

Laura Masello

El revés de la trama:
escrituras identitarias
en Brasil y en el Caribe



UNIVERSIDAD
DE LA REPUBLICA
URUGUAY



CSIC

bibliotecaplural

Laura Masello

El revés de la trama

*Escrituras identitarias en Brasil
y en el Caribe*

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

El trabajo que se presenta fue seleccionado por el Comité de Referato de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación integrado por Juan Introini, Juan Fló, Ana Frega, Mónica Sans, Renzo Pi, Eloisa Bordoli, Graciela Barrios.

© Laura Masello, 2011.

© Departamento de Publicaciones, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

José Enrique Rodó 1827 - Montevideo C.P.: 11200

Tels.: (+598) 2408 57 14 - (+598) 2408 29 06

Telefax: (+598) 2409 77 20

www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm

infoed@edic.edu.uy

ISBN: 978-9974-0-0759-8

Resultado final:
Tudo vai para o mesmo buraco
(El tero al zueco que lo salvó)

A você
A mis padres
A mis hijos

O índio não tinha o verbo ser
Oswald de Andrade

Et brusquement je suis devenu noir
Dany Laferrière

Contenido

Colección Biblioteca Plural.....	11
Presentación.....	13
Introducción.....	15
América no tan latina.....	15
Capítulo I. Un lugar crítico neoamericano.....	21
Apropiaciones intraperiféricas.....	21
Miradas refractadas.....	25
Una perspectiva relacional.....	26
¿Dos modelos compatibles?	28
Capítulo II. Entrelugares e intersticios.....	31
Un <i>locus enuntiationis</i> ex céntrico.....	31
Replanteando la hibridación.....	32
Espacios fluctuantes.....	36
Del sustrato al desvío.....	37
Capítulo III. Descolombizar el Caribe, descabralizar Brasil	
<i>Raza y nación. Sentido de la historia. Aspectos ideológicos</i>	41
Antillas francesas.....	43
De la privación de indígenas y mitos.....	43
El indigenismo haitiano (1920-1930).....	44
La Negritud como apropiación (década de 1930).....	47
De la Antillanidad (1960-1970)	
a la Creolidad y la Creolización (1969-1990).....	49
«La Créolité nous libère du monde ancien».....	57
La creolización: interpenetrabilidad cultural y lingüística.....	60
Brasil.....	63
Indios no eran los de antes.....	63
Bárbaros en Pindorama.....	67
Freud, Marx y los caníbales.....	71
Patriarcado mesiánico versus Matriarcado antropófago.....	74
Negros sin lugar.....	76
Límites y alcances.....	78

Capítulo IV. Discurso literario y espacios para las lenguas	
<i>Oralitura y literatura. Elección de la lengua</i>	83
Lenguas	83
«Tupí or not tupí»	83
Lengua escrita-lengua hablada.....	85
Nacionalización de la lengua.....	87
«Les ruses du créole».....	90
Créole y diglosia literaria.....	94
Los riesgos de una creolitud.....	96
Ni copia ni exotismo.....	98
Pacto y Desvío.....	98
Creolización como poética de la Relación.....	100
«Citando Virgilio para os tupiniquins».....	103
Poética antropofágica.....	104
Discurso	107
Caribe: la oralitura como rescate.....	107
Fragmentación de la voz y figura del cuentista tradicional oral.....	108
Tiempo y ritmo: circularidad y redundancia.....	112
Lenguaje de la oralitura.....	115
«O Brasil-brasileiro».....	119
Heterogeneidad de voces-lenguajes.....	120
Apropiación de la cultura popular.....	123
Estrategias de transgresión: ironía, sátira, parodia.....	124
En busca de un lenguaje.....	128
Capítulo V. Revolución caribe y caos-mundo rizomático: ¿neo-utopías?	
<i>Valor epistemológico de las metáforas-concepto</i>	135
«Só a Antropofagia nos une»	135
«Somos a Utopia realizada».....	138
El pensamiento archipiélico.....	143
Del rizoma a la errancia.....	148
Conclusiones	153
Aperturas, derivas: <i>entre reapropiación, concesión y resistencia</i>	153
Epílogo	161
Espacios de resistencia	161
Bibliografía	167

Colección Biblioteca Plural

La universidad promueve la investigación en todas las áreas del conocimiento. Esa investigación constituye una dimensión relevante de la creación cultural, un componente insoslayable de la enseñanza superior, un aporte potencialmente fundamental para la mejora de la calidad de vida individual y colectiva.

La enseñanza universitaria se define como educación en un ambiente de creación. Estudien con espíritu de investigación: ése es uno de los mejores consejos que los profesores podemos darles a los estudiantes, sobre todo si se refleja en nuestra labor docente cotidiana. Aprender es ante todo desarrollar las capacidades para resolver problemas, usando el conocimiento existente, adaptándolo y aun transformándolo. Para eso hay que estudiar en profundidad, cuestionando sin temor pero con rigor, sin olvidar que la transformación del saber sólo tiene lugar cuando la crítica va acompañada de nuevas propuestas. Eso es lo propio de la investigación. Por eso la mayor revolución en la larga historia de la universidad fue la que se definió por el propósito de vincular enseñanza e investigación.

Dicha revolución no sólo abrió caminos nuevos para la enseñanza activa sino que convirtió a las universidades en sedes mayores de la investigación, pues en ellas se multiplican los encuentros de investigadores eruditos y fogueados con jóvenes estudiosos e iconoclastas. Esa conjunción, tan conflictiva como creativa, signa la expansión de todas las áreas del conocimiento. Las capacidades para comprender y transformar el mundo suelen conocer avances mayores en los terrenos de encuentro entre disciplinas diferentes. Ello realiza el papel en la investigación de la universidad, cuando es capaz de promover tanto la generación de conocimientos en todas las áreas como la colaboración creativa por encima de fronteras disciplinarias.

Así entendida, la investigación universitaria puede colaborar grandemente a otra revolución, por la que mucho se ha hecho pero que aún está lejos de triunfar: la que vincule estrechamente enseñanza, investigación y uso socialmente valioso del conocimiento, con atención prioritaria a los problemas de los sectores más postergados.

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye así a la creación de cultura; ésta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto a la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es pues una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

La universidad pública debe practicar una sistemática Rendición Social de Cuentas acerca de cómo usa sus recursos, para qué y con cuáles resultados. ¿Qué investiga y qué publica la Universidad de la República? Una de las varias respuestas la constituye la Colección Biblioteca Plural de la CSIC.

Rodrigo Arocena

Presentación

La presente investigación surgió, desde el punto de vista académico, de las reflexiones desarrolladas primero en los cursos y seminarios de la Maestría en Ciencias Humanas, Opción Literatura Latinoamericana de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay) y luego del Doctorado en Ciencias del Lenguaje, Mención Culturas y Literaturas Comparadas, de la Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), en cuyos marcos respectivos se hizo una revisión del concepto de América Latina y de las distintas corrientes y categorías de pensamiento que forman parte del debate sobre su construcción. Como resultado de esa investigación, escribí la tesis que dio origen a este libro y con la cual obtuve el Doctorado mencionado.

Como inquietud intelectual personal, jugaron otros dos elementos directamente vinculados con la elección de las dos áreas culturales que estudio. Por un lado, siempre me planteé como latinoamericana cómo leer a los escritores del denominado Caribe francófono o de lengua francesa, dentro del desconocimiento general que en la región tenemos al respecto. Por otro, veía que la literatura brasileña tampoco está ajena a ese desconocimiento general en el ámbito hispanoamericano, que se revela en la escasa inclusión de autores brasileños en los programas de enseñanza secundaria y en las muy tímidas políticas de traducción de esa área en nuestros países.

Mis lecturas de autores de ambas regiones me llevaron a constatar coincidencias en algunos planteos, en las dimensiones identitaria, ideológica y discursiva. Más concretamente, percibí cruces y búsquedas similares en algunas narrativas que podían responder a las categorías creadas por dos autores de ambos espacios, Oswald de Andrade y Édouard Glissant: la Antropofagia y la Creolización. Tanto una como otra son propuestas ideológicas y epistemológicas antihegemónicas del continente e implican, por lo tanto, en sí mismas una deconstrucción del concepto de América Latina. En ese sentido, es significativo que el llamado Caribe francófono haya elaborado sus búsquedas identitarias en torno a procesos más similares a los desarrollados en Brasil que a los elaborados en las sociedades hispanoamericanas.

Dada la necesidad de crear mi propio método heurístico, a medida que analizo los conceptos Antropofagia y Creolización desde los trabajos teóricos de Andrade y de Glissant, elaboro mi instrumental guiada por las dimensiones mencionadas y lo aplico al análisis del corpus, de modo de constituir modelos de interpretación de obras escritas en esas regiones. Desde el punto de vista metodológico, por lo tanto, mi punto de partida no es el abordaje de cada novela del corpus en sí misma y separadamente sino un análisis de estas narrativas desde una tríada compartida por ambas categorías culturales: raza-lengua-nación.

Quisiera destacar que, suscribiendo a la decisión política de los escritores de adoptar prácticas discursivas que desterritorializan la lengua, he dejado las citas en su idioma original, puesto que me interesa demostrar el trabajo de creación con esas lenguas o variedades no hegemónicas.

Deseo expresar todo mi agradecimiento a mis dos co-tutores, Adolfo Elizaincín, quien asumió con generosidad la dirección de mi tesis desde el inicio en Uruguay, respaldándome en todo momento, y Cristina Elgue-Martini, quien también aceptó con entusiasmo la co-dirección desde Córdoba.

Agradezco a ambas universidades, la Universidad de la República y la Universidad Nacional de Córdoba, por haberme dado la oportunidad de hacer mis estudios de posgrado. Mi agradecimiento también a la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República por el apoyo financiero para la presente publicación. Mi gratitud y afecto para los profesores, compañeros de cursos y funcionarios que en ambas instituciones me dieron su amistad y estímulo permanentes.

Introducción

América no tan latina

En esta época de relativización de fronteras entre lo local y lo global, entre lo particular y lo universal, entre supuestos (e impuestos) centro y periferia, el complejo territorio denominado América Latina requiere ser aprehendido desde el concepto de diversidad¹. La idea de este continente como un espacio homogeneizador puede sustituirse así por la de «lugares críticos» latinoamericanos, según la expresión de Ivete Walty, quien retoma y matiza el concepto de «lugares/problemas» elaborado por Hugo Achugar (1996) para referirse a la necesidad de revisar las categorías desde las que la heterogeneidad de América Latina ha sido pensada. Walty (2000: 983), a su vez, propone la concretización de ese espacio en lugares de crítica y lugares en crisis, «em vulnerabilidade, mas também como possibilidade de construção de saídas alternativas».

Desde esa doble perspectiva, me parece necesario recordar brevemente el recorrido unificador que llevó a la creación del nombre *América Latina*, por oposición a *América Sajona*, en tanto respuesta ideológico-política dentro del contexto intracontinental frente al expansionismo de esta última. En el medio uruguayo así lo señaló Arturo Ardao (1980: 8) a lo largo de sus múltiples escritos sobre la configuración histórica de América Latina:

No se alcanzará nunca la comprensión del verdadero significado, a la par que operatividad, del nombre América Latina, si se prescinde, según es habitual, de la doble dialéctica —de hechos y de ideas— que lo hizo surgir como elemento integrante de la en su hora novedosa antítesis América Sajona-América Latina. Tal creación terminológica fue el obligado desenlace de circunstancias históricas muy complejas, entre las que la dominante resulta ser el avance del Norte sobre el Sur del hemisferio, en la línea de la anexión de Texas, la invasión y desmembramiento de México y las incursiones centroamericanas de Walker.

La existencia de «diversas maneras de entenderse en todos los tiempos el pluralismo de “las Américas”» (ob. cit.: 10) queda resuelta, entonces, para el pensador uruguayo, con la división en dos subespacios: «las Américas sajona y latina» (ob. cit.: 82). Ardao estudia lo que denomina «ciclo genético» de esta oposición desde el francés Michel Chevalier, precursor hacia 1836 de la idea de América Latina, hasta el creador de la

1 En una primera aproximación a una definición de este concepto (que a lo largo del presente trabajo será profundizado a través de los autores del marco teórico elegido), tomo la noción de diversidad propuesta por Abdallah-Preteuille (2005: 15-16): «La idea de diversidad, opuesta a la de diferencia, no se basa en el reconocimiento de categorías culturales sino de dinámicas y procesos de lo “mixto”. En efecto, toda cultura es “una obra abierta” pasible de lecturas interpretativas y expresiones plurales [...]. La diversidad cultural supone el principio de variación como elemento constitutivo de toda formación para las culturas [...]. Entre el reconocimiento de las culturas y el de la diversidad cultural, no hay solo una diferencia de formulación sino el pasaje de un análisis en términos de estructuras, estados, hechos y diferencias culturales a un análisis en términos de procesos, dinámicas, bricolaje, mestizaje, manipulaciones».

denominación en sí, el colombiano José María Torres Caicedo quien, en la década del cincuenta del mismo siglo, sustantiviza el adjetivo «latina» acuñando el nombre.²

Ardao (ob. cit.: 15) destaca que, además del contexto propiamente «americano» ya citado, esta antítesis innovadora de «lo sajón y lo latino» había sustituido en Europa a la oposición «románico-germánico», extendiéndose a las Américas del Norte y del Sur respectivamente, de manera tal que: «Lo que directamente se persigue es indagar la Idea de América Latina en cuanto *Latina*, la idea de la *latinidad* de una de las sub-Américas». Este último plural sigue refiriendo a un binarismo, por lo tanto, a una homogeneización de ambos subespacios: *América Latina* constituyéndose como un todo por oposición a lo sajón y al mismo tiempo como parte del espacio mayor de la latinidad, entendida como «vasta comunidad cultural, expandida en el espacio desde un pequeño foco itálico hasta mucho más allá de Europa y, en el tiempo, desde la antigüedad hasta nuestros días» (Ardao, 1986: 15).

