

DESAFÍO A LA CONCILIACIÓN: ANTAGONISMO Y NEGATIVIDAD EN IMAGINARIOS HISTÓRICOS DEL CARIBE

BEYOND CONCILIATION: ANTAGONISM AND NEGATIVITY IN CARIBBEAN HISTORICAL IMAGINARIES

LINA MARÍA MARTÍNEZ HERNÁNDEZ*
University of Pennsylvania

Fecha de recepción: 25 de febrero de 2014

Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2014

Fecha de modificación: 26 de mayo de 2014

RESUMEN

La convergencia de diferentes grupos humanos, prácticas, saberes y temporalidades catapulta al Caribe como fenómeno singular. Su reconocimiento como área socio-cultural, como espacio de transculturación y de sincretismo, depende de una teleología conciliadora de la diferencia. Cuestionando esta narrativa hegemónica, el presente ensayo ofrece una relectura de Fernando Ortiz, Edouard Glissant y Manuel Zapata Olivella a partir de lo que denomino el desafío a la pretensión unitaria de la identidad por vía negativa. Reflexiono sobre el potencial crítico del antagonismo y la violencia en la construcción de imaginarios históricos alternativos desde y sobre la región.

PALABRAS CLAVE: Caribe, imaginación histórica, *creolité*, transculturación, triethnicidad

ABSTRACT

As a site of intense relationality and encounter, the Caribbean has been constituted as a singular phenomenon. Its affirmation as a socio-cultural area, as the space of *transculturación* and syncretism, is determined by a conciliatory teleology regarding difference. To question this hegemonic cultural discourse, this essay offers a re-reading of Fernando Ortiz, Edouard Glissant and Manuel Zapata Olivella from what I will term a negative approach to and challenge of the unitary claim of identity. Through their work, I reflect on the critical potential of antagonism and violence in the construction of an alternative historical imaginary from and about the region.

KEYWORDS: Caribbean studies, historical imaginaries, *creolité*, transculturation, tri-ethnicity

* Candidata a Ph.D. en Estudios Hispánicos. University of Pennsylvania.

Territorio, formación identitaria y temporalidades superpuestas son los conceptos y procesos presentes en la reflexión y definición de lo caribeño en su tradición intelectual. Discursos sobre la heterogeneidad e hibridez cultural, el sincretismo religioso, racial y musical y la singularidad de la “experiencia” caribeños se postulan como fenómenos dominantes alrededor de una pretendida conciliación unitaria de la identidad caribeña. El deseo de proponer poéticas y procesos propios y excepcionales, en oposición a las directrices identitarias de América Latina y la tradición cultural occidental, responde a las relaciones de dominio sobre el territorio y sus poblaciones, relaciones a su vez basadas en una serie de binarios constitutivos: centro / periferia, Europa (blanquitud) / África (negritud), metrópoli / plantación, escritura / oralidad. Estudiosos caribeñistas como Silvio Torres-Saillant reconocen en la afirmación identitaria de tendencias poéticas y culturales generadas desde el Caribe un manejo estratégico del argumento de la diferencia: la creación de genealogías, cánones, trazos históricos y postulados teóricos cuestionan discursos hegemónicos del centro a partir de una perspectiva positiva y conciliadora de la diferencia, capaz de dar coherencia a la fragmentación y apta para sustentar la existencia simbólica de la unidad caribeña (Torres-Saillant 17).

En contraste con esta tendencia dominante de los estudios críticos caribeñistas, propongo en este ensayo volver sobre textos centrales en los debates sobre lo caribeño desde un interés por el carácter productivo del antagonismo de la diferencia, y ya no de su conciliación. Entiendo aquí por diferencia, siguiendo a Edouard Glissant, la dinámica de transformación y relación que surge de las tensiones mismas por deshacer el dominio de lo homogéneo y negar la *otredad* como entidad reductible. En esta reflexión abordo el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* del antropólogo cubano Fernando Ortiz, *Caribbean Discourse* del pensador martiniqueño Edouard Glissant y *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* del escritor colombiano Manuel Zapata Olivella. Propongo una lectura comparada de estos textos desde una revisión de los tres conceptos que ofrecen al debate caribeñista: la transculturación, la *creolité* y la trietnicidad. Extendiendo el estudio del vínculo entre violencia y creación de archivos históricos del Caribe propuesto por la antropóloga Deborah Thomas, propongo un retorno a estas fuentes originales con el fin de ampliar su potencial crítico al recontextualizarlos alrededor de las dinámicas transversales de violencia, antagonismo y contradicción que dieron forma a su emergencia. Este retorno no solo supone una indagación sobre el impacto conceptual y metodológico de estos textos en las escrituras del presente caribeño, sino su revitalización en discusiones contemporáneas sobre modernidades alternativas.

