants ont été acceptés, comme Felicity ou Choiseul. La langue d'origine se perd, s'épuise dans l'éloignement, comme une brume qui tenterait de franchir l'océan. Mais le processus de création de nouveaux noms, de métaphores nouvelles, c'est le processus même qui attend, à chaque matin d'un nouveau jour, le poète qui se met au travail, et qui, comme Robinson, doit forger ses propres outils et assembler des noms, par nécessité, par Félicité, allant parfois jusqu'à se rebaptiser lui-même. L'homme à qui l'on a tout pris est ramené à une force élémentaire, et pour lui stupéfiante, celle de son esprit. C'est là le fondement de l'expérience antillaise, ce naufrage de fragments, ces échos, ces brisures d'un vaste vocabulaire tribal, ces coutumes à demi oubliées: et tout cela n'est en rien affaibli, mais fort, mais vivant³ (WALCOTT, 2004, p. 96)

Nuestro trabajo consistiría en examinar, con nuevos apelos teóricos, metodológicos e investigativos, los trayectos de sentidos (simbólicos, culturales, políticos, ideológicos, fantasmáticos, etc.) que produjo el paso de las culturas atávicas africanas con sus concreciones estables o estabilizadas a una cultura *rhizome*, creolizada. Por una parte, algunos autores desde una perspectiva positiva, leen como fundadora del Caribe/Antillas y, otros, desde un punto de vista colonialista y racista, plantean que el Caribe nunca puede pretender ser Pueblo o Nación. Así, hacen remarcar los segundos, que los primeros pobladores, los que precisamente formaban Nación y Pueblo fueron diezmados desde los primeros momentos de choques con el sistema colonial occidental.

A la desdicha genealógica, así como intentamos definirla, va ligado un conjunto de representaciones descalificadoras, lo que Toni Morrison acuñara como *the pain of being black*, esto es, la dificultad de ser Negro en sociedades poscoloniales

occidentales profundamente marcadas por lacras ideológicas procedentes de la trata y de la esclavitud trasatlánticas, por la supuesta supremacía blanca y por la visión del Negro o de lo Negro como tropo de la corrupción de las idiosincrasias nacionales y por eso desencadena miedos fantasmales pero con consecuencias reales para los Negros (linchamientos, castraciones, mutilaciones, rechazos, insultos...), como tropo de lo no humano de lo bárbaro y primario, y un proceso de identificación positiva que cuajó en un llamado a la raza difundido por el discurso del diario vivir de los Negros o de los *black-like*, por las músicas negras y por el discurso político de líderes de movimientos políticos o culturales negros en América Latina y en el Caribe tanto en la actualidad como lo fue en los primeros tiempos republicanos, después de la abolición de la esclavitud. Desde luego, y sin perder de vista los contextos en que se producen esos discursos ni sus finalidades, es posible postular un vínculo, aunque sea tenue, entre ellos.

En el caso de las representaciones negativas y denigrantes del Negro o de lo negro se sigue oyendo — pero esa barbaridad ya figuraba en textos y discursos públicos en la colonia — que el problema del Caribe es que no tiene Indios, que sus Indios hayan desaparecido; lo cual, traducido al cristiano, quiere decir que el Negro es problema en el Caribe. Más bonito se viera si no hubiera Negros en él. El Negro sería una fea bandera en el Caribe. Habría entonces una especie de contagio del Paraíso-Caribe por el Pecado-Negros, un pecado *sui generis* además por representar ellos una parte importante del Caribe y de América, no sólo en términos aritméticos sino también biológicos e histórico-culturales.

Recordaré brevemente que en los debates en torno de la identidad nacional de los años 1920-1930 en el Perú, y en otros lugares de América Latina, se hizo hincapié preferentemente en la figura del Indio como única base de la nacionalidad latinoamericana. Un gran filósofo marxista como

José Carlos Mariátegui, y sus seguidores, consideraban al negro peruano como aluvión humano que la historia colonial trajo al Perú y cuyo aporte en la idiosincrasia nacional era nulo y cuya presencia en tierras peruanas hasta era dañina.