Pareciera, según Ardao (ob. cit.: 29), que, además de haber sido conquistada y colonizada por Europa, una de las Américas al menos estuviera destinada a satisfacer su supuesta vocación por continuar en forma unánime el legado europeo, latino en este caso:

En tanto que realidad histórica, América Latina es desde su origen, a fines del siglo xv, es decir, desde mucho antes de llamarse de ese modo, una prolongación de la originaria latinidad europea. En definitiva, parte integrante de la latinidad sin más; una parte cuya gravitación relativa en el conjunto ha venido creciendo sin cesar.

Al mismo tiempo, dicha vocación estaría definida originariamente por su carácter intrínsecamente hispanoamericano, destacado desde el inicio por el propio creador del nombre, Torres Caicedo (ob. cit.: 40): «Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina». A ello debe agregarse que, en una primera etapa de conformación de la *idea latina*, se alzaron «voces en el mundo hispánico para erigir a España en la cabeza de la latinidad de lengua española de uno y otro lado del Atlántico, con profesión de latinismo antes que de hispanismo» (ob. cit.: 27-28).

De tal suerte que, según Ardao (1980: 133), en el área de la literatura, el adjetivo «latinoamericano» pasó a sustituir a los adjetivos «hispanoamericano» e incluso «iberoamericano», en un proceso de apropiación intraperiférica:

[...] el término «literatura latinoamericana» recibe un cada vez más extendido uso convencional para mentar a la sola literatura iberoamericana, y hasta, a veces, a la más restringida literatura hispanoamericana en sentido estricto. Con todo lo que tiene de impropio tal uso convencional, la verdad es que fue como designación de esta última en sentido estricto —es decir, comprensiva de la sola literatura americana de lengua española— que el término literatura latinoamericana hizo en su momento su primera aparición histórica.

2 Quedaría descartado así, según Ardao, el supuesto origen francés del nombre, posición ampliamente difundida. A título de ejemplo, Mario Valdés afirma en *La autoconquista de América Latina* que se trata de «una designación arbitraria denominada así para satisfacer propósitos imperialistas franceses» (Valdés, 2000: 336).

Para este autor, los factores hispano, ibero y latino constituyen las «tres ideas de la América meridional», con lo cual volvemos a la dualidad reductora ya aludida, que en 1976 Ardao (1980: 145) presentaba, no obstante, bajo otros términos, más próximos a la propuesta que me interesa:

Suele decirse que hay dos Américas, la América no mestiza, o europea, desde luego la del Norte, y la América mestiza, la América Meridional. Y todavía suele distinguirse, con la mejor intención, por latinoamericanistas muy acuciados por el problema de nuestra identidad, entre dos Latinoaméricas, la Latinoamérica europea, que sería como se ha dicho antes, la de la Cuenca del Plata [...], y la Latinoamérica mestiza.

Este último planteo está más relacionado con el objeto de este trabajo en la medida en que recurre a la temática identitaria a través de la noción de mestizaje, luego cuestionada en el desarrollo del texto. Y también porque evoca otra forma de pluralidad, contrapuesta a aquella discutible homogeneización de que hablaba al principio y a la consiguiente lexicalización reductora de la expresión «las Américas» (que remitiría en Ardao solo a la del Norte y a la del Sur): si bien son totalmente polémicos los términos Latinoamérica «europea» y «mestiza» y lo que supuestamente engloban, al menos abren la posibilidad de la diversidad dentro del constructo América Latina, a la que significativamente tampoco Torres Caicedo (Ardao, 1986: 40) había permanecido ajeno: «Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa: y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?».

Es desde esa diversidad y desde la vía abierta por Achugar y Walty que, en un primer acercamiento al tema, podría adoptarse la tri-visión de América Latina en tres lugares determinados por los sustratos lingüísticos neolatinos —ya no restrictivamente «ibéricos» o «hispanicos»— provenientes de su pasado colonial plurieuropeo. Este trabajo respondería a mi mirada desde el Sur uruguayo de la América hispana hacia dos construcciones elaboradas respectivamente en la América «lusa» y la América «francófona», con la consiguiente necesidad de recurrir a trabajos teóricos y críticos elaborados en esos territorios. La primera impresión que se tiene es que los intentos de emancipación de la dependencia cultural en las tres «Américas neolatinas» surgieron en forma aislada. Puede decirse que aún hoy las tres geografías del continente se caracterizan por cierto grado de desconocimiento mutuo.

Sin embargo, dentro de la pluralidad de esas iniciativas y de los distintos aspectos que configuran el debate identitario latinoamericano, existen orígenes comunes y puntos de encuentro que, ilustrando el planteo inicial sobre la relativización de categorías, cuestionan justamente desde aquellos dos «lugares críticos» lusófono y francófono no solo la cartografía oficial impuesta a partir de criterios geográficos y políticos —como ya lo hiciera desde la América hispánica Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina*—, sino el deslinde lingüístico-cultural que mencionaba. Parece quizá más adecuada la distinción espacio-cultural, también tripartita, que hace el martiniqueño Édouard Glissant (1996: 13) —basándose, entre otros, en los estudios del brasileño Darcy Ribeiro, cuya tesis reagrupa a los pueblos americanos en *pueblos*

testimonio o indoamericanos, *pueblos transplantados* o euroamericanos y *pueblos nuevos* o neoamericanos³— en Mesoamérica, Euroamérica y Neoamérica:

Je commencerai par définir ce que je crois être, avec quelques autres, la caractéristique première des Amériques, c'est-à-dire la répartition que l'on peut faire —avec des chercheurs comme Darcy Ribeiro au Brésil et Emmanuel Bonfil Batalla au Mexique ou Rex Nettleford à la Jamaïque— en trois sortes d'Amériques: l'Amérique des peuples témoins, de ceux qui ont toujours été là et que l'on définit comme la Meso-Amérique, la *Meso-America*; l'Amérique de ceux qui sont arrivés en provenance d'Europe et qui ont préservé sur le nouveau continent les us et coutumes ainsi que les traditions de leurs pays d'origine, que l'on pourrait appeler l'*Euro-America* et qui comprend bien entendu le Québec, le Canada, les États-Unis et une partie (culturelle) du Chili et de l'Argentine; l'Amérique que l'on pourrait appeler la *Neo-America* et qui est celle de la créolisation. Elle est constituée de la Caraïbe, du nord-est du Brésil, des Guyanes et de Curaçao, du sud des États-Unis, de la côte Caraïbe du Venezuela et de la Colombie, et d'une grande partie de l'Amérique centrale et du Mexique.

Ahora bien, la gran divergencia que plantea Glissant respecto a Ribeiro es que, mientras según este autor las poblaciones africanas que salen de su estado tribal para acceder a la condición nacional forman una categoría que no se dio en América (la de los *pueblos emergentes*), para el martiniqueño en la Neoamérica prevalece lo africano. En razón de su herencia africana y de los fenómenos de creolización, la Neoamérica incluiría, por consiguiente, tanto a los Caribes francófono, luso, hispano, anglo, holandés y danés como a parte de Brasil y del sur de Estados Unidos⁴, alejándose obviamente de la noción de latinidad y configurando una zona de cultura con un pasado común derivado del sistema de plantaciones, instalado sobre la base

3 Es interesante incluir el comentario de Raúl Rojo (2000: 99-100) sobre la tesis de Ribeiro, pues hace mención explícita a Uruguay, país olvidado o absorbido por Chile o Argentina en el caso de los otros autores: «Os povos testemunhas, como os do México ou do altiplano andino, são oriundos das grandes civilizações pré-colombianas, vivem o drama de sua dualidade cultural e o desafio de sua fusão em uma nova civilização. Os povos transplantados representam a reprodução, nas Américas, de humanidades e paisagens européias. Assim como os Estados Unidos e o Canadá são os transplantados do Norte, a Argentina e o Uruguai são os transplantados do Sul, enterrada sua velha formação crioula por uma onda de imigrantes europeus cinco vezes mais numerosos que a soma dos homens que haviam descoberto seu território e feito sua independência. Os outros latinoamericanos são, como os brasileiros, povos novos, em construção. Tarefa esta infinitamente mais complicada, porque uma coisa é reproduzir o mundo europeu do outro lado do mar; outra é o drama de refundir as civilizações indígenas e um terceiro desafio, muito diferente, é reinventar o humano, criar um novo gênero de pessoas, distintas de todas as demais, construir, como no Brasil, “um povo mestiço em carne e espírito, já que aqui —como diz Darcy— a mestiçagem nunca foi crime ou pecado”. [...] Os argentinos, ao contrário, tradicionalmente se viram como uns europeus desarraigados nos pampas. Não sem ironia, Carlos Fuentes diz que: “se os mexicanos descendem dos astecas, os guatemaltecos descendem dos maias e os peruanos descendem dos incas, os argentinos descendem... *dos navios*”. Os argentinos (e os uruguaios, esses rio-platenses da margem da frente) se identificaram, pois, com o estrangeiro e como estrangeiros foram considerados por seus vizinhos».

4 Con anterioridad, en 1956, el escritor haitiano Jacques Stephen Alexis había hablado en su ensayo *Du réalisme merveilleux des Haïtiens* de la interpenetración de culturas en el Caribe y en América Central. Idea que también Ángel Rama desarrolla en la década del setenta en torno a la noción de comarca, plasmada luego en *Transculturación narrativa en América Latina* (Laroche, 1995: 533).

del aniquilamiento de la población autóctona y de la importación de una población de reemplazo desde África subsahariana.

Este fenómeno de formación de un nuevo modelo societal determinó, según Glissant, que la literatura, cualquiera fuera la lengua de los escritores, se centrara en la búsqueda de una legitimidad del habitante en su tierra, originando procesos diversos de construcción de la identidad. Las dos concepciones que estudio en este trabajo —el Movimiento Antropófago lanzado por Oswald de Andrade en el Brasil de los años 1920-1930 y la Creolización, sobre la que Édouard Glissant fue el primero en teorizar en el Caribe creolo-francófono (es decir, los actuales Haití, Guadalupe, Martinica y Guayana) de los años 1970-1990— surgieron en dos regiones que, aparentemente, mantenían pocos contactos entre sí y que podrían ubicarse en un mismo «lugar crítico» neoamericano⁵, como fuertes contrapuntos teóricos y artísticos a la visión de América derivada de los esquemas interpretativos de la utopía europea.

Es ese espacio de análisis el que intento delinear en el primer capítulo del presente trabajo. Tras una breve revisión de algunos modelos teóricos asociados a lo latinoamericano, defino en el segundo capítulo el marco referencial al que me remito para el análisis de los distintos aspectos de ambas propuestas. Luego, a partir del capítulo tercero y de la caracterización de cada uno de los movimientos en su contexto histórico y evolutivo, estudio la posibilidad de un diálogo entre ambas propuestas para analizar sus conexiones o desconexiones en el nivel ideológico en las obras teóricas y aplico este instrumento al análisis de las novelas del corpus elegido. En el capítulo cuarto, analizo la elaboración de ambos discursos estético-literarios y la lucha por la obtención de espacios para las lenguas no hegemónicas en esas mismas narrativas. Finalmente, en el capítulo quinto, abordo el grado de divergencia o transmutabilidad de metáforas y de estrategias e interrogo el valor epistemológico de su transferencia.

5 En el caso de Brasil, habría que matizar la idea pues, si bien Oswald de Andrade, creador de la Antropofagia, podría ser considerado «euroamericano» tanto por su formación como por su origen geográfico-cultural «central» dentro del país, su propuesta remite principalmente a la problemática de la Neoamérica.

Un lugar crítico neoamericano

La aparente falta de contactos a la que aludo determina en parte el *estado de la cuestión*. En el caso del presente trabajo, interesan dos aspectos del debate: por un lado, las miradas y construcciones del «otro» americano dentro de la propia América Latina, así como la existencia o ausencia de diálogo entre las diferentes regiones, en especial en el interior de Neoamérica; por otro, la existencia o ausencia de diálogo entre la Antropofagia y la Creolización y/o entre sus investigadores.

En lo que refiere al primer aspecto, los procesos de construcción identitaria y sus relaciones con la escritura han sido objeto de investigación durante décadas en el continente americano y se han caracterizado tanto por la heterogeneidad de las iniciativas, según las regiones, como por la polarización entre el aislamiento excluyente y la concepción relacional de la identidad. Esa polarización en el debate es observable de manera significativa en el escaso o relativo intercambio entre las investigaciones realizadas en las diferentes regiones que componen la Neoamérica, fenómeno que también se da en la relación entre la Neoamérica y la Euroamérica (lugar desde el que, supuestamente, yo estaría observando). Para los objetivos de mi trabajo y en función del lugar de origen de ambas conceptualizaciones así como del mío propio, he circunscrito mi acercamiento al estado de la cuestión a tres áreas de investigación: la caribeño-creolo-francófona, la brasileña y la hispánica.