Los imaginarios históricos propuestos en estos textos exigen un recorrido en el que las metodologías y transgresiones de la escritura, así como la definición de tópicos, temporalidades y trayectorias territoriales, conducen a un proceso dialéctico que no siempre resulta

en la consecución de la unidad, sino que al contrario se regodea en el potencial de lo inconcluso. Por ser textos escritos en una coyuntura histórica concreta —la segunda mitad del siglo XX¹—, a la vez que abordan procesos de largo aliento desde la preconquista a la contemporaneidad, comparten también una visión de la región en la larga duración, un imaginario histórico marcado por un ritmo violento de ruptura y fragmentación. Ya sea como instancia de desgarramientos fundacionales (Ortiz), como la locación de un olvido en el orden global (Glissant) o como la condición de (im)posibilidad del proyecto nacionalista (Zapata), el imaginario histórico del Caribe que encontramos en estas propuestas evidencia el carácter negativo que implica acercarse a una región que emerge de las tensiones entre imposición y resistencia. Por negativo o negatividad entiendo aquí la evasión del intento por reconciliar la diferencia alrededor de un estado sublimado de lo unitario², en este caso de la creencia en una singularidad simbólica de lo regional, de lo caribeño, o en una teleología histórica cuya finalidad correspondería a la explicación de la región desde patrones eurocéntricos.

La reflexión sobre el Caribe como epicentro epistémico y material no implica en la escritura de estos autores un encerramiento analítico, un deseo por sublimar la excepcionalidad de la región desde una retórica de la ejemplaridad autoafirmativa. A partir de la reescritura histórica desde una localidad concreta y compleja, veremos de qué manera el énfasis en la contradicción y la paradoja constitutiva de la diferencia permite la construcción de un pensamiento autónomo de la región. La reflexión de estos autores ofrece un aparato conceptual e histórico capaz de actuar simultáneamente el reconocimiento de la heterogeneidad local y la enunciación de una perspectiva de mundo *otra*, partícipe de la globalidad desde su capacidad de desarticulación de narrativas históricas hegemónicas³. En respuesta a la necesidad de ejercer resistencia contra procesos históricos de opresión, explotación y olvido, cuestiono la concepción de lo caribeño en estos ensayos desde estos interrogantes:

1. Incluyo el *Contrapunteo* de Ortiz en este corte temporal al tener en cuenta la inicial incompreensión del texto en los debates de 1940 (Coronil xi); el cambio en la orientación teórica y metodológica en comparación con su obra temprana; la información que utilizo de la segunda parte del texto, correspondiente a la versión revisada por Ortiz y publicada en Cuba en 1963; y el impacto que ha tenido sobre la etnografía y los estudios culturales en el Caribe, América Latina y Estados Unidos a partir de su traducción en 1947.
2. Siguiendo los presupuestos antagónicos de la *Dialéctica Negativa* de Theodor Adorno, aproximarse a fenómenos históricos desde la negatividad supone la confirmación de la paradoja constitutiva de la totalidad: su condición de posibilidad es la afirmación de lo particular. La pretendida totalidad de la unidad identitaria debe enfrentar su imposibilidad por deberse y depender de la entidad concreta de lo particular. En ese sentido, no habría totalidad sin contradicción, pero esta misma tensión energiza el pensamiento crítico. “La dialéctica como procedimiento significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella ... Su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia de cada objeto con su concepto, más bien desconfía de lo idéntico” (Adorno 148).
3. Como escrituras que apuntan a una negatividad fundacional (desgarramiento, olvido, contradicción), también se puede hablar aquí de resistencia en forma de ‘globalidad negativa’, como es propuesta por el crítico español Alberto Moreiras. En los tres casos los autores identifican y advierten sobre las consecuencias de la adopción

¿cómo narrar la historia del Caribe cuando esta oscila entre la violencia de su constitución heterogénea (esclavitud, colonialismo, intervencionismo, olvido) y la vitalidad de “lo cultural” como marca de identidad y resistencia? ¿Ofrecen estos textos una alternativa a la imposibilidad de la totalidad a partir de un imaginario transversal de “lo común”? ¿Qué temporalidades históricas resultan de las contradicciones y paradojas de la diferencia?

FERNANDO ORTIZ: LA TRANSCULTURACIÓN COMO DESGARRAMIENTO FUNDACIONAL

En la introducción del *Contrapunteo*, Bronislaw Malinowski, pionero de la escuela funcionalista, aplaudía el aporte metodológico del concepto “transculturación” por su capacidad de sintetizar la aparición de un fenómeno histórico nunca antes visto. Para este antropólogo, la superposición de temporalidades y grupos humanos propia del Caribe no se trataba de un proceso acumulativo, sino de “un fenómeno nuevo, original e independiente” (Malinowski 125). La bienvenida del neologismo de Ortiz a la comunidad antropológica internacional caracteriza la transculturación desde la unidad y la autonomía⁴. No obstante el interés de Ortiz por definir la singularidad del caso cubano, acercarse a la transculturación desde una perspectiva unitaria resta vitalidad a las contradicciones y tensiones propias del recorrido histórico dual sobre el que se fundamenta: un retroceder en el tiempo para entender la heterogeneidad propia de cada grupo humano anterior a su llegada al Caribe y un recorrido a partir de la fundación de “lo nuevo” caribeño y americano, dividido a su vez en procesos analíticos sincrónicos y diacrónicos. Este recorrido exige una escritura capaz de contener las múltiples aristas descriptivas y analíticas que dan forma al proceso de transculturación, así como las violencias y silencios negados por narrativas hegemónicas lineales.

Si bien la conocida lectura de Antonio Benítez Rojo del *Contrapunteo* enfatiza la flexibilidad literaria que permite la integración de fenómenos históricos y disciplinas investigativas, adjudicándole a su naturaleza dialógica el potencial fragmentario de narrativas posmodernas, su marcado interés por el aspecto lúdico y rítmico del contrapunteo antropomórfico del tabaco y el azúcar puede leerse como instancia afirmativa que reitera la retórica de lo exótico con respecto a la experiencia caribeña. Volver a la

de modelos foráneos de conciencia y parámetros de modernidad que fracasaron o no se cumplieron de la manera prevista (Moreiras 52). En respuesta, proponen la transversalidad de experiencias históricas del Caribe como fenómeno propicio para el examen alternativo de la globalidad.

4. Unidad en cuanto proceso identitario inédito y autonomía por su capacidad autoexplicativa. Fernando Coronil, en su estudio del proceso de asimilación que atravesó el aporte de Ortiz en la escuela funcionalista, encuentra

definición de lo transcultural como desgarramiento originario (Ortiz 257) dirige la atención del lector más allá de los juegos dialógicos y musicales contruidos por Ortiz, para enfocarse en el aspecto negativo del carnaval, la naturaleza violenta y transgresiva que marca su origen. El análisis de Ortiz es también advertencia y denuncia de violencias pasadas (raciales, económicas, políticas) y su prolongación en las dinámicas neocoloniales que aún someten a la región a relaciones de dependencia con centros metropolitanos. Como filtro o catalizador a través del cual se procesa el choque visceral del encuentro de la heterogeneidad en sus múltiples manifestaciones, el ejercicio escritural de Ortiz presenta síntomas de las contradicciones que denuncia. Por un lado, se esfuerza por dar cabida en el texto a voces y experiencias que han quedado al margen de narrativas históricas tradicionales⁵ y, por el otro, emprende una lucha, por momentos fallida, por trascender el esquema analítico de violentos binarismos, propio del pensamiento intelectual latinoamericano. Me refiero en particular a la oposición civilización / barbarie adelantada por Domingo Sarmiento en *Facundo*, y evidente aquí en el dúo azúcar-civilización / tabaco-salvajismo. No obstante, Ortiz lo complica extendiendo los vínculos —azúcar-foránea-economía colonial versus tabaco-auténtico-insuficiente economía independiente—, extensión que deja entrever la imposibilidad de una lógica silogística o una descripción finita de los fenómenos en discusión (Ortiz 193).

La totalidad del *Contrapunteo* se encuentra envuelta en esta tensión: su primera parte, “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”, invita a un baile transhistórico global, en el que los dos objetos marcan la pauta alrededor de dos configuraciones-mundo atadas a la materialidad de cuerpos, territorios y paisajes que desestabilizan cualquier intento por dar concreción a las identidades en disputa. Esta seducción narrativa, que si bien involucra las desigualdades propias de los modos de producción del latifundio azucarero y el minifundio tabacalero, resulta atrayente precisamente por su capacidad de partir de lo local para demostrar su centralidad en el desarrollo de dinámicas económicas, políticas y culturales a nivel global. La segunda parte, en particular el capítulo II, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y su importancia en Cuba”, donde Ortiz define el neologismo crítico, cambia de tonalidad al pasar de la flexibilidad espacio-temporal de la danza introductoria a un trabajo historiográfico de revisión y denuncia. Es en este momento en que la ‘transculturación’ aparece como proceso incierto e inconcluso, que

paradójico que el concepto de ‘transculturación’, en directa oposición a la noción de ‘aculturación’, haya sido “aculturado” por Manilowski como término técnico y en su capacidad de categoría crítica (145)

5. Evidente en las correcciones y ampliaciones incluidas en la edición de 1963, a la que añade 351 nuevos párrafos. La acumulación es afín con el modelo formal que Ortiz toma como precursor narrativo, *El libro del buen amor* (1330) del Arcipreste de Hita, conocido por la narración serializada, infinita e inconclusa de versos, temas y

deshace cualquier intento por concebir un espacio “propio” o “auténtico”, por encontrarse este siempre en “un doble trance de desajuste y reajuste, de *deculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*, y al fin de síntesis, de *transculturación*” (Ortiz 255). Síntesis supone aquí un elemento paradójico que, mientras apunta a un paréntesis de aparente estabilidad identitaria de la mezcla, también supondría la existencia de “orígenes” o pureza cultural. Pero la misma noción de transculturación como desgarramiento identifica la imposibilidad de lo “originario”, por constituirse como fenómeno de incesante transformación pasada, presente y futura.

Aún cuando esta segunda parte refiere episodios concretos de la historia de Cuba, al igual que la primera parte, continúa hablando de procesos globales. La tensión se intensifica aún más allá de estos contrastes metodológicos. También ocurre en el encadenamiento intra y extratextual del uso del concepto de “transculturación”, en las consecuencias de su uso ideológico. Si bien Ortiz lo propone como herramienta crítica para hablar de la experiencia violenta del encuentro, la “transculturación” se asume como fenómeno singular del caso cubano. Limitarlo a un espacio particular, sobre todo cuando se trata de uno periférico, obstaculiza su potencial negatividad, es decir, su capacidad de deshacer nociones hegemónicas de totalidad y de crear espacios enunciativos que contribuyan mayor complejidad al imaginario histórico global, a la vez que desconoce el peligro que se corre al leerlo como sinónimo de conciliación identitaria. En un breve ensayo, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, Antonio Cornejo Polar proponía considerar la “transculturación” como alternativa teórica al “mestizaje”, concepto agotado por el afán conciliador (y eugenésico) de las múltiples narrativas de fundación nacional latinoamericanas. Aunque lo reconoce como concepto “más sofisticado” que el de *mestizaje*, encuentra en el uso que se le ha dado a la transculturación por la crítica latinoamericanista un nivel de sincretismo tendiente hacia la desproblematización y atado a una concepción ilustrada de la cultura. Sin definirse por otras variantes con las que se ha pretendido enunciar la excepcionalidad latinoamericana, entre ellas la de hibridez y heterogeneidad, Cornejo Polar parece descartar la “transculturación” al considerarla “síntesis superadora de las contradicciones que la originan” (369)⁶. Regresar al texto fundacional, el *Contrapunteo*, permite recuperar lo contrario: en su hechura y su formulación, se trata

aventuras. Esta característica también es explicada por Enrico Marío Santí como tendencia barroca marcada por “la incapacidad del texto de contener o domesticar los excesos de su significación” (Santí 107)

6. Esta apreciación se explica a partir del impacto que tuvo el término en el ámbito de la crítica literaria latinoamericana gracias a la *Transculturación narrativa en América Latina* (1982) de Ángel Rama. El uso del concepto como herramienta crítica para analizar el binario regionalismo / vanguardia lo ata no solo a expresiones escriturales hegemónicas (la novela de primera mitad de siglo xx), sino también a un propósito ideológico concreto: explicar la excepcionalidad latinoamericana a partir de la “independencia”,

de un texto embriagado, si no agobiado, por violencias, contradicciones y tensiones que retan la capacidad aprehensiva de su narración.

Ejemplo de ello es la reevaluación del “descubrimiento” del tabaco como episodio histórico y concepto. Encadenado a procesos de larga duración de opresión y participación inequitativa en el orden global (modernidad), el capítulo VII del *Contrapunteo* inicia con un cuestionamiento de las narrativas clásicas de la colonia temprana (las crónicas de Indias, la *Historia general de las Indias* de Bartolomé de las Casas) en las que se desestimaba el conocimiento agrícola de las poblaciones antillanas anteriores a la llegada de europeos. La materialidad de prácticas y bienes anticipa en el argumento de Ortiz un reclamo más extenso contra la definición misma de *Nuevo Mundo*, captación metafórica que, para 1492, ocasiona el desgarramiento de los habitantes indígenas y da paso a la apropiación territorial. Utilizar el mote de *Nuevo Mundo* quería decir haber llegado a *otro mundo*, uno habitado por seres inferiores y dominables, ajenos a la descendencia adánica. Para Ortiz, la reformulación del territorio americano como *otredad* novedosa marcó el inicio de la manifestación moderna del racismo, proceso que continuó y continúa dictaminado las condiciones de opresión y dependencia en la región, y la discriminación racial a nivel global (Ortiz 288)⁷.

Desvirtuado el “descubrimiento” como punto de partida histórico, Ortiz adjudica el carácter de novedad o ejemplaridad al poder catalizador que tuvo este encuentro en la larga cadena de desgarramientos de grupos sociales. Cuba sería singular no porque ocurran procesos de transculturación, sino por la intensidad y concentración de fuerzas desgarrantes y culturas exógenas (Ortiz 259). Esta intensidad, extendida a la región Caribe insular y continental, permite la emergencia de la “transculturación” como concepto para aproximarse a la serie infinita de contradicciones y tensiones propias de fenómenos de encuentro y colonización, así como metodología y escritura de un imaginario histórico alternativo. Distanciándolo de afinidades ideológicas y retóricas de excepcionalidad de lo americano o lo caribeño, un retorno a la transculturación como concepto y proceso contribuye a pensar críticamente el rol de instancias periféricas y fronterizas en el desarrollo de la globalidad y el impacto de otras temporalidades históricas y locaciones materiales en la perspectiva de lo relacional.

“originalidad” y “representatividad” de su narrativa. Es decir, un deseo por presentarse en la escena internacional como proceso innovador, auténtico y unitario, un anhelo contrario al reconocimiento de los desgarramientos propios de los procesos históricos de transculturación descritos por Ortiz.

7. La “transculturación” de Ortiz, como concepto de crítica global, tendría que revisarse paralelamente a planteamientos teóricos contemporáneos como la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano. Comparten el impulso por elaborar presupuestos teóricos desde espacios periféricos para analizar el impacto de las dinámicas raciales en el desarrollo del capitalismo global y de la “experiencia básica de dominación colonial” (Quijano 201). Con la transculturación, este enfoque podría ir aún más allá del argumento de la raza

EDOUARD GLISSANT: UNA DERROTA AFIRMATIVA

Continúo esta reflexión con la *creolización* de Edouard Glissant, otro concepto crítico que vincula el reconocimiento de la heterogeneidad histórica y cultural y su escritura desde los márgenes. Si la transculturación habla de desgarramientos fundacionales que deben ser estudiados en su especificidad para comprender procesos globales de larga duración con epicentro en el Caribe, la creolización refiere un actuar doble: la renovación conceptual de 'lo común' desde la emergencia de voces marginales en el nuevo orden global (Glissant 97) y la capacidad de posicionarse en este proceso desde una contra-poética intercultural (*cross-cultural*) de la experiencia histórica negativa (no historia) de Martinica.

Siguiendo la tendencia de negatividad —resistiendo categorías identitarias hegemónicas y deshaciendo concepciones totalitarias de la historia/modernidad global—, la propuesta de Glissant se acerca a Ortiz por cuanto reconoce la necesidad de indagar en silencios históricos en busca de alternativas narrativas alrededor de la experiencia de la comunidad. La pérdida de memoria histórica, el desapego territorial y el fracaso histórico son fenómenos centrales en los que indaga Glissant para entender por qué en Martinica no se ha logrado la emergencia de una “nación” política y económicamente autónoma. Su pesquisa va más allá de un mero trabajo descriptivo, buscando en los archivos (no solo textuales) evidencia de contra-discurso en respuesta a estos fenómenos. En su seguimiento de las estrategias de *détour*, la evasión del poder dominante del colonizador, y de la opacidad, como rechazo a las falsas transparencias de la historia oficial, Glissant consigue formular una entrada alternativa para hablar de la heterogeneidad cultural y la oralidad en un marco global. Como Ortiz, las múltiples capas de su narrativa van más allá de una crítica desde la raza (De la Campa 47) y dan énfasis al impacto de procesos económicos sobre la constitución territorial y comunitaria⁸. Glissant teje una serie de correspondencias entre momentos de opresión económica e injusticia social y el reconocimiento de estrategias de resistencia en la *creolización*, como alternativa a la participación inequitativa del Caribe en el mercado global. Glissant somete la concepción de 'lo nacional' a una reconfiguración con base en una serie de estrategias de resistencia que rescata de archivos desestimados por la oficialidad: la resemantización de la categoría de *lo otro*, explorada críticamente desde lo local; la deconstrucción del archivo histórico revelando falsos momentos de “liberación” nacional; y la recuperación de estrategias de

8. Para la década de 1980 Glissant reconoce el impacto negativo de la “economía de servicios” y el turismo en el desarrollo de la industria 'nacional' y la conciencia de lo propio. A partir de la departamentalización de la isla en 1946, e incluso desde la abolición de la esclavitud a mitad del siglo XIX, la relación de la comunidad con la tierra ha sido de desapego, generando mayor concentración urbana alrededor de cargos administrativos, es decir, actividades con las que la isla se ofrece al consumo foráneo.

desviación y engaño (*trickstery*) como motores que energizan la acción material en pro de una reconstrucción de “lo común”.

Editado en 1981, *Le Discours Antillais* establece un diálogo con corrientes teóricas contemporáneas que proponían una revisión de la concepción crítica e histórica de *otredad*. Un diálogo esencial se da con la propuesta de *otredad* de parte de los teóricos de la Filosofía de la Liberación, quienes como Glissant buscaban alternativas al desarrollo político, racial y cultural desde la perspectiva de la opresión y la marginalidad⁹. Mientras que la concepción del *otro* en esta corriente se basa en la relectura de la invasión de América como momento traumático en el que una *otredad* inesperada amenaza con desestabilizar la totalidad eurocéntrica, privilegiando la noción de “otro antropológico” sobre “otro absoluto” (Dussel 52), para Glissant el *otro* es el modelo “transparente” sobre el que se construyen los modelos de asimilación localizados en la periferia. La *otredad* no es la experiencia caribeña, sino la postulación de un *cierto* modelo “universal” a seguir. De ahí que el ejercicio de la *otredad* esté al alcance de quien propone un modelo ya constituido. Al pasar de la narrativa de mismidad (*sameness*) a la de diversidad, se asume el escenario local como *locus* enunciativo y su comunidad como epicentro alrededor del cual se construirá una narrativa histórica fundamentada en una renovación crítica y metodológica. Inicia así un proceso de desfamiliarización del *otro* como modelo asimilable, iluminando las estrategias de dominación con las cuales se ha impuesto en el inconsciente colectivo. Hablar en términos de diversidad permite una perspectiva diferente a la transcendencia sublime del modelo hegeliano de narrativa histórica, favoreciendo la capacidad de generar puntos de encuentro en planos locales y globales. La transversalidad como finalidad abierta posiciona la *creolización* como un proceso que reconstruye el archivo local y lo expande en su inclusión de la oralidad, a la vez que establece una cronología alterna que redimensiona el rol global del Caribe.

Este es precisamente el ejemplo que Glissant ofrece en su relectura de la proclamación de 1848, leída por el delegado francés, Louis Thomas Housson, anunciando la futura emancipación a los esclavos martiniqueses. Aquí Glissant “ejemplifica” el proceso de revisión historiográfica con el que identifica los “falsos” momentos de liberación, además de la complicidad de algunas estrategias de desviación y engaño como aliadas de la opresión, pues fracasan en su intento por generar “acción concreta”. Su detallada lectura desarma la composición estructural del documento, señalando las contradicciones, hipocresía y el cinismo tras el anuncio de las “buenas noticias” (*Glad Tidings!*). El documento concentra además

9. Glissant destaca la influencia de la Teología de la Liberación sudamericana en la radicalización del discurso y acción de clérigos en Martinica en la década de 1970. También reconoce el impacto de la enseñanza de *creole* a misioneros caribeños de distintas religiones en Estados Unidos, que viajaban a Martinica y fundaban órdenes al servicio de los menos favorecidos (Glissant 35-36).

fenómenos centrales de la opresión en la isla: la toma de decisiones en otro lugar (la metrópoli, París) genera una desarticulación temporal, ocasionando una promesa de liberación siempre diferida; la obstaculización de posibles solidaridades entre las islas por medio de la incomunicación y la incitación a la rivalidad; y la garantía de una jerarquía racial en cuya base permanezca el sujeto negro como ser paciente y agradecido. Resulta absurdo para Glissant que un documento “fundacional” de la nación concentre de esta manera las formas de su continua opresión. Y aunque el texto fuese rechazado por la comunidad esclava, Glissant insiste en su potencial como catalizador textual de la inequidad económica y de inefectivas prácticas políticas de ciudadanía: “The slaves fought in 1848, but the liberation that was then proclaimed did not operate on a collective scale”¹⁰ (Glissant 30).

Es consecuente que esta “lectura de la sospecha” conduzca a Glissant a analizar la complicidad entre escritura y opresión. El autor cultiva la tensión entre estas dos formas de inscripción histórica como energía que define la emergencia de la narrativa de la diversidad¹¹. Las formas de resistencia del archivo oral ofrecen un camino alternativo al de la cadena de episodios traumáticos, falsas promesas y ausencia de “héroes” épicos que guarda el archivo oficial. El proyecto de diversificación supone, entonces, un vínculo comunitario en el que se exploran variaciones de las formas narrativas del imaginario histórico. El espacio literario, no solo textual, es propuesto por Glissant como laboratorio en el cual explorar las alternativas de las narraciones orales de la derrota o el fracaso. La literatura comparte con la historia la búsqueda de una fuente original que explique a la comunidad, pero a diferencia de la versión hegemónica de la segunda, la primera logra hacerlo desde la opacidad, sin renunciar a las tensiones y contradicciones inherentes a su formación, y consciente de la imposibilidad de generar un relato total (Glissant 79). A riesgo de pensarse como una comunidad sin mitos fundacionales, Glissant apuesta por la derrota como camino hacia la transversalidad espaciotemporal de los pueblos, como experiencia que teje solidaridad y que invita a pensar al Caribe y su experiencia histórica como alternativa a las narraciones teleológicas centradas en la imposición de un modelo “falso” de universalidad (Glissant 162). La derrota no sería entonces la historia del imposible acceso a una modernidad ajena y esquiva, sino la experiencia compartida de una

10. “Los esclavos lucharon en 1848, pero la liberación que fue proclamada no llegó a operar a nivel colectivo”. Glissant se refiere al levantamiento esclavo de mayo de ese año.

11. Su rescate de la oralidad como archivo histórico alternativo y transversal para 1980 anticipa la crítica al archivo oficial de tendencias de los estudios subalternos y narrativas del testimonio en América Latina. Glissant pronostica la desaparición de la escritura si esta no renuncia a la tentación de unicidad trascendente; la oralidad ampliaría el archivo para dotarlo de transversalidad y diversidad como bienes comunitarios.

comunidad y su entorno material que genera mitos fundacionales, pero también acciones de continua construcción de “lo común”. Distanciándose de las lógicas de asimilación de la narrativa eurocéntrica, el archivo que propone Glissant va orientado hacia la fundación de caminos que vinculen la comunidad a su territorio, que generen contra-poéticas desde los márgenes, que construyan modelos autoafirmativos. La re-fundación de la “nación” debe ocurrir como proceso transversal e intercultural siempre alerta ante la alienación como amenaza contra “lo común” y la reducción de la capacidad productiva en los planos económico, ideológico y cultural.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA: LA TRIETNICIDAD Y LA CONDICIÓN CIUDADANA

Herederero de Ortiz y Glissant, el proyecto de Manuel Zapata Olivella apuesta por la transversalidad como estrategia de liberación. Al poner en conversación la historia colonial latinoamericana, la intervención de las poblaciones afrodescendientes en esta y la experiencia de opresión colonial en otras latitudes, Zapata se corresponde con los autores ya estudiados en su intento por generar archivos históricos y conceptos críticos. Con su concepción de la *trietnicidad*, Zapata emula las estrategias retóricas de conceptos de amplia circulación como mestizaje o heterogeneidad, pero buscando devolver concreción y materialidad a las prácticas y grupos humanos que la conforman. *La rebelión de los genes* reúne el trabajo de más de tres décadas de estudio y defensa de la trietnicidad, concepto que emerge del entrecruce de las tradiciones críticas latinoamericanista, africanista y caribeñista. Como filtro de evaluación histórica, propongo leer la trietnicidad como instrumento de crítica negativa. Zapata lo utiliza para denunciar las contradicciones del proyecto ciudadano de la Constitución de 1991. Esta define a la nación como “pluriétnica y multicultural”, pero Zapata desafía esta construcción retórica para denunciar sus vacíos y falacias a partir de una revisión histórica que denuncia la opresión de minorías étnicas y culturales en el país.

Anticipando la crítica poscolonialista en un contexto nacional marcado por el silencio ante el racismo cotidiano e institucional, la obra etnográfica y literaria de Zapata dinamiza conceptos como raza y folclor para generar formas de pensamiento y acción concretas. Su estudio no solo contribuye a resignificar los límites y la utilidad de la nación como entidad constitutiva de un cuerpo social heterogéneo; también establece un puente de contacto con producciones de pensamiento crítico y de tradición histórica en el Caribe y América Latina. Posiciona la historia del Caribe colombiano y la región pacífica como microcosmos representativos de fenómenos compartidos con las islas y el

continente. Alrededor de la historia traumática y la marginalización de las comunidades esclavas que llegaron a Cartagena desde el siglo XVI, Zapata explora otras perspectivas críticas sobre la temporalidad, de manera que el pasado prehispánico, la colonización española, las formas de resistencias indígenas y esclavas, y el desarrollo progresivo de la trietnicidad puedan ser vistas a partir de su causalidad transversal y no de una extensión lineal. De sus investigaciones sobre el asentamiento de grupos de África occidental al norte de Colombia, Zapata recupera la concepción vitalista de la filosofía bantú: el *muntu*. Siguiendo sus palabras, “Lo fundamental de esta concepción es ver el universo como una gran familia integrada por los ancestros y sus descendientes vivos, hermanos a los astros, los animales, los árboles, los minerales y las herramientas” (53). Esta concepción transversal de la experiencia, que como en Glissant enfatiza las dinámicas transformadoras entre el sujeto y su entorno, extiende la concepción de la identidad del ‘ser en su inmanencia’ al ser y la entidad material e inmaterial.

Junto a la trietnicidad, el *muntu americano* permite un estudio de la región desde las condiciones transhistóricas locales, con potencial de proyección global. En busca de prácticas de resistencia y de un imaginario histórico alternativo, la propuesta de Zapata se mueve también a través de una serie de rupturas violentas en las relaciones entre grupos dominantes y dominados. Las limitaciones estructurales de la retórica oficial inclusiva, es decir, el modelamiento del Estado colombiano a partir de la Constituyente siguiendo políticas del multiculturalismo neoliberal de finales de 1980, representan para Zapata un desconocimiento e indiferencia ante las desigualdades históricas de las minorías étnicas en Colombia. Los estudios comparativos que desarrolló alrededor de las condiciones materiales y las prácticas políticas y culturales del Pacífico y el Caribe le permiten reconocer patrones de larga duración que incidieron sobre las estrategias de resistencia de grupos humanos periféricos: mientras el Caribe ha seguido el modelo de latifundio agrícola y ganadero, generando así mayor asentamiento de población blanca y prácticas de asimilación eurocéntricas, el Pacífico ha visto su suerte definida a partir del aislamiento territorial, las condiciones precarias alrededor de la minería como principal actividad económica y, paradójicamente, la conservación de tácticas de supervivencia, resistencia y comunidad de grupos indígenas y afrodescendientes (Zapata 59). La atención prestada a estas tácticas, en particular las que emergen de la convivencia de indígenas y afrodescendientes —o “zambos” siguiendo la denominación colonial que rescata Zapata para recuperar la especificidad étnica—, no solo son muestra de la transversalidad del *muntu americano*: “El africano conocía las mañas del cazador —sus armas, idioma, costumbres, tácticas— y el amerindio el hábitat —montañas, serranías, ríos, cuevas, cultivos, vivienda— y la

obsesión del fugitivo: la mujer” (Zapata 262)¹². También constituyen otra visión de prácticas políticas contrahegemónicas, una variación del concepto de ciudadanía. La integración transcultural de formas de sociabilidad periféricas, previas y propias de la colonización, ofrecen una alternativa de constitución ciudadana frente al nacionalismo excluyente, sustentado en prácticas institucionales que promueven la aculturación y la asimilación. El hecho mismo de agrupar a las minorías utilizando categorías generalizantes como “indígenas” y “negros” evidencia la nominación de una nación “pluriétnica y multicultural” como falsa promesa de reconocimiento de la diferencia concreta y de la autonomía discursiva y sociopolítica de las minorías étnicas y raciales. Zapata, en un giro contradictorio, considera entonces que las políticas del multiculturalismo estatal representan un retroceso frente a la especificidad de categorías coloniales para hablar de razas y castas (Zapata 39). Faltaría un proceso en el que estas categorías de dominio fueran reapropiadas por los grupos excluidos, pero dotadas ahora de un bagaje histórico sustentado en archivos orales y folklóricos alternos a los archivos oficiales.

El proyecto político e histórico de Zapata se mueve en dos direcciones aparentemente contradictorias: el reconocimiento de la especificidad material de los grupos humanos y la posibilidad de una reconstitución social alrededor de lo que denomina una “etnia nacional”. La valoración integral y transhistórica de la triétnicidad busca entonces una vinculación afectiva y efectiva de la ciudadanía en conjunto, consciente de las violencias del pasado que continúan determinando el presente. La expansión del concepto y práctica de la ciudadanía, más allá de su versión burguesa-industrial, amplía a su vez los límites de lo que constituye el espacio nacional y el reconocimiento de la intervención de prácticas y estrategias de resistencia en los modos de producción locales. Exige también un cuestionamiento de los discursos de fundación nacional, al igual que Glissant, de la constitución de cánones nacionales alrededor de las artes y la literatura¹³, y de la resistencia a integrar en los discursos nacionales latinoamericanos la tradición de estudios de *negritud* iniciados por Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor. Para Zapata la singularidad del Caribe colombiano no reside en la visión

12. Al extender su método transversal a la experiencia de comunidades afrodescendientes en los Estados Unidos, Zapata encuentra un contraste en la voluntad de “reafricanización” como resistencia: mientras en América del sur y el Caribe la estructura social “laxa” permitió la conservación de prácticas originarias, la diáspora africana y sus descendientes en América del Norte sufrieron un proceso de desafricanización evidente en la pérdida de sus tradiciones culturales y organizaciones familiares (Zapata 265).

13. Para Zapata es causa de la condición inequitativa y precaria en la que vive la mayoría de la población afrodescendiente en Colombia, la representación pasiva de estos grupos humanos en las narrativas románticas y costumbristas del siglo xix latinoamericano (Ramírez 112).

estereotipada como catalizador cultural de la nación, sino en su condición de entre-lugar crítico para pensar las dinámicas de intercambio entre el continente latinoamericano y el Caribe a partir de la experiencia compartida de opresión y de constitución de modernidades alternas.

EL CARIBE Y SUS IMAGINARIOS HISTÓRICOS: LAS DINÁMICAS CRÍTICAS DE LA DIFERENCIA

El camino explorado permite pensar la transculturación, la creolización y la trietnicidad como fundamentos conceptuales y alternativas metodológicas que anteponen la transversalidad como potencial temporal, político e identitario. Cuestionando discursos hegemónicos sobre la región, el trabajo crítico de estos pensadores motiva a pensar la diferencia no en términos de oposición binaria con respecto a un modelo universal, sino como la imposibilidad histórica y epistémica de la noción de pureza. En los tres casos es evidente de qué manera el análisis de episodios históricos concretos en la región constituye una oportunidad para explorar las violencias y silencios negados en momentos de fundación, así como la serie infinita de “contaminaciones” y contradicciones que obligan a repensar continuamente las condiciones de verdad y causalidad de los relatos. Sus procesos de investigación y escritura prueban ser síntoma y modelo de la naturaleza integral de este trabajo crítico: de qué manera la forma narrativa, el archivo histórico y la circulación del conocimiento son elementos claves en la perspectiva transversal que buscan favorecer. El desafío que emerge de la revisión crítica de estos conceptos es llegar a pensar el Caribe no como entidad específica de contradiscurso y resistencia, sino que más bien se postula como entidad de producción epistemológica autónoma y en conversación transversal con tradiciones globales. La singularidad de estas formas de pensamiento, si bien no deja de lado el impacto de la opresión histórica, entrega a la formación colectiva de pensamiento transnacional alternativas metodológicas, temporales y críticas para pensar la inscripción de lo histórico.

Al ir más allá de relaciones de sujeción, marginalidad y opresión, el proceso de crítica negativa clausura el camino de la asimilación o el deseo por asegurar su espacio en modelos hegemónicos de modernidad, y da paso a la contradicción, la incertidumbre y la opacidad. Se trata de un desafío de implicaciones intelectuales —evidente en la manera en la que estos imaginarios históricos de y desde el Caribe intervienen discursos de la diferencia, como el latinoamericanismo o el postcolonialismo—, así como también de implicaciones materiales en su lucha por convertir el pensamiento en acción. El

Caribe no es territorio de fetiches exotizantes ni un paraíso atemporal en la tierra; es la promesa de imaginarios históricos que resisten el afán de una conciliación imposible. Su compromiso es la evaluación constante de categorías que piensan y denominan *lo otro*, pero partiendo de la mismidad que ha creído dominarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1975. Impreso.
- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite*. Hanover, New Jersey: Ediciones del Norte, 1989. Impreso.
- Coronil, Fernando. "Transcultural Anthropology in the Americas (with an Accent). The uses of Fernando Ortiz". *Cuban Counterpoints. The Legacy of Fernando Ortiz*. Ed. Mauricio A. Font y Alfonso W. Quiroz. Lanham: Lexington Books, 2005. Impreso.
- De La Campa, Román. "El Caribe y su apuesta teórica". *Sur/versión* 1 (2011): 25-52. Web. 10 de julio de 2012. <http://www.celarg.org.ve/Espanol/PDF/24-52_El_Caribe_De_La_Campa.pdf>
- Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México D.F.: Editorial Extemporáneos, 1977. Impreso.
- Glissant, Edouard. *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Trad. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia, 1989. Impreso.
- Malinowski, Bronislaw. "Introducción". *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Por Fernando Ortiz. Ed. Enrico Mario Santi. Madrid: Cátedra, 2002. Impreso.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2001. Impreso.
- Múnera, Alfonso. "Manuel Zapata y la nación inclusiva". *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos: 1940-2000*. Comp. Alfonso Múnera. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Impreso.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ed. Enrico Mario Santi. Madrid: Cátedra, 2002. Impreso.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y las ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Web. 10 de julio de 2012. <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Ramírez, Liliana. *Entre fronteras: latinoamericanos y literaturas. Balún Canán, Dreaming in Cuban y Chambacú*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006. Impreso.
- Santi, Enrico Mario. "Introducción". *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Por Fernando Ortiz. Ed. Enrico Mario Santi. Madrid: Cátedra, 2002. Impreso.
- Thomas, Deborah. "Caribbean Studies, Archive Building, and the Problem of Violence". *Small Axe*. 17.2 (2013): 27-42. Project Muse. Web. 15 de abril de 2013.

- Torres-Saillant, Silvio. *Caribbean Poetics: Towards an Aesthetic of West Indian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Impreso.
- Zapata Olivella, Manuel. *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997. Impreso.