El segundo punto tiene que ver con la lucha de los Negros esclavizados y de sus descendientes por el reconocimiento de su humanidad, de la especificidad de su presencia en las Américas y por un acceso real a la ciudadanía. Esa lucha cobró mayor vigencia y visibilidad a partir de la década de los 1970-1990⁴. Y según los países desembocó en el otorgamiento o reconocimiento de nuevos derechos garantizados formalmente por la constitución, a la sazón modificada. Así fue en Brasil y en Colombia (1991).

Por falta de datos precisos, la valoración de los logros efectivos que fomentaron las reformas oficiales y políticas no me corresponde; lo que sí es indudable es que el Negro o lo negro ganó en legitimidad pública y política y desató entonces una lucha simbólica por el privilegio de su representación. Sean entre los organismos, instituciones u oficinas legales y estatales que pretenden ocuparse de la promoción y defensa del Negro y de sus derechos o entre los movimientos culturales y/o políticos liderados por los negros ellos mismos.

Esos movimientos muchas veces se valen del llamado a la raza que, paradójicamente vale recordarlo, legitimó, en parte, la trata y la esclavización de los negros africanos, como medio político para fomentar la movilización de los Negros y para difundir en ellos ese sentimiento de orgullo negro que durante siglos la colonia obliteró sustituyéndolo por la vergüenza de sentirse Negro. Pienso aquí en el Panafricanismo, en *Black is beautiful*, en el *Black power*, en los *Black Panthers*... Y los caribeños han de recordar seguramente la famosa canción *Las caras lindas de mi gente negra* del gran sonero mayor puertorriqueño, Ismael Rivera que, de alguna manera, hurgaba

en la enfermedad del White glamour que afea a los negros y a las negras porque no caben dentro de los códigos de belleza occidentales, causando a veces traumas profundos en ellos.

En su libro *Black Atlantic* Paul Gilroy dedica el último capítulo a ese llamado a la raza (GILROY, 2003). Los ejemplos que él trabaja son estadounidenses y me interesaría saber hasta qué punto la evaluación crítica que él hace pudiera tener validez para el resto de América y, en especial, para el Caribe. Quisiera, para terminar, recordar lo que Gilroy dice acerca del compromiso y del impacto de los movimientos nacionalistas negros. El crítico justiprecia, por una parte, positivamente ese llamado a la raza por constituir un contradiscurso, un discurso antimoderno. La modernidad en efecto recuerda y despierta las memorias de los agravios coloniales y la invención del Negro como carente de humanidad y por tanto naturalmente destinado a la servidumbre y a la esclavitud; además los efectos nefastos de esa supuesta modernidad, en el caso de los Negros, son desastrosas desde el punto de vista de su acceso a la educación y otras oportunidades sociales, digamos a una verdadera ciudadanía.

Por otra parte, Paul Gilroy ve ese llamado a la raza como una trampa ya que reproduce lo peor de los discursos raciales o racialistas y racistas. La raza tiene cabida todavía en América y, políticamente, articula una fracción de las derechas occidentales y europeas. Gilroy piensa que ese ensimismamiento racial en algo tan difícil de definirse y de asirse como el Negro o lo Negro es una debilidad que contribuye más en fomentar entre los Negros y las Negras un espíritu paranoico de persecución y de victimización que les coloca al margen de las sociedades nacionales. Los Negros y las Negras, simplificando mucho, serían sus propios y mejores enemigo/a(s). La perspectiva que adopta Gilroy en este caso corre en realidad desde mucho tiempo entre la intelligentsia negra

transatlántica (y también entre intelectuales blancos occidentales que vituperan ese ensimasmamiento negro). Recordaré aquí tan sólo los conocidos escritos críticos de René Depestre, *Bonjour et adieu à la Négritude* y el de Adotevi, *Négritude et Négrologues* y partes del ensayo *Café Martinique* de Derek Walcott.

Hasta qué punto entonces esa doble tensión que identifica Gilroy en su examen de los movimientos nacionalistas negros estadounidenses se dan también en el caso del Caribe. Noto sin embargo, y Gilroy no lo descuida tampoco, que la capacidad de movilización y la permeabilidad social de los discursos de esos movimientos nacionalistas negros es mucho mayor que la palabra de los intelectuales y universitarios negro/a(s). Lo cual debería llevar a cuestionar también herramientas del trabajo crítico e intelectual y la objetivación de las dinámicas sociales históricamente constituidas que pretende abarcar.