Apropiaciones intraperiféricas

Voy a comenzar por la América de habla hispana. Si bien es cierto que Cuba se destaca, entre algunos otros casos dentro del Caribe, por haber mirado siempre hacia sus vecinos —en ese sentido, basta con analizar la trayectoria de Casa de las Américas⁶—, constituye un caso bastante aislado.

6 Solo con respecto al Caribe de habla francesa, por ejemplo, se pueden destacar hechos como las contribuciones a la revista del escritor haitiano René Depestre, durante su exilio de veinte años invitado por el Che; o el reconocimiento mediante el Premio Casa de las Américas a los escritores Ernest Pépin (guadalupeño) y Raphaël Confiant (martiniqueño) por *Boucan de mots libres* en 1990 y *Ravines du devant-jour* en 1993 respectivamente. Por otra parte, entre otros trabajos, el n.º 91 de *Casa de las Américas* estuvo dedicado a los países del Caribe de lengua inglesa y, en lo concerniente al Caribe holandés, señala Ineke Phaf, en su artículo sobre la literatura de la región, que: «El centro cultural Casa de las Américas de La Habana ha venido desarrollando desde hace algún tiempo una política de publicación de literatura caribeña y ha estado investigando sobre el tema. *Nosotros, esclavos de Surinam*, una traducción realizada en 1981 de la conocida obra de Antón de Kom, recibió una entusiasta bienvenida de los lectores de habla hispana». Sin embargo, esta autora también recalca que: «Hay poca investigación comparada en la esfera y ninguna en relación con la literatura surinamesa o de las Antillas neerlandesas» (Phaf, 1991: 162).

Quizá sea discutible la observación que voy a hacer, pero me da la impresión de que, a menudo, la América hispánica ha adoptado una actitud hegemónica de distanciamiento e indiferencia respecto al resto del continente no hispano, hasta el punto de que, como ya fue comentado al citar el pensamiento de Ardao, el término «latinoamericano» es asociado comúnmente al de «hispanoamericano», en una apropiación similar a la que ha ocurrido con la usurpación del término «americano» por parte de los estadounidenses.

Un fenómeno semejante puede verificarse en la apropiación de las expresiones *poesía negra* y *afrolatino* asociadas al negrismo, corriente de origen blanca e hispanoamericana, definida por Jérôme Branche (1999: 484-497) como «una de las bases sobre las que se entablan los debates y diálogos de la identidad cultural en el Caribe hispanohablante en el siglo xx» y a partir de los cuales «se reconoce el mestizaje étnico-cultural afroespañol». En ese marco en que «Ballagas pasa luego a definir la llamada “poesía negra” como una entidad principalmente lingüística y cultural [...] dentro de las fronteras de un universo panhispano separado», no es de extrañar que la conformación de un canon en esa área también pase por la absorción metonímica de lo afrolatino por lo afrohispano:

[...] ¿en qué consistiría, entonces, un hipotético canon poético afrolatino? Suponiéndole validez a la pregunta, su respuesta tendría por lo menos dos partes. La primera estaría relacionada con la tendencia de ver el negrismo a partir de una proyección discursiva historiográfica que lo sitúa como el momento «culminante» de otros gestos precursores, tales como un poema aislado de Rubén Darío [...] o bien el teatro y la poesía del Siglo de Oro español mismo.

La conciencia de estos procesos de centralización o hegemonización llevados a cabo por los hispanoamericanos respecto a «los otros neoamericanos» —que implican en realidad una buena dosis de desconocimiento— ha comenzado hace relativamente poco a expresarse en el área de la investigación. Una de las excepciones más significativas en este panorama, aunque focalizada particularmente en la relación con Brasil, fue la obra de dos uruguayos, Emir Rodríguez Monegal y Ángel Rama, quienes, según señala Jorge Schwartz (2003: 849):

[...] formulam um projeto capaz de integrar o Brasil aos parâmetros continentais [...]. Dadas as extraordinárias diferenças que os distinguíam, é surpreendente terem sido eles os críticos hispano-americanos contemporâneos que mais se aproximaram da literatura brasileira.

Destaca Schwartz la iniciativa de Rama con la *Biblioteca Ayacucho* y su análisis comparatista del martiniferismo y del modernismo del 22. Pero Rama también expresó, en el seno del proyecto de investigación «Historia de la literatura latinoamericana», su preocupación por integrar la temática caribeña para completar el tríptico latinoamericano (Pizarro, 1985: 88):

Me parece que la tarea fundamental es construir un discurso en el que se puedan aproximar las literaturas latinoamericanas y las brasileñas, con la obligación de incluir en el tomo tercero de los tres proyectados sendos capítulos sobre la literatura de lengua francesa en las Antillas [...], otro sobre la literatura de lengua inglesa, y si fuera posible uno sobre la literatura neerlandesa.

En cuanto a los trabajos más recientes, los siguientes ejemplos han sido extraídos de cuatro publicaciones relevantes de estos diez últimos años. Abordan no solo el tema de la relación entre las agendas críticas en Hispanoamérica y Brasil o entre estas y la caribeña, sino también, en algún trabajo, el de la recepción de la Antropofagia y de la Creolización. En el primer caso, se trata del análisis que hace Ignacio Corona (1998: 34-35) desde la academia estadounidense sobre la escasa interacción existente entre investigadores y críticos brasileños e hispanoamericanos y que, bajo el título «¿Vecinos distantes? Las agendas críticas posmodernas en Hispanoamérica y el Brasil», forma parte de los números especiales de la *Revista Iberoamericana. O Brasil, a América Hispânica e o Caribe: Abordagens comparativas*, n.ºs 182-183. En él, destaca este autor:

Finalizamos contestando brevemente la pregunta inicial acerca de la distancia que parece existir entre Hispanoamérica y el Brasil. La revisión de algunas de las respuestas regionales a la encrucijada posmoderna nos señala una experiencia semejante y una cercanía entre ambas regiones. La recepción a los teóricos de la posmodernidad y la dirección de las agendas críticas comparten igual sentido, dificultad y amplitud. Sin embargo, la distancia entre las «elites intelectuales» es insoslayable en muchos campos, en particular en las humanidades. [...] Es necesario que haya una solución de continuidad a esta ignorancia y que el diálogo sea no solo del norte con el sur sino del sur con el sur. Las agendas del norte pueden no siempre corresponder ni con las necesidades, ni con la realidad del sur, por más emancipadoras que sean. Es un hecho que ese diálogo sur-sur ha sido más la excepción que la norma en Latinoamérica.

En esa misma edición de la *Revista*, Phyllis Peres (1998: 209-218) aplica el concepto de creolización a la obra de Caldas Barbosa, partiendo de la noción glissantiana (emplea su equivalente portugués «crioulização») como «experiências coletivas de negociação, assim como de encontro e síntese», destacando que «a parte significativa do projeto Modernista no Brasil foi a celebração de uma identidade nacional crioula».

El segundo ejemplo está tomado de los n.ºs 23-24 de la revista *Nuevo Texto Crítico* «Anthropophagy today?» (2000) de la Universidad de Stanford. Uno de los artículos es de autoría de Roberto Fernández Retamar (2000: 204), cuya obra está orientada por el intento de elaboración de una teoría específica de la literatura latinoamericana y por la búsqueda de definición del papel político-social del intelectual, en que el hombre americano lucha junto a Caliban contra la explotación capitalista. Entre sus aportes más enriquecedores está el descentramiento que establece a través de la analogía estructural entre los países latinoamericanos y los de la Europa periférica, sustentada por las ideas que toma del formalista ruso Tynianov. Invitado a reflexionar sobre la relación entre Caliban y la Antropofagia, procede a una revisión de su propio recorrido sobre el tema y reconoce su «inexplicable omisión» del aporte de Oswald de Andrade en su ensayo «Caliban» y la polémica que le siguió:

Sin duda Oswald de Andrade debió haber aparecido entre los numerosos autores citados en «Caliban». La simple razón por la que no fue así es que en 1971 yo desconocía aún su obra. Como expliqué precisamente en «Adiós a Caliban», otro tanto me ocurrió con figuras como Francisco Bilbao y Marcus Garvey.

También en 2000 se publica en Argentina la antología *Absurdo Brasil* de Adriana Amante y Florencia Garramuño (2000: 9-11), con el doble propósito de «por un lado devolver el pensamiento brasileño a Latinoamérica y dar a conocer productos culturales de ese país», dando a entender así que existe una deuda que hay que saldar con Brasil sobre su pertenencia a América Latina, y «por el otro, repensar Latinoamérica dialogando con el Brasil y con las estrategias y percepciones que sus intelectuales han postulado». Forman parte de esta selección trabajos de autores como Roberto Schwarz, Roberto Ventura y Silviano Santiago, de relevancia en el tema que estoy tratando. Cabe destacar que la elección del adjetivo «Absurdo» en el título señala, según expresan las autoras en el prólogo, el «concepto común que, formulado de maneras diferentes, estructura todos los trabajos: el *desajuste*, en sus complejas y muchas veces contrapuestas variantes de “dislocación”, “fuera de lugar”, “inadecuación”, “adaptación”, “desconcierto”» (ob. cit.: 11), es decir, la elaboración de propuestas en el contexto de la teoría de la dependencia.

El cuarto y el quinto ejemplos corresponden a *El Archipiélago de fronteras externas*, reunión de estudios de autores de distintas proveniencias editada por la Universidad de Santiago de Chile en 2002, en un primer intento de aproximación a las «culturas del Caribe hoy» (Pizarro, 2002: 13-17). Pese a la intención de reparación que implica la concepción del libro en sí mismo —debido a que, como señala Pizarro en su prólogo, «se trata de temas poco abordados por la investigación en Chile y en general en el Cono Sur de América»— y a su experiencia anterior en el tema, tanto con *La literatura latinoamericana como proceso* de 1985 como con *América Latina: palabra, literatura e cultura* en 1995, significativamente incurre la propia Pizarro en el reduccionismo apropiador que pretende combatir, al adjudicarse como hispanoamericana no solo la mirada de toda América Latina sino la de todo el continente:

Me estoy refiriendo al Caribe no solo en su vertiente de lengua española, que es lo que mayormente conocemos por Caribe en Latinoamérica. Quiero introducirme en esas otras subáreas del Caribe menos conocidas en el continente: el área de lengua (y cultura) francesa, inglesa y holandesa. Se trata de culturas poco conocidas, que recién están entrando en el cotidiano de nuestra sociedad latinoamericana.

A su vez, en el quinto ejemplo, también extraído del libro de Pizarro, Roberto Márquez (2002: 200) destaca primero el valor de la Creolización franco-caribeña como propuesta renovadora y enriquecedora dentro del debate:

Más rizomático, dialéctico y equitativo que las concepciones tradicionales y más conservadoras del mestizaje, el discurso de la *creolización* que ha entrado en debate desde los setenta parece ofrecer horizontes más amplios, más inclusivos y prometedoras posibilidades.

No obstante, su conclusión es bastante pesimista: «Con todo, a pesar del creciente interés que ha ido despertando últimamente, su impacto sobre el mundo de habla hispana ha sido, hasta la fecha, más bien limitado».

Miradas refractadas

Similar miopía puede comprobarse en el aislamiento en el que parece haberse mantenido Brasil con respecto al resto de América Latina y que estaría estrechamente vinculado a una construcción identitaria contra-hegemónica respecto al área hispánica. Es decir, que también en Brasil se ha asociado a América Latina con la América hispánica, lo que explicaría el rechazo de ese país a ser incluido en dicho constructo por motivos tanto históricos y geo-políticos como lingüístico-culturales.

Así lo señala Hartmut Becher en el prólogo de *Olhares cruzados*, compilación de trabajos en torno al papel del Mercosur como canalizador de la aproximación cultural entre Brasil y el resto de América Latina, publicada bajo la dirección de Zilá Bernd (2000a: 7): «Nações que, no passado, viviam de costas umas para as outras, chegando a cultivar essa distância como fator de identidade (...)», agregando luego que: «Os habitantes dos demais países da América do Sul são considerados latino-americanos enquanto os brasileiros hesitavam, até bem recentemente, em incluir-se nesta categoria».

Bernd (1992b: 102-103), quien ha publicado tanto en Brasil como en Quebec varios libros sobre el tema identitario americano, profundiza en esa vía y acentúa el carácter defensivo y autosuficiente —aunque siempre paradójicamente dependiente del modelo europeo— del rechazo brasileño hacia *lo latinoamericano*:

Jusqu'au boom de la littérature latino-américaine des années 60, nous avons, au Brésil, solennellement ignoré cette production qui n'a fait son chemin parmi nous qu'après avoir été consacrée par les instances de légitimation européennes [...]. Un si long refus des langues, des cultures et des littératures latino-américaines ne peut s'expliquer que par un projet hégémonique de construction d'une identité nationale au sein duquel la proximité géographique de ces cultures représenterait une menace.

También Lúcia Helena Costigan y Leopoldo Bernucci (1998: 11) destacan esa distancia en su introducción al volumen LXIV de la *Revista Iberoamericana*, como paso significativo para acortar la separación: «Não deixa de ser um infeliz paradoxo ainda hoje o fato de que duas entidades geográficas —historica, lingüística e culturalmente afins— venham se ignorando há muito tempo: o Brasil e os demais países da América Hispânica».

Jorge Schwartz (2003: 846) propone una visión completamente opuesta en el trabajo ya mencionado, incluido en una publicación también reciente, *Nenhum Brasil existe- pequena enciclopédia*:

Salvo em casos excepcionais, os criticos literários do Brasil debruçaram-se com muito maior curiosidade sobre a literatura de seus vizinhos do que aquela manifestada por estes em relação à brasileira. Não encontraremos, até meados do século xx, qualquer intelectual hispânico que tivesse pelas letras do Brasil o interesse abrangente e sistemático que José Veríssimo, Mário de Andrade ou Manuel Bandeira dedicaram às literaturas do continente.

A estos nombres agrega Schwartz los de Raúl Antelo, Antônio Candido⁷ y Haroldo de Campos, aunque estas perspectivas siempre se orientaron solamente a la supresión de la línea impuesta por Tordesillas, para utilizar la imagen de este autor. En cambio, otro de los ejemplos mencionados por este es la colección *Arquivos*, patrocinada por la Unesco, cuyo carácter innovador reside en que participan veintidós países (incluidos, justamente, el Caribe de habla francesa e inglesa) y los textos son publicados en sus lenguas originales.

Paralelamente, se ha dado a lo largo de los últimos veinte años en varias universidades brasileñas (entre otras, la Universidad Federal Fluminense y la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, en la que trabajó Bernd) un interés creciente por el Caribe creolo-francófono, que se traduce en la creación de espacios para la inclusión de sus literaturas —en los que juegan un papel relevante la producción e investigación quebequenses, debido en gran parte al interés del propio Quebec por integrarse a América Latina vía Caribe y Brasil como forma de oposición a la hegemonía sajona—. La afinidad con las culturas y problemáticas de los países caribeños han llevado incluso a que esta región y Brasil conformen una suerte de bloque solidario en su reivindicación de pertenencia a la latinoamericanidad (Bernd, 1995: 81).

Através destes dois breves exemplos pretendemos discutir o problema que se coloca para os escritores da América Latina (da qual fazem parte o Caribe e o Brasil!) de forjar uma especificidade latinoamericana.

Una perspectiva relacional

Finalmente, ¿qué ha estado ocurriendo en el Caribe creolo-francófono? Esta región mostró muy tempranamente su vocación de superación de lo local, en una visión que tiende no solo a la noción de americanidad sino a lo relacional: ya en los años treinta, la Negritud (reinterpretada como un paso necesario para el concepto posterior de Creolización) se presentaba como una reapropiación de lo negro y lo afro extrapolable a otros lugares del planeta, del mismo modo que la propuesta de la Creolización también es generalizable. Así, el escritor haitiano René Depestre (1994: 162) rescata el carácter intrínsecamente americano del concepto: «La créolisation aura été l'accélérateur qui, par une action synergique, a dynamisé les divers héritages précolombien, africain, français, européen, arabe, hindou, chinois, mis tôt ou tard en contact sur la scène coloniale des Amériques».

7 En su trabajo publicado en la ya mencionada compilación de A. Pizarro, *La literatura latinoamericana como proceso*, Antônio Candido afirmaba en 1985: «En el primer tópico, relativo a la posición de Brasil en un proyecto como el nuestro, señalemos un hecho concreto inicial: en cualquier parte del mundo, cuando hay interés por esa entidad llamada literatura latinoamericana, el mismo se refiere casi siempre a las literaturas de lengua española; Brasil no existe [...]. En realidad, Brasil no es pensado como parte integrante del conjunto, y tampoco se piensa a sí mismo como tal (y quizá esto sea lo más grave)» (Pizarro, 1985: 78-79).

Coincide con el pensamiento de Glissant (1996: 12-19), quien ha destacado en cada uno de sus ensayos la capacidad de transferencia de su concepto, no sin antes recordar el desconocimiento de que ha sido objeto su región por parte del resto del continente: «Ces pays de la Caraïbe m'ont toujours paru [...] significatifs de l'univers américain. Et pourtant, ce sont des pays qui pendant très longtemps ont été ignorés».

Lo paradójico, según este autor, es la existencia innegable de un entramado de los subespacios americanos que lleva a la superación del concepto de fronteras geográficas y culturales y a la superposición y entrecruzamiento de las tres áreas evocadas más arriba:

Cette partition ne comprend pas de frontières; il y a des imbrications de ces trois Amériques. La *Meso-America* est présente au Québec et au Canada de même qu'aux États-Unis. Un pays comme le Venezuela et un pays comme la Colombie comportent une partie caraïbe et une partie andine, c'est-à-dire une *Neo-America* et une *Meso-America*.

Existen sin duda afinidades entre la propuesta de Glissant y la noción de lugares críticos en permanente construcción evocada al inicio:

La créolisation régit l'imprévisible par rapport au métissage; elle crée dans les Amériques des microclimats culturels et linguistiques absolument inattendus, des endroits où les répercussions des langues les unes sur les autres sont abruptes. [...] Ces microclimats culturels et linguistiques que crée la créolisation dans les Amériques sont décisifs parce que ce sont les signes mêmes de ce qui se passe réellement dans le monde.

Así, Glissant parte del fenómeno antillano de la creolización neoamericana para aplicarlo a los procesos identitarios y culturales que se pueden dar tanto en la totalidad del continente como en cualquier lugar del mundo:

La thèse que je défendrai est la suivante: la créolisation qui se fait dans la Néo-Amérique, et la créolisation qui gagne les autres Amériques, est la même qui opère dans le monde entier. La thèse que je défendrai auprès de vous est que *le monde se créolise*.

No ha sido fácil acceder en Uruguay al conocimiento de trabajos escritos y publicados en la región caribeña o por autores caribeños desde otros países que aborden un acercamiento entre Antropofagia y Creolización. He relevado algunos títulos que figuran en la bibliografía de las obras de Bernd, pero relacionados con otros aspectos comparativos entre ambas regiones. El más significativo es el número «Négritude et nationalisme ou du marronnage caraïbéen à l'anthropophagie culturelle brésilienne» de la revista *Antilla*, publicada en Fort de France en 1984, en el que Maximilien Laroche escribe sobre «Negritude e antropofagia», estableciendo puentes entre la Antropofagia cultural y el movimiento identitario del Caribe de habla francesa anterior a la Creolización. Este mismo autor recurre a la visión brasileña de la antropofagia para referirse a la metáfora del canibalismo amoroso tanto en Haití como en Brasil, en el capítulo «Images de la femme dans la lyrique populaire haïtienne» de su libro *Dialectique de l'américanisation*, publicado como homenaje a Antonio Candido en 1993 en Quebec.

Siempre en el área francófona, pero también desde Quebec, se puede agregar la publicación *L'identitaire et le littéraire dans les Amériques* (1999) de Bernard Andrès y Zilá Bernd, cuyos trabajos abordan el tema de la descolonización del imaginario y la innovación discursiva en América recurriendo tanto a la Antropofagia cultural como a los teóricos de la Creolización, aunque no desde una perspectiva que los relacione entre sí.

¿Dos modelos compatibles?

El segundo aspecto que anunciaba al presentar el estado de la cuestión está relacionado con el diálogo entre ambas propuestas, Antropofagia y Creolización. Para algunos autores, ambos conceptos, con sus convergencias y divergencias, representan una alternativa para superar el impasse en que se encontraría el debate identitario latinoamericano. En el artículo ya citado, Corona (1998: 27), después de problematizar el encuentro entre la agenda crítica latinoamericana y el posmodernismo, propone a la Antropofagia como instrumento epistemológico:

El diálogo con el posmodernismo metropolitano será más provechoso si parte de la base reflexiva ofrecida por la región. Me refiero a elaboraciones críticas entre las que se incluyen la propia pedagogía del oprimido, las teorías de la dependencia y el colonialismo interno, el manifiesto antropofágico, la teología y la filosofía de la liberación, la filosofía latinoamericana, etc.

Asimismo, Walter Moser (1992: 149) postula que la Antropofagia brasileña, con su cuestionamiento de la pureza predominante y su desacralización de «lo nacional», podría alimentar la reflexión tanto del resto de América Latina como del Norte; es decir, de lo que algunos consideran como «centro»: «[...] c'est justement l'usage provocateur de la figure, l'impertinence de son appropriation affirmative en position de sujet anthropophage, qui devrait nous donner à penser et apporter matière à réflexion à nos débats du Nord».

También la Creolización se desarrolla en el Caribe como oposición a toda forma de integrista, de reivindicación de raíz única o de mestizaje previsible. La idea de que en el Caribe la identidad solo puede ser percibida como un mosaico conflictivo y caótico puede ser extendida igualmente a toda América, donde migraciones y movimientos diaspóricos han desestabilizado la relación centro/periferia así como los procesos de apropiación cultural.

Quizá el planteo que más se aproxima a lo que me propongo analizar es el que realiza Carlos Rincón (Rincón 2000a: 341) cuando habla de la necesidad de redefinir el instrumental conceptual del debate teórico-cultural contemporáneo mediante la incorporación de modelos alternativos: las nociones aludidas en el título de su artículo («Antropofagia, reciclaje, hibridación, traducción, o: cómo apropiarse la apropiación») pueden ser estudiadas desde la perspectiva de su interacción con la metáfora antropofágica y funcionarían como «metáforas-conceptos con las que se busca la elaboración teórico-discursiva de los procesos de apropiación, circulación y consumo contemporáneos».

Es este uno de los pocos análisis de mi conocimiento que intenta confrontar de manera explícita ambas elaboraciones. Sin embargo, Rincón repasa cada una de las metáforas-concepto referidas y, pese a haberla anunciado en la introducción de su trabajo junto a las demás, olvida... la Creolización. Es decir, que el único estudio comparativo entre Antropofagia y Creolización que conozco está incompleto.

El presente trabajo representaría un acercamiento al tema desde la brecha abierta por Pizarro, Márquez y Rincón, pero dejando de lado la perspectiva «hispano-centralizadora» de Pizarro y adoptando la línea no etnocéntrica impulsada por Glissant y Bernd.

Entrelugares e intersticios

*Qu'allez-vous faire de toutes ces races qui vous habitent,
de ces deux langues qui vous écartèlent,
de ce lot de sangs qui vous travaille?*

Patrick Chamoiseau

¿Desde qué marco teórico abordar el análisis de estos dos movimientos sin desvirtuar su vocación deshegemonizante? ¿Cómo no tener en cuenta, al mismo tiempo, que surgieron en función de la existencia de una centralidad, aceptada o rechazada, a partir de cuyos modelos inevitablemente elaborarían los constructos para cuestionarla, desplazarla o convivir con ella? En el presente trabajo, mi intención es «privilegiar teorías emanadas da própria América», como dice Bernd (1998: 259).

Un *locus enuntiationis* ex céntrico

Si comencé evocando el posible mapa cultural latinoamericano y sus desplazamientos es porque creo que las imágenes y la terminología espaciales pueden contribuir a organizar mi análisis, estrechamente vinculado al cuestionamiento del continente, de sus «naciones» y de sus fronteras, y a la invención de una topografía. En este punto, es inevitable recurrir, a modo de macro-referente, a la reflexión de Walter Mignolo sobre la importancia del lugar de enunciación de esas teorías, concepto que en cierta forma fundamenta la noción de «lugares críticos».

Mignolo (1998: 15) reivindica la perspectiva del postoccidentalismo latinoamericano como lugar de enunciación del pensamiento y del discurso de descolonización intelectual *desde* y no sobre América Latina. Entre las principales líneas de reflexión de este investigador, su planteo de (re)pensar la historia de América Latina a partir de la independencia haitiana significa una ruptura con «la hegemonía del legado colonial hispánico en la construcción de categorías geoculturales en América».

Asimismo, pone sobre el tapete la cuestión racial —es decir, la independencia en América comenzó ligada a la emancipación de una raza—, uno de los elementos que entran en juego en la elaboración identitaria tanto de la Antropofagia como de la Creolización, aspecto que analizo en el tercer capítulo. El proyecto crítico del postoccidentalismo —en tanto superación entre otros «pós» de la crisis del proyecto de la modernidad— postula así la restitución de las historias locales como productoras de conocimiento que desplazan las epistemologías globales y «las relaciones de poder arraigadas» en las categorías aludidas, dominadas en los últimos cincuenta años por los estudios de área y el ascenso concomitante de la hegemonía mundial de Estados Unidos.

Mignolo propone la necesidad de «epistemologías fronterizas» como espacio de reflexión generado desde los legados coloniales para el conocimiento planetario, punto de encuentro con el pensamiento de Glissant.

Los cuestionamientos de Mignolo (1996: 18) apuntan también a la concepción *belle letrista* del canon, basada sobre la hegemonía de la lengua castellana (que desplaza a las otras lenguas) y de la letra como paradigma de valoración, que se impone tanto sobre las tradiciones orales como sobre las escrituras no alfabéticas y códigos pictográficos. Esta valoración del tema de la lengua lo lleva a relativizar —en la misma línea de reflexión que fue evocada en la introducción de este trabajo— el uso de los modificadores «hispano» y «latino» así como del propio nombre «América Latina»: «Desde el punto de vista de la construcción territorial de la colonia, la expresión “literatura latinoamericana” no tiene ningún sentido» (ob. cit.).

Va más lejos aún al plantear que habría que sustituir el concepto de «literatura hispano o latinoamericana» por el de «discurso de la colonia», en una necesidad de separar la cultura a la que pertenece (como crítico o enunciador) de la disciplina que practica. Siguiendo esta línea de pensamiento, los *loci enunciativos* de donde emergen los dos movimientos que voy a analizar ya no admitirían el modificador «latino» en tanto este señala solo uno de sus componentes culturales⁸ y la unidad supuestamente asegurada por esa latinidad cede ante el problema de la diversidad de lenguas —portugués de Brasil, *créoles* de las distintas áreas caribeñas, francés caribeño «de las islas»—, convirtiéndolos en espacios de alteridad y de hibridación de lo diverso.

Replanteando la hibridación

Esta última noción de hibridación, a su vez, entendida en primera instancia en el sentido de García Canclini como «a expressão mais apropriada quando queremos abarcar diversas mesclas interculturais» (Bernd, 1998: 17) debe ser interrogada, sin embargo, debido a los déficits y excesos en los que ha derivado la extensión de su aplicación, convirtiéndola en una suerte de metáfora-madre que englobaría a los dos movimientos analizados. Entre otros aspectos, habría que determinar si implica la existencia de dos o más purezas iniciales (con lo que ese concepto y su correlato, la «contaminación», acarrear). Debido a su uso generalizado, incluso por algunos de los teóricos a quienes me remito más adelante, me parece necesaria aquí una rápida revisión de su genealogía y del papel que cumplió —junto a otras metáforas modélicas tales como «reciclaje» y «traducción cultural», según Carlos Rincón (2000a: 343)— en la sustitución de «los planteamientos presididos por concepciones centradas en las categorías “alteridad” y “diferencia”», así como sus diálogos con los paradigmas del mestizaje y de la transculturación.

8 Una de las manifestaciones más significativas de esta simplificación actual del concepto «latino» es su apropiación también por el «centro» (estadounidense y europeo) para designar un constructo estereotipado vehiculado por los medios de comunicación y las industrias culturales.

Debido a las implicaciones que abren para el estudio de los aspectos ontológicos, las dos categorías mencionadas por Rincón, alteridad y diferencia, serán retomadas más específicamente en el quinto y último capítulo de este trabajo, donde las haré dialogar con los conceptos de antropofagia y creolización para profundizar sobre su respectivo alcance epistemológico. Asimismo, la noción de «diferencia» debe ser confrontada a la de «diversidad» pues para algunos autores ambas expresan matices importantes. Así, Stuart Hall recurre al concepto de «diversidad» para oponerlo al de homogeneidad — que diluye los distintos tipos de diferencias— y emplea la noción de «diferencia», en el sentido derridiano, como lugar de construcción y no de imposición de identidades, estableciendo una tensión entre el discurso racial hegemónico y el discurso identitario negro como estrategia. En cambio, Glissant asocia a la diversidad con la reducción a la transparencia e introduce y re-significa otra categoría: la de lo Diverso, en la línea de la elaboración hecha por Segalen, como también veremos en el quinto capítulo.

Me detendré brevemente ahora en la ideología del mestizaje, pues tanto la transculturación como la hibridación significaron su revisión y desmontaje, así como la búsqueda de incorporación de la pluralidad de América Latina por medio de nuevas categorías. Propuesto por Pedro Henríquez Ureña como definición del sujeto y del referente latinoamericanos y afianzado gracias a la obra de Gilberto Freyre como lectura de la historia brasileña desde una perspectiva culturalista⁹, el mestizaje ha perdido su papel paradigmático para convertirse, según Antonio Cornejo Polar, en el concepto «que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura» (Rincón, 2000b: 63).

En la medida en que acepta la mezcla siempre que esté dirigida hacia el blanqueamiento, no deja de ser una noción colonialista que implica la creencia en una pureza y un modelo preliminares. Adoptar el ideograma del mestizaje como episteme de la multiplicidad implica clasificar y separar entre lo puro y lo impuro, con lo que se (re-)instaura una escala de valores peligrosamente discriminatoria.

Desde su propuesta de la heterogeneidad como concepto-categoría, Cornejo Polar a su vez estudió, al igual que Ángel Rama con la noción de transculturación, las redes existentes dentro de la diversidad cultural latinoamericana, denominándolas «literaturas heterogéneas», es decir, aquellas en que se cruzan dos o más universos socioculturales. Pero difiere con el planteo de Rama al afirmar que ese fenómeno se produce de manera conflictiva y funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes. De allí su «denuncia de la ideología del mestizaje como propuesta plenamente multiculturalista y conciliatoria de los antagonismos socioculturales latinoamericanos» (Moraña, 2000b: 225).

9 Supresora de la «diferencia» y de los antagonismos sociales a través de una aculturación supuestamente armónica.

Ante el cuestionamiento del mestizaje, entonces, la noción de hibridación se habría presentado en primera instancia como contradiscurso (Rincón 2000a: 349):

Frente al concepto biológico-racial de mestizaje, que asoció en América Latina, dentro de los discursos de identidad, la idea de violencia, sangre y violación de la madre indígena para sublimarla inmediatamente en el hijo mestizo, la metáfora de la hibridación, como otras metáforas botánicas, connota el pacífico desarrollo de la flora.

Esta acepción valorizante, tomada de la agroindustria y vulgarizada a mediados del siglo xx, según Rincón, fue precedida por el uso del término en las ciencias biológicas para referirse a la cruce o mezcla de especies diversas (tanto en zoología como en botánica). La metaforización de la doble procedencia del concepto dio lugar al «paradigma de la mezcla biológica», incluidos los matices negativos derivados de su etimología. Así, «híbrido» proviene del griego *hybris* y está asociado a la idea de desmesura y violación de las leyes naturales, por lo tanto, a lo anómalo y condenable por impuro. Al ser adoptado por las teorías raciales del siglo xix, sirvió de argumento para sostener la jerarquización de las razas y la idea de la infecundidad de las mezclas interraciales (Cordones, 1999: 651):

Cuando Darwin, en *The Origin of Species*, llegó a la conclusión de que no había diferencias esenciales entre las especies y sus variantes, se sustituyó la idea de animalización por la de corrupción del original puro pues la mezcla constituía una amenaza al vigor y la pureza racial (Young 1-28).

Una vez evocados sus orígenes, Rincón, siguiendo también a Robert Young, reseña en los dos artículos ya aludidos (Rincón, 2000a y 2000b) las sucesivas fases de la cuestión de la hibridación, entre las que menciona los aportes de Mijail Bajtín en la década del treinta a la teoría cultural y literaria con la noción de «palabra híbrida» y su recepción por el posestructuralismo; luego, su paso en los años setenta por las artes visuales y la crítica de arte posmodernista en Estados Unidos; la inclusión de la hibridación entre una de las características de la «condición posmoderna» a partir de la definición filosófica de Jean-François Lyotard; la elaboración de Homi Bhabha en torno a la representación y al discurso coloniales; y finalmente, la creación de la expresión «cultures hybrides» por Todorov y su desarrollo por García Canclini. Para este último autor, la hibridación queda inscrita en la serie mestizaje-sincretismo-creolización, diferenciándose por abarcar las mezclas no solamente de elementos étnicos o religiosos, sino de los productos de tecnologías avanzadas y procesos que estas mezclas determinan, es decir, lo que otros consideran posmoderno y que, para García Canclini, designa las mezclas interculturales propiamente modernas.

Sin embargo, García Canclini (2001: 14) ha sido criticado por la inespecificidad epistemológica en la definición de los límites de su objeto y la imprecisión con que maneja la noción de hibridación, a la que define como «procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas».

Es desde esta perspectiva imprecisa y flexible, por ejemplo, que Bernd (1998: 11) adopta la hibridación como línea de investigación para una Literatura Comparada «de las tres Américas» en *Escrituras híbridas. Estudos em Literatura Comparada Interamericana*, compilación de «reflexões teóricas referentes ao conceito de hibridação literária que consideramos fulcral quando se trata da leitura de textos inseridos no que se costuma chamar de pós-modernidade». El problema es que, como lo expresa ella misma, el «rótulo amplo» de hibridación designaría una característica común a las tres Américas «cujas obras, apesar da extraordinária heterogeneidade que as caracteriza, teriam em comum o constante apelo a mesclas, reciclagens, metamorfoses e ultrapassagens de fronteiras», entrando en contradicción, ya que la hibridez se convierte a su vez en una nueva categoría identitaria aglutinadora y homogeneizante con su correspondiente discurso.

No obstante, lo más criticable en el enfoque adoptado por Bernd y los autores de los demás artículos —lo cual no impide que sigamos a esta autora en otros trabajos— es su alineación con el concepto de impureza como constitutivo de la hibridez, tal como aparece, entre otros momentos, en la propia presentación del libro, con la inclusión del ensayo *L'impureté* de Guy Scarpetta (1985) como referente dentro de la bibliografía general o la interpretación que uno de los autores hace de la creolidad: «Em suma, a aceitação da impureza, o que corresponde a uma *hibridação cultural nas Américas*» (Levemfous, 1998: 161).

Una de las críticas más relevantes en este terreno es quizá la de John Beverley quien, desde la óptica de los Estudios Subalternos Latinoamericanos, cuestiona primero la transculturación de Ángel Rama y luego establece una suerte de filiación de la hibridación al respecto, en la medida en que ambas resaltan la asimilación o el carácter fusional y no la heterogeneidad¹⁰: esto impide a ambos modelos resolver el problema de la subalternidad y su relación con el Estado. La dicotomía elite/subalterno ilustra mejor, según Beverley, la nueva etapa marcada por la globalización que el concepto de hibridación: el subalterno no es un hibridizado sino un sujeto migrante y negociante, capaz de elaborar estrategias de resistencia e incluso de acceso a la hegemonía.

Leslie Bary va más lejos en su cuestionamiento de la sacralización de la hibridez como modelo para una identidad latinoamericana, sobre todo debido a su «reinención en y por la teoría poscolonial global». Afirma que, contrariamente a lo que dice Fernández Retamar en «Caliban», la ideología de la hibridez ha tenido una función hegemónica, escamoteadora de las cuestiones de ciudadanía y clase, no siendo, por lo tanto, «el discurso insurgente que pretende ser» pues «esquiva la violencia y la explotación que forman la base de muchos procesos de hibridación» (Bary, 1997).

10 En este aspecto, me parece más convincente la posición de Beverley que la de Rincón, para quien, por el contrario: «En el caso latinoamericano, la metáfora de la hibridación está incluida dentro del paradigma de la heterogeneidad cultural». Sin embargo, el propio Rincón reconoce que García Canclini emplea «la metáfora de la hibridación como categoría descriptiva asumida por las ciencias sociales duras, aunque son las posibilidades binarias, y no las multipolaridades establecidas en análisis posmodernos, las que reclaman preferentemente su atención», con lo cual se alejaría de la «pluralidad inorgánica» y de la «no reconciliación de lo diverso» que él mismo atribuye a la heterogeneidad de Cornejo (Rincón, 2000b: 66).

Espacios fluctuantes

Retomando la imagen espacial de Mignolo, los *loci* críticos configurados por la Antropofagia y por la Creolización devienen, por el contrario, espacios de rupturas, deconstrucciones, resistencias, alternativas, por lo que se los podría asociar con el «tercer espacio» o «espacio intersticial» de Bhabha, propuesta que, si bien no es latinoamericana, en todo caso también proviene de la «periferia». El punto de partida de Bhabha para la elaboración de esta noción es también la metáfora de la hibridación, pero resemantizada como (Rincón, 2000b: 69):

[...] una problemática de representación e individualización colonial que invierte los efectos de la desaprobación colonialista, de manera que los otros saberes «denegados» ingresan en el discurso dominante y zapan las bases de su autoridad —sus reglas de reconocimiento.

Este último matiz, que recalca la acción socavadora del discurso subalterno dentro del hegemónico, constituye una de las contribuciones más relevantes del pensamiento de Bhabha, formulada desde la perspectiva del análisis del discurso como «enunciación performativa»: lo performativo, opuesto por Bhabha a lo pedagógico, confiere al subalterno el status de sujeto histórico y valida el cuestionamiento del discurso con el que se ha escrito la nación. Las identidades «se performativizan» en los intersticios y en las «situaciones de frontera».

En ese sentido, lo híbrido instala un paradigma que desafía el sentido de la identidad histórica como fuerza homogeneizante y unificadora a través de lo que Bhabha (2003: 20) denomina el espacio intersticial:

É na emergência dos interstícios —a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença— que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação* [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados [...]. Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.

El espacio intersticial (también llamado «tercer espacio») se entiende así como una dimensión que se abre para huir del logocentrismo y cuyo objetivo es, según Suzanne Crosta (1998: 193), «ultrapassar as oposições binárias que se insinuam nos “sistemas de pensamento” e nos “pensamentos de sistemas”».

No obstante, en la superación del binarismo a través de un lugar fluctuante, la propuesta de Bhabha difiere de la de Édouard Glissant sobre la dialéctica de lo Uno y lo Diverso, desarrollada principalmente en *Introduction à une Poétique du Divers* (1996), como comentaré en el último capítulo.

En todo caso, el enfoque del pensador indio —para quien, según Bernd (1998: 268), «o terceiro espaço não pretende ser um terceiro termo» (en el sentido de un tercero a agregar a la dupla centro/periferia) «mas um entrelugar que os engloba e os ultrapassa»— se aproxima significativamente al pensamiento de Silviano Santiago

(2000: 66-77) y su idea del «entrelugar del discurso latinoamericano», presentada en el trabajo homónimo que forma parte del ensayo *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural* de 1971.

Santiago había elaborado su noción del entrelugar ya desde 1969 en torno a la deconstrucción del tema de la copia: «América se transforma en copia, simulacro que se quiere cada vez más semejante al original, cuando su originalidad no se encontraría en la copia del modelo original sino en su origen, borrado completamente por los conquistadores».

Quizá resulte cuestionable que, para apoyar sus afirmaciones, Santiago utilice conceptos que pertenecen al propio discurso eurocéntrico que cuestiona, tales como el de «contaminación» o la dicotomía civilizado/salvaje, entre otros:

El renacimiento colonialista engendra a su vez una nueva sociedad, la de los mestizos, cuya principal característica es el hecho de que la noción de unidad sufre un giro, es contaminada a favor de una mezcla sutil y compleja entre el elemento europeo y el elemento autóctono: una especie de infiltración progresiva efectuada por el pensamiento salvaje, o sea, apertura del único camino posible que podría llevar a la descolonización.

De todos modos, en el planteo de Santiago encontramos coincidencias tanto con la Antropofagia como con la Creolización. La conferencia en que Santiago expuso este concepto tuvo como título original «L'entre-lieu du discours latino-américain», para luego ser leída en la Universidad de Montréal con otro título: «Naissance du sauvage. Anthropophagie Culturelle et la Littérature du Nouveau Monde».¹¹ Inspirado en las investigaciones y aportes de Lévi-Strauss, Santiago recurre a las metáforas de la antropofagia y del canibalismo para caracterizar la búsqueda de los escritores latinoamericanos como una «asimilación inquieta e insubordinada, antropófaga», un medio camino entre la asimilación —que pasa a ser consciente— y la ruptura —que no supone, sin embargo, la adopción a ultranza de un nacionalismo ni la remisión a una pureza pre-colonial—:

Entre el sacrificio y el juego, entre la prisión y la trasgresión, entre la sumisión al código y la agresión, entre la obediencia y la rebelión, entre la asimilación y la expresión, allí, en ese lugar aparentemente vacío, su templo y su lugar de clandestinidad, allí se realiza el ritual antropófago de la literatura latinoamericana.

Del sustrato al desvío

Finalmente, para el estudio de los aspectos lingüísticos y discursivos abordados en el capítulo cuarto, me remito, por un lado, a trabajos desarrollados en el área de la lingüística de los contactos y la criollística actual, partiendo de los planteos de su iniciador, Hugo Schuchardt, para quien no existen lenguas puras. Este investigador austríaco fue el primero en emplear, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el término «kreol» en lingüística, interesándose asimismo por el «Negerportugiesisch», es decir,

11 Referencia citada en Amante & Garramuño, 2000: 77.

la variedad brasileña como lengua criolla. Sus contribuciones han sido reseñadas por Adolfo Elizaincín (1992: 21-28):

Para Schuchardt no existía lengua que no hubiera sufrido, en algún momento de su historia, un proceso de «mezcla» o «contaminación». De la misma manera que no existen ya las *razas puras*, tampoco sería posible encontrar *lenguas puras*, es decir, sin contaminación alguna. Como dijimos, Schuchardt intentó aplicar esta idea al campo románico, en el trabajo citado antes sobre la lengua franca; pero halló campo mucho más propicio para la ejemplificación de sus ideas en el dominio de las hablas criollas (también, es cierto, de base románica).

Destaca Elizaincín —de quien he tomado las definiciones no solo de lenguas criollas, sino de creolización y descreolización desde el punto de vista lingüístico— los avances ocurridos en el área de la criollística:

Mucho tiempo después que estos precursores plantearon sus ideas sobre los procesos de criollización, hubo un nuevo (actual) florecimiento de tal tipo de estudios. La misma terminología se diversificó. Hoy ya no se habla de criollos (y, a veces, «jargons»: «criollos en germen») como sinónimos de «lenguas mixtas», como en la época de Schuchardt sino de, por lo menos, dos clases diferentes: *pidgins* y *criollos*.

Por otro lado, he recurrido a los conceptos de Hildo Honório do Couto (1996: 11), quien no solamente aporta información pormenorizada sobre el área de la criollística, sino que destaca el interés transdisciplinario de la misma:

[...] pelo fato de enfatizar muito as condições sócio-históricas, a crioulística congrega também antropólogos, historiadores, sociólogos, folcloristas, estudiosos da literatura oral, além de política e planejamento lingüístico. Poder-se-ia mesmo dizer que as regiões crioulófonas são verdadeiros laboratórios lingüísticos.

De este mismo autor tomé informaciones sobre la denominada *língua geral* del Brasil colonial, así como de los trabajos de Bethania Mariani (2003), quien se detiene especialmente en la paulatina instalación de la política monolingüista en esa época.

En cuanto al origen del portugués vernáculo de Brasil, recorro a los trabajos de Rosa Virgínia Mattos e Silva (2002), quien ha estudiado la evolución histórica de la variedad brasileña y su vigente heterogeneidad:

A implementação dos estudos sociolingüísticos no Brasil demonstrou que o Português Brasileiro é não apenas *heterogêneo* e *variável*, mas também *plural* e *polarizado*, definindo-se dois sistemas igualmente heterogêneos, que designamos como *norma culta* e *norma vernácula*, e outros autores como *Português Brasileiro culto* e *Português Brasileiro popular*. Essa heterogeneidade enraíza-se em condicionamentos de natureza sócio-histórica: multilingüismo, ou contacto entre falantes de múltiplas línguas distintas; fatos da demografia histórica; mobilidade populacional dos escravos; escolarização no Brasil, no período colonial e pós-colonial.

Para abordar la consideración de las hipótesis superestratistas y sustratistas en la formación de las lenguas, me refiero en primer lugar a las líneas de investigación desarrolladas por Robert Chaudenson y Heliana Mello & alii respectivamente. Dentro de la línea sustratista, también me detengo en las consideraciones de Richard Allsopp (1996: 140) sobre la influencia africana en las lenguas caribeñas y también en la

variedad brasileña: «La evidencia de ciertas características de los idiomas en el Caribe es que estos tienen algunas estructuras comunes peculiares que solo pueden explicarse sobre la base de una uniformidad conceptual propia de su progenitora africana».

En esa misma línea son relevantes los aportes de Yeda Pessoa de Castro (1993: 338) en cuanto a la hipótesis de la matriz africana en la formación de la variedad brasileña y su deliberado desconocimiento o incluso ocultamiento por parte de la academia:

[...] o português de Portugal, arcaico e regional, foi ele próprio africanizado, de certa forma, pelo fato de uma longa convivência. A complacência ou resistência face a essas influências mútuas é uma questão de orden sócio-cultural, e os graus de mestiçagem lingüística correspondem, mas não de maneira absoluta, aos graus de mestiçagem biológica que ainda se processam no Brasil.

En cuanto a las implicaciones del concepto de diglosia literaria y sus variadas resoluciones, me remito, entre otros trabajos, a las contribuciones de investigadores del CRELIC, Centre de Recherches en Littérature Générale et Comparée de l'Université des Antilles Guyanes (en particular el número «Écritures Caraïbes» de la revista *Plurial* publicado por la Universidad de Rennes 2) y del Laboratoire de recherche sur les langues, les textes et les communications dans les espaces Créolophones et Francophones (LCF) de la Universidad de La Reunión y su publicación *Univers créoles* 4, en particular los desarrollos de Carpanin Marimoutou y Valérie Magdelaine (2004: 1X):

La diglossie littéraire pose la question du narrataire, nécessairement double, du texte et induit un sujet dédoublé de l'énonciation qui suppose un constant réglage du sens, du fonctionnement, comme de la lecture et de la diffusion du texte littéraire, en langues créoles mais aussi en français.

Para tratar el tema de la escritura, su relación con la oralidad, la lucha por espacios para las lenguas y para las voces relegadas o negadas, es decir, la construcción de un nuevo espacio discursivo, tomo como macro-referente los trabajos de Pierre Bourdieu (1982) relativos a los conceptos de comunidad y dominación lingüísticas en el primer caso; y de Mijail Bajtín (1990: 16) respecto a la deconstrucción lograda a través de la parodia o carnavalización:

[...] todas las formas y símbolos de la lengua carnavalesca [están] impregnados del lirismo de la sucesión y la renovación, de la gozosa comprensión de la relatividad de las verdades y las autoridades dominantes. Se caracteriza principalmente por la lógica original de las cosas «al revés» y «contradictorias», de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo [...] y por las diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos.

Complemento el tratamiento de este punto con los aportes de Louis-Jean Calvet (1987, 2005) sobre los problemas del estatuto de las lenguas y las relaciones de poder y dominación en los contextos de colonización y descolonización (2005: 83):

A escala lingüística, el colonialismo instaura, por tanto, un ámbito de exclusión lingüística a dos tiempos y exclusión de una lengua (la lengua dominada) de las esferas del poder y exclusión de los hablantes de esa lengua (de aquellos que no aprendieron la lengua dominante) de esas mismas esferas.

En síntesis, es desde una ubicación en el *lugar crítico* de lo Diverso del propio Glissant, desde el tercer espacio de Bhabha, desde el entrelugar de Santiago y los escritos teóricos antropofágicos, que voy a analizar en qué medida algunas obras literarias *neoamericanas* pueden ser leídas desde sus propios *loci* a través de la Antropofagia y de la Creolización, tomadas como paradigmas que, sobrepasando lo local, ayudan a comprender las construcciones identitarias que se desarrollaron en la región. Por eso el plural en el título: ambas trascienden los límites intraperiféricos tanto espaciales como temporales y concretizan en el plano teórico y estético las aspiraciones comunes a los países llamados «latinoamericanos» herederos de un pasado colonial, en un espacio caracterizado por la heterogeneidad temporal donde modernidad y pos-modernidad coexisten y las fronteras se desplazan.

Estos «lugares críticos» teóricos y estéticos se constituyen en espacios de entrecruzamiento de varias dimensiones que intentaré aprehender, reagrupando en ellas la variedad de desarrollos conceptuales que las dos categorías han abordado.

El corpus está constituido por las siguientes obras, escritas y publicadas a partir de fines de la década del setenta en Guadalupe, Martinica, Haití y Brasil (en estos dos últimos casos, durante o a la salida de las respectivas dictaduras): *Utopia Selvagem* (1981) de Darcy Ribeiro (Brasil), *Viva o povo brasileiro* (1984) y *O feitiço da ilha do Pavão* (1997) de João Ubaldo Ribeiro (Brasil), *Sainte dérive des cochons* (1977) de Jean-Claude Charles (Haití), *Solibo Magnifique* (1988) y *Texaco* (1992) de Patrick Chamoiseau (Martinica), *L'espérance-macadam* (1995) de Gisèle Pineau (Guadalupe), *La panse du chacal* (2004) de Raphaël Confiant (Martinica). Para agilizar la lectura, los títulos de estas obras que acompañan a las citas están simplificados en sus iniciales¹².

En la selección del corpus, adopté los parámetros introducidos por la obra ensayística y literaria de Glissant, que inaugura, según Eurídice Figueiredo (2002: 40-42), un nuevo proyecto literario en la región, frente a un contexto literario occidental en que se habían producido la crisis del sujeto y la muerte del autor: «el surgimiento de la novela del nosotros, o la creación de un sujeto colectivo en sustitución del personaje individual/individualista»; la figura del narrador disgregada en «un conjunto de personajes que se alternan en el papel de narradores»; el «carácter fragmentario y discontinuo cercano a las narrativas populares»; la presencia de la oralitura a través de la desterritorialización de la lengua y de «una síntesis entre la sintaxis escrita y la rítmica hablada». A estos criterios se agregarán aquellos que irán afinando las diferencias entre antropofagias y creolizaciones.

12 *Utopia Selvagem*: US; *Viva o povo brasileiro*: VPB; *O feitiço da ilha do Pavão*: FIP; *Sainte dérive des cochons*: SDC; *Solibo Magnifique*: SM; *Texaco*: TX; *L'espérance-macadam*: EM; *La panse du chacal*: PC.

Descolombizar el Caribe, descabralizar Brasil

Raza y nación. Sentido de la historia. Aspectos ideológicos

*Precisamos desvespuciar e descolombizar a América
e descabralizar o Brasil (a grande data dos antropófagos:
11 de outubro, isto é, último dia de América sem Colombo).*

Oswald de Andrade

Quizá la dimensión que abarca a todas las demás en el plano ideológico es la deconstrucción de la idea decimonónica de nación. Según Renato Ortiz (2000: 46), esta:

[...] presupone que en el ámbito de un territorio determinado ocurra un movimiento de integración económica (surgimiento de un mercado nacional), social (educación de «todos» los ciudadanos), política (advenimiento del ideal democrático como elemento ordenador de las relaciones entre partidos y entre clases sociales) y cultural (unificación lingüística y simbólica de sus habitantes).

En el caso de la Antropofagia brasileña, el proceso de desacralización de este modelo de identidad nacional de raíz única culminará con la conformación de un nuevo modelo de nación, la nación «tropical» pluricultural, alternativo al modelo de nación homogénea (basado en el discurso del mestizaje conciliatorio) y resultado del proceso de constante devoración.

En el Caribe creolo-francófono, el discurso elaborado por Glissant postula la supresión de las fronteras entre centro y periferia y la disolución de la nación como centro dominante homogéneo en lo Diverso, la Relación y el *caos-mundo*, cuya principal característica es la errancia de los pueblos-migraciones.

En ambos casos no se postula la desaparición de la nación como proyecto para el caso de América Latina, sino, en palabras de Achugar (1998: 97), la inclusión de: «[...] las múltiples historias —dominantes o silenciadas, hegemónicas o subalternas— y las múltiples memorias [que] son un elemento central de la categoría «nación», incluso en estos tiempos globalizados y de migración».

Queda problematizada así la nación (occidental) como estrategia narrativa, no solo debido a su carácter vocacionalmente estable sino también por su ambivalencia, en la medida en que «hibridiza» (en el sentido impropio cuestionado en el capítulo anterior) las diferencias. Así lo destaca Bhabha (2003: 200) al desarrollar su concepto de *dise-minación*: «Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, afiliação de classe, paranóia territorial ou «diferença cultural» no ato de escrever a nação».

Entre las tres categorías del discurso cultural y político que determinaron, según Ignacio Corona (1998: 28), la crítica del discurso esencialista de lo nacional, a saber: identidad, género y etnicidad, me voy a concentrar en este capítulo —dentro de los límites impuestos, además, por este trabajo— específicamente en la relación entre raza¹³ y nación, aunque necesariamente surgirán interacciones con las otras categorías. La reapropiación del sentimiento de lo nacional pasa en ambas propuestas por el primitivismo, que se asienta en lo que Mignolo (1998: 16) denomina segundo macro-relato del occidentalismo, es decir:

[...] el relato de la conversión de los «salvajes» y «caníbales» alejados en el espacio (Indias Occidentales) a «primitivos» alejados en el tiempo. El paradigma al que contribuye Lafitau¹⁴ es el gran paradigma de la modernidad en el cual el planeta y la historia universal se piensan en relación a un progreso temporal de la humanidad de lo primitivo a lo civilizado (Fabian 1983).

En el ámbito latinoamericano, este paradigma será objeto de deconstrucción y reconstrucción en un movimiento pendular directamente relacionado con el discurso racial, heredero a su vez de una de las grandes ficciones científicas que estructuraron el pensamiento europeo a partir del sistema colonial. La racialización forma parte de la organización utilitaria de la sociedad y de las fuerzas de trabajo que se instala en las colonias. La raza es entonces un constructo social que denota (y connota) la percepción de las diferencias físicas en la medida en que tienen una incidencia en el estatuto de los individuos y las relaciones sociales. La pertenencia a una raza puede actuar como estigma que prohíbe el ascenso y acceso a cierto estatuto. Lejos de resolver la exclusión a través del mito de la nación mestiza armoniosa latinoamericana, el mestizaje ha supuesto una mezcla de integración y discriminación, basada sobre el uso social de las categorías raciales. Esa contradicción queda plasmada en la elaboración de los proyectos nacionales latinoamericanos, contruidos sobre el blanqueamiento progresivo o violento de la población.

13 Refiero al constructo «raza» y no tanto al concepto de etnia, justamente debido a sus connotaciones discriminatorias, según las definiciones respectivas que adopto de Stuart Hall. Las transcribo de la traducción brasileña de «The Multi-cultural Question» (Editora UFMG): «Conceitualmente, a categoria “raça” não é científica [...] “Raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico de exploração e exclusão —ou seja, o racismo [...] Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse “efeito de naturalização” parece transformar a diferença racial em um “fato” fixo e científico. [...] Já a “etnicidade” gera um discurso em que a diferença se funda sob características culturais e religiosas [...] a articulação da diferença com a natureza (o biológico e o genético) está presente no discurso da etnia, mas é deslocada pelo parentesco e o casamento endógeno» (Hall, 2003: 69-70).

14 Se trata de la obra de Joseph François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

Antillas francesas

De la privación de indígenas y mitos

¿Cómo se construyó en las denominadas Antillas el relato nacional que llevó al surgimiento del movimiento de la Creolización? El Caribe creolo-francófono ha ofrecido con cierta continuidad un panorama complejo de elaboraciones y reformulaciones identitarias a partir de los elementos raciales que lo componen: el indígena, el negro, el blanco, el mulato; se añaden en casos recientes el indio, el siriolibanés, el chino (que ya no entran en las categorías raciales fenotípicas). Esas iniciativas, reflejo del maridaje que se produjo en los hechos, fueron consideradas bipolarmente como contaminación o degradación o bien como verdaderos modelos de resistencia y recuperación.

Los procesos de creación de discursos y contradiscursos trazaron recorridos diversamente matizados según se tratara de Haití o de las Pequeñas Antillas (Guadalupe, Martinica y Guayana).¹⁵ Jean Benoist (1996: 79) analiza las dos tendencias contradictorias que caracterizan al archipiélago destacando que su unidad profunda es compatible con el hecho de que: «Cada isla es un caso particular de una estructura general», en que:

Las legislaciones, las relaciones amo-esclavos, el acento puesto a las diferentes producciones, no fueron siempre iguales. Dependió de cada potencia la forma en que se intentó convertir a los esclavos a la religión de sus amos, el modo de aceptar el mestizaje y la manumisión, y aun la zona de reclutamiento en África. Algunas islas cambiaron muchas veces de mano y en ellas se encuentran las huellas de las distintas fases de su historia, mientras que otras permanecieron siempre bajo la misma potencia.

15 Haití está situado en la parte occidental de la isla que comparte hoy con República Dominicana (bautizada por Colón como La Hispaniola). Hacia el siglo V A. de C. se habían instalado en las islas frente al continente sudamericano (Antillas: «ante illum») los arawaks, provenientes de la región del Orinoco (habían llegado a habitar desde el norte de los actuales Paraguay y Argentina hasta la actual Florida). Ocuparon la actual isla de Trinidad y, desde allí, las Grandes Antillas (actuales Cuba, Jamaica, Haití, República Dominicana, Puerto Rico y Trinidad). Eran entre dos y tres millones de personas, se llamaban a sí mismos «taínos» (buena gente) y a su isla Ayiti (país montañoso) o Kiskeya (la hermosa isla). Fue con ellos con quienes se encontró Colón tras su primer abordaje en las Bahamas.

Hacia el 1000 D. de C., los siguieron los caraíbas («caniba» en taíno, «callinago» en carib, «kallipina» en arawak), grupos nómades y guerreros originarios a su vez de Amazonia, quienes desplazaron a los taínos hacia las Pequeñas Antillas y se opusieron durante cientos de años a los conquistadores hasta su exterminio por los españoles. La descripción que de ellos hacían los taínos a los españoles desembocó en la imagen de los canibales. Fueron totalmente aniquilados en el siglo XVII. Pero en Haití no había ni oro ni piedras preciosas ni petróleo.

Los españoles lo ocuparon hasta 1697, año en que pasa a manos de Francia por el Tratado de Ryswick. Tras una guerra de trece años, Haití logra la independencia en 1804, pero luego sufre la ocupación estadounidense de 1915 a 1934.

A su vez, las islas de Martinica y Guadalupe y la Guayana son ocupadas por los franceses a mediados del siglo XVII. Entre 1635 (llegada del primer colono a Martinica) y 1658 exterminan a los indios caribes. La Revolución francesa traerá en 1794 una primera abolición de la esclavitud, restablecida tres años después ante las protestas de los propietarios de esclavos, principalmente en Guadalupe, donde esa clase se vio debilitada. En cambio Martinica estuvo en poder de los ingleses de 1774 a 1802 y de 1809 a 1814. Mientras Haití se independiza a comienzos del siglo XIX, en las Pequeñas Antillas se refuerza el sistema colonial. Víctor Schoelcher logra la abolición definitiva de la esclavitud en 1848. Ambas islas y la Guayana se convirtieron en Departamentos de Ultramar, mediante un referéndum, en 1946.

También René Depestre (1996: 348) insiste en la coexistencia de factores de semejanza y de diversificación entre las islas:

Aun cuando nuestro linaje de naciones proceda de un modo global de las mismas aventuras etnohistóricas del capitalismo mundial subdesarrollante, cada nación, surgida del combate popular contra las condiciones coloniales, posee su propio sistema originalísimo de contradicciones de clase y raza.

Ahora bien, la estructuración de los componentes del primitivismo en la región pareció estar condicionada por lo que Ángel Rama (1989: 73) señala como uno de los caracteres determinantes del tipo de proceso vivido en toda el área, su insularidad:

Esta fragmentación regionalista (en el caso de las culturas isleñas tan marcada) fue una de las causas de la debilidad y a veces de la extrema fragilidad con que enfrentaron la transculturación, encontrando la acción de poderosas fuerzas externas que tendían a un arrasamiento de las culturas indígenas.

Los pensadores antillanos francófonos de los años 1980-1990 van a heredar la recuperación de los orígenes indígenas ya realizada por el indigenismo haitiano de los años veinte. Se hace necesaria aquí una breve reseña de la génesis y del trasvasamiento intraregional de estas construcciones debido al particular tratamiento que recibieron los conceptos de indígena e indigenismo.

El indigenismo haitiano (1920-1930)

En Haití, de población mayoritariamente negra desde épocas de la colonia, el debate había comenzado en torno al movimiento oscilante de aceptación o rechazo del origen africano y la pertenencia a la raza negra. La posición voluntarista adoptada por la Constitución de 1805 tras la revolución de 1804 (según esta todos los haitianos auténticos son negros), había llevado a que los haitianos se erigieran en portavoces de la raza negra.

No obstante, este primer impulso panafricanista no había logrado deslindarse de la ideología asimilacionista dominante, ya que su mayor preocupación pasaba por la demostración de la capacidad de integración de los negros a la cultura occidental. África no constituía un modelo cultural para la elite haitiana que, después de la Independencia, seguía reivindicando el modelo latino-francés (con la esperanza de lograr para Haití el estatuto de una suerte de Francia negra). El reconocimiento de la ancestría africana recién se producirá con el dilema planteado por la ocupación estadounidense de comienzos del siglo XX (1915-1934), cuando Haití retrocede un siglo y vuelve al estado de colonia del que se había liberado en 1804: el debate pasa a girar en torno a la elección entre el modelo latino y el anglosajón o la renuncia a los modelos extranjeros.

Esta última opción implicará un retorno a los valores locales y ancestrales como resistencia a la agresión estadounidense a través de la reapropiación de los orígenes indígenas y del surgimiento del movimiento indigenista en 1927. Su teórico más relevante, el etnólogo Jean Price-Mars, denuncia el «bovarysismo cultural» y preconiza el rechazo a la imitación de un modelo, a la alienación sico-cultural así como a la negación de las raíces africanas, proponiendo el modelo amerindio. En *Ainsi parla l'Oncle* (1928),

Price-Mars adopta un enfoque socioantropológico para reivindicar, entre otros valores ancestrales, el vodú como religión emblemática de la cultura haitiana. También allí recomienda a los escritores que busquen su inspiración en las leyendas, cuentos y creencias populares, en una suerte de «retorno al país natal».¹⁶

El indigenismo price-marsiano inspiró varias novelas «campesinas» de corte más o menos realista, la categoría más importante del género novelesco en Haití. Pero también originó derivas peligrosas pues, al reactivar la negritud ya presente en la Constitución haitiana de 1805, fue objeto de apropiación —al igual que el vodú y el imaginario popular— por parte de quien años más tarde se auto-designaría padre de la nación e hijo espiritual de Price-Mars: el dictador François Duvalier. Este materializó en su beneficio los símbolos de la historia y de la mitología haitianas, tergiversando en forma perversa los términos de la recuperación de lo negro.

Es decir, que, en Haití —debido a la necesidad, tras la ocupación estadounidense, de definir el debate de modo más imperativo en torno a los modelos latino o anglosajón—, se configura en esa época un reconocimiento identitario de base racial doble: los haitianos comienzan a verse no solo como negros sino como indígenas, rescatando los rasgos culturales que todavía los unían con los primeros habitantes.¹⁷

Esa apelación a la conformación de una identidad no reduccionista se ve reflejada en la *Revue Indigène*, publicada entre 1927 y 1928, significativamente el mismo período en que aparecen los dos manifiestos con los que se inicia el movimiento antropófago en Brasil, el *Manifiesto da Poesia Pau-Brasil* de 1924¹⁸ y el *Manifiesto Antropófago* de 1928,¹⁹ en los que coincidentemente Oswald de Andrade va a proponer, valiéndose de un lenguaje metafórico y humorístico, un retorno al pasado primitivo y una nueva visión del mundo encarnada en la figura del indígena. En la *Revue Indigène*, ya se exponía el peligro que significaba el desconocimiento mutuo entre las culturas pertenecientes a América Latina y el carácter consiguientemente excluyente de las perspectivas identitarias elaboradas desde esa carencia. Sus artículos reivindican el concepto y el término *indigène* (como luego harán los escritores de la Negritud con la palabra «negro»), des-

16 En este libro de 1928, compuesto por ocho ensayos, Price-Mars rescata aspectos del folclor, la literatura, el vodú y rasgos de etnografía africana. Acusa a sus coterráneos de negar sus orígenes sudaneses o guineos. Recuerda que el destino de los pueblos que niegan su identidad es ser ocupados, como estaba sucediendo en ese momento. Según Fleischmann, la obra de Price-Mars provocó un impacto polémico porque la sociedad haitiana aún no estaba al tanto de los cambios de visión aportados por la etnología y tampoco de la publicación de obras que valoraban las culturas africanas, como por ejemplo la del etnólogo alemán Leo Frobenius, «livre de chevet du jeune mouvement de la Négritude à Paris» (Fleischmann, 2003: 1249).

17 Así lo expresa Jacques-Stéphen Alexis hacia 1955 en un artículo para una revista estadounidense: «Cette occupation [...] produisit une réorientation complète de la pensée et de la sensibilité des jeunes. Ils allaient désormais poursuivre les réformes intellectuelles et culturelles sans chercher de modèles à l'étranger. Retournant aux sources de leurs origines ethniques [...], revendiquant les valeurs primitives, ils recherchaient une haïtianité authentique, débarrassée de tout élément hétérogène» (Hoffmann, 1982: 116).

18 Publicado el 18 de marzo en el *Correio da Manhã*.

19 Publicado el 1º de mayo en el primer número de la *Revista de Antropofagia* del *Diário de São Paulo*.

pojándolo de su carácter insultante para adoptarlo como denominación de un nuevo «punto de vista»²⁰ en una línea similar a la que abrirá Oswald en el Brasil modernista.

Ahora bien, cabe preguntarse qué significado asignarle al término «indígena»: ¿los nativos ya exterminados 350 años atrás o los negros considerados como tales? No quedó explicado en las pocas ediciones de la revista. En todo caso esto es lo que declararon sus responsables en su artículo programático del primer número, bajo el título «L'Amérique latine et nous» (1927):

Les historiens des causes de leurs malheurs essaient, comme nous, d'expliquer la race, ce simple phénomène de physique sociale, ce jeu de forces antagonistes qui se heurtent avant de s'équilibrer en une statique parfaite. Ils disent: nous avons agi ainsi «parce qu'Indiens». Nous disons volontiers nous autres: «parce que Nègres».

La denominación de todos los haitianos como negros remite a la Constitución, como ya fue señalado; el término «negro» termina absorbiendo al término «indígena» entendido como «nativo».

Por otra parte, el artículo también refiere al aislamiento de los haitianos como «negros franceses» tras la ruptura con Francia y la invasión estadounidense, encontrando entonces su lugar en América, por oposición a Francia, Europa, Occidente: «Dans ce sens, la dénomination «indigéniste» ainsi que l'équivalence entre les «Nègres» et les «Indiens» du continent avait d'abord une valeur métaphorique pour signaler le rapprochement d'Haïti du reste du Nouveau Monde».

En el mismo número y en una extensión del término —igualmente independiente del elemento racial—, Price-Marsh habla de «cultura negra» refiriéndose a la vida campesina, es decir, a la mayoría de la población, en un artículo que luego será incluido en *Ainsi parla l'Oncle*.²¹

20 Las teorías racistas del siglo XIX afirmaban, por ejemplo, que la inestabilidad emocional intrínseca de las razas de color frenaban su evolución. Justin C. Dorsainvil, siguiendo esa línea, juzgará al vodú como una neurosis colectiva (*Vaudou et Névrose*, 1913). Durante las primeras décadas del siglo, se produjo una reorientación ideológica universal, un cambio de paradigma marcado por el desplazamiento de la biología como ciencia de referencia —durante el siglo XIX— por la etnología, que trajo aparejado un cambio de actitud hacia el Otro y el reconocimiento de la equivalencia de todas las culturas del mundo.

Varios autores latinoamericanos de la época van a pasar por ese cambio rápido en su pensamiento o estarán divididos entre dos corrientes pertenecientes a épocas diferentes, como Euclides da Cunha, Gilberto Freyre o Fernando Ortiz. Primero influenciado por el criminólogo italiano Lombroso, Ortiz, por ejemplo, había sostenido que los negros estaban genéticamente predispuestos a la delincuencia. Su racismo científico se irá diluyendo con los estudios realizados en la población negra hasta llegar a su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).

21 Datos tomados de Fleischmann, 2003:1241-9.

La Negritud como apropiación (década de 1930)

¿Qué ocurría en esa época, comienzos del siglo xx, con el discurso identitario en las Pequeñas Antillas creolo-francófonas? Según Laroche (1995: 524): «[...] la presencia de los indios y su resistencia ha sido menos significativa en las pequeñas Antillas que en Haití y en el continente. Su recuerdo ha marcado también menos la sensibilidad de los franco-antillanos».

También Glissant (1997a: 390) destaca la débil presencia del factor indígena en la región:

L'extermination des Caraïbes a fait la différence entre les Antilles et l'Amérique du Sud. [...] Aux Antilles, l'héritage indien a été réglé par les conquérants. Il arrive même qu'on s'en serve (par ostentation pré-colombienne) pour offusquer le rémanent africain.

Es decir, que, contrariamente a lo que ocurre en Mesoamérica, en este espacio neoamericano no se plantea el problema del conflicto entre la cultura creolizada y lo que Glissant denomina el remanente atávico amerindio, debido ni más ni menos a que este «desapareció». Lo que sí parece subsistir es una suerte de *traza*, concepto que desarrollaré más adelante. En las Antillas, entonces, al igual que en Haití, el nuevo indígena será representado por su *alter ego*: el negro nuevo.²²

La convergencia entre el indigenismo haitiano, la experiencia estética parisina de las vanguardias en la década del treinta y el Renacimiento de Harlem²³ se constituirá

22 Algo similar sucedió en las Gandes Antillas (Cuba, Puerto Rico), donde la extinción de los indígenas llevó también a que estos fueran sustituidos por el negro como *alter-nativo* en las distintas formas de expresión literarias y de protesta contra el imperialismo cultural estadounidense. Estas fueron consideradas alternativamente como indigenismos o *negrismos*. Ello no impidió que, al igual que en el resto de la región y del continente de habla hispana, el proceso haitiano y sus consecuencias fueran interpretados por las elites criollas como un peligro y la cuestión racial se resolviera de muy distinta manera: «En el Caribe, donde el imperio español decidió reinventarse después de la batalla de Ayacucho y del fracaso total de la intervención militar europea en Haití, se dio inicialmente una sostenida y deliberada campaña para aislar, desestabilizar, generalmente desacreditar y castigar económicamente a la República Negra. Esto, se esperaba, desalentaría una repetición de su audacia histórica y limitaría el alcance de su ejemplo sedicioso. La implacable cruzada de propaganda que Robert Lawless acertadamente denomina *Haiti's Bad Press* (La mala prensa de Haití) fue parte clave de este esfuerzo, y nuestro olvido regular del impacto e influencia formativos de Haití sobre la historia de nuestros continentes sigue siendo testimonio de su duradera eficacia. Hubo, al mismo tiempo, una agudización del temor racista blanco ante una *africanización* del Caribe. En las islas de habla hispana, en particular, este se manifestó en la defensa e insistencia en la identidad “blanca” de la ciudadanía propiamente “nacional”, así como la obsesión con las implicaciones para su seguridad del cerco demográfico y la putativa amenaza de la guerra de razas. Ambas provocaron una radical reafirmación de la *blanquinud* de la comunidad autorizada y un acrecentamiento de su identificación racial con la metrópoli europea» (Márquez, 2002: 193-194).

23 Movimiento de autodefinición de la población negra, iniciado en 1895 en Estados Unidos por William Du Bois y heredero luego de las teorías y la lucha anticolonialista de Marcus Garvey. Entre las figuras que contribuyeron a llevar a un primer plano esta reevaluación de las manifestaciones de cimarronaje cultural se encuentran Langston Hughes y Claude McKay (quien colaboró para la revista parisina bilingüe *Revue du monde noir*, dirigida por los creadores de la Negritud). Dice Roger Bastide (1969: 199-202) que, si bien el movimiento de Harlem trajo los primeros «brotes de revuelta contra los blancos», su «negritud» pasaba por el orgullo del color y no por el deseo de

en terreno fértil para el surgimiento de la Negritud del martiniqueño Aimé Césaire. El término «negritud» fue usado por Césaire por primera vez en la revista *L'Étudiant Noir*, fundada por él mismo, los senegaleses Léopold Sedar Senghor y Birago Diop y el guayanés Léon Gontran-Damas en 1934. Este movimiento ideológico-cultural marcado por la independencia haitiana, el surrealismo y el marxismo, aunaba las aspiraciones comunes a los negros dominados de África y de América y los intereses progresistas europeos. Se propuso romper con el modelo dominante europeo, sustituyéndolo por el modelo africano, en una clara interrelación con la temática racial.

René Depestre (1987: 39) definió a la Negritud como:

[...] la operación cultural por la que los intelectuales de África y la de las dos Américas tomaron conciencia de la validez y de la originalidad de las culturas negroafricanas, del valor estético de la raza negra y de la capacidad respectiva de su pueblo para ejercer su derecho a la iniciativa histórica que la colonización había suprimido completamente.

La noción de Negritud fue objeto de críticas a lo largo del debate identitario y debe ser reconsiderada en su contexto histórico: no se trató de un fenómeno aislado sino contemporáneo al negrismo desarrollado en la década del treinta por las vanguardias europeas cuando descubren el arte africano. Sin embargo, la Negritud se distingue de los movimientos negristas y vanguardistas por su carácter de literatura de identificación en torno a la idea congregadora del negro. La revaloración de elementos culturales africanos primitivos configura, en el caso de la Negritud, un verdadero proceso de reculturación de pueblos «mestizos» que ahora reconocen la parte de cultura negra destruida por el colonizador. En esta primera etapa de reidentificación, tras la devastación impuesta por la deculturación colonizadora, se llega a reinventar otro determinismo histórico.²⁴

Pero, como expresa Césaire hacia 1939 en *Cahier d'un retour au pays natal* (1983: 28), su negritud se diferencia de la de Senghor en que esta busca la defensa y restauración de los valores africanos, mientras que la negritud césairiana acentúa lo dramático del desarraigo y de esa búsqueda de la identidad, innecesaria en el caso del senegalés: «Qui et quels nous sommes? Admirable question! [...] /à force de penser au Congo/ je suis devenu un Congo bruissant de forêts/ et de fleuves/ où le fouet claque comme un grand étendard».

Búsqueda que culmina en la reivindicación de lo racial y cultural negro y no en el mestizaje, entendido como homogeneización de la sociedad hacia lo blanco²⁵. Las ideas de Césaire fueron cuestionadas por quienes vieron en su propuesta una nueva forma

pertenecer a África; en cambio, la Negritud de Césaire es una manifestación política, una suerte de contra-culturación basada en un retorno simbólico a África.

24 En la entrevista que le hizo J. Leiner (1984: 11) dice Aimé Césaire: «Je n'ai compris la Martinique que par le détour africain».

25 En una posición extrema, Gontran-Damas (mestizo de negro, indio y blanco) llega a rebelarse contra esas raíces blancas que «apagaron» a las otras dos, como surge de sus poemas de *Black-Label* (1956) o *Pigments* (1937): «J'ai l'impression d'être ridicule/ parmi eux complice/ parmi eux souteneur/ parmi eux égorgeur/ les mains effroyablement rouges/ du sang de leur ci-vi-li-sa-tion» («Solde», *Pigments*).

de alienación: por un lado, la visión del África deseada de los orígenes respondía a una mitificación que no deja de tener cierto tinte eurocéntrico;²⁶ por otro, su glorificación de la lengua francesa relativiza el alcance de sus reivindicaciones. Además, varias críticas apuntan a la prioridad dada a la lucha cultural en desmedro de la lucha política, por lo que la Negritud no encaminó la reivindicación de los «valores negros» hacia un combate político y social. Sin embargo, el propio Sartre afirmaba, en «Orphée Noir»,²⁷ que en la historia de la conciencia infeliz siempre es necesario pasar por una mediación negativa y que la Negritud fue el momento frágil en la dialéctica de la relación negro-blanco. En una línea de pensamiento similar, René Depestre concluye que la Negritud tuvo su razón de ser en el período comprendido entre los años treinta y cincuenta, a modo de preparación de las condiciones políticas para la descolonización.

Pero otra de sus grandes paradojas, además de la opción por la lengua dominante, fue la persistencia de África como constructo marcado por el imaginario occidental. Exceptuando la obra de Césaire o la de Paul Nègre —quien manifestó en forma explícita su rechazo de ese constructo—, aquellos escritores que tomaron a África como espacio metafórico para contraponerlo a Occidente recurren a menudo, paradójicamente, a lugares comunes y estereotipos cuando se trata de representarla. Quizá difíciles de evitar, si se tiene en cuenta que esta primera etapa de deconstrucción orientada por la Negritud se realizó en un contexto todavía muy marcado ideológicamente por las categorías conceptuales y el lenguaje centristas.

De la Antillanidad (1960-1970) a la Creolidad y la Creolización (1969-1990)

Frente a la definición de base fundamentalmente étnico-cultural de la Negritud de los años treinta, surge en los años sesenta una definición geopolítica: la Antillanidad de Édouard Glissant, quien propone a las Antillas como una nueva unidad espacio-temporal, espacio del que hay que volver a apropiarse e historia que hay que reconstruir llenando los vacíos de la memoria colectiva y estableciendo modelos no metropolitanos. Se manifestará, básicamente, a través de dos recorridos. En Haití sobresale el realismo maravilloso haitiano, estética fundada en una nueva representación de la realidad y en principios ideológicos que se alejan del paradigma europeo, por lo que significa una ruptura y una salida respecto al indigenismo y a la Negritud.²⁸

26 Declara Césaire en la entrevista referida: «L'Europe m