Notas

- ¹ Groupe de Recherche et d'Études sur les Noirs d'Amérique Latine (GRENAL) está albergada por el Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines de l'Université de Perpignan (CRILAUP) dirigido por el Dr. Daniel Meyran.
- ² La peculiaridad de los esclavos, la que dimana del modo de explotación esclavista, consiste pues, en primer lugar y necesariamente, en ser sustraídos de la sociedad original que les ha criado para ser introducidos como extranjeros en el medio esclavista. Esa compulsión, económica al principio, se realiza a través de los procesos de despersonalización y de desocialización de los esclavos originados en su captura. El estado de los esclavos es una sucesión de avatares que contribuyen en hacer de ellos unos individuos sin lazos, ni de parentesco, ni de afinidad, ni de vecindad, dedicados pues a la explotación [traducción mía]
- ³ Privadas de su idioma original, las tribus capturadas, los pobladores enganchados (*engagés*) crearon el suyo propio, por aglutinación y secreción de fragmentos de un vocabulario antiguo, un vocabulario épico, de Asia, de África, recogido del ritmo de un latido ancestral, extático, el

de la sangre en sus venas, un latido que ni la esclavitud ni la explotación pudieron domar; y sin embargo se dieron nuevos nombres, y los topónimos existentes fueron aceptados, como Felicity o Choiseul. El idioma original se pierde, se desvanece en la lejanía, como una bruma que intentaría cruzar el océano. Sin embargo el proceso de creación de nuevos nombres, de metáforas nuevas, es el mismo proceso que aguarda, al amanecer cada día, al poeta que se pone a trabajar, y que, como Robinson, ha de forjar sus propias herramientas y juntar nombres, por necesidad, por Felicidad, llegando hasta a bautizarse nuevamente a sí mismo. Al hombre a quien se robó todo se le rebajó a una fuerza primaria, y para él estupefaciente, la de su espíritu. Esto es el fundamento de la experiencia antillana, ese naufragio de fragmentos, esos ecos, ese rastro de un amplio vocabulario tribal, esas costumbres a medias olvidadas: y todo ello no es para nada debilitado sino fuerte y vivo... [Traducción mía]

- ⁴ Las luchas de los Negros por su humanidad y ciudadanía, desde luego, jalonaron toda la historia colonial de las Américas y descansaban las más de las veces en la conciencia negra: ya Boukman invocaba a Damballa por fomentar sentimiento de grupo entre los Negros. Pero hay otras luchas más o menos sonadas recogidas o silenciadas por las historiografías nacionales, por las memorias colectivas.

Bibliografía

ALTUNAGA, Eliseo. "Ser blanco es una carrera, mulato una profesión y negro un saco de carbón que se tira donde quiera". In: *Marges 25: Mots pour Nègres Maux de Noir(e)s*, 2004, p. 185-190.

GILROY, Paul. *L'Atlantique noir Modernité et double conscience*. Traduit par: Jean-Philippe Henquel, Éditions Kargo, 2003.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien (Ed.). *Marges 18: El negro y el discurso identitario latinoamericano*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, CRILAUP, 1997.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien (Ed.). *Las Casas frente a la esclavitud de los negros. Visión crítica del undécimorremedio (1516)*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, CRILAUP, 2001.

LAVOU ZOUNGBO, Victorien; VIVEROS VIGOYA, Mara. "Marges 25: Mots pour Nègres Maux de Noir(e)s Enjeux socio-symboliques de lanominationdes Noir(e)s". In: *Amérique Latine*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, CRILAUP, 2004.

MARTY, Marlène. “Dévoilpement d’un corpus stéréotypant”. In: *Marges 25: Mots pour Nègres Maux de Noir(e)s*, 2004.

MEILLASSOUX, Claude. *Anthropologie de l’esclavage Le ventre de fer et d’argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p. 100.

WALCOTT, Derek. *Café Martinique*. Anatolia.. Traduit par: Béatrice Dunner, Éditions du Rocher, 2004, p. 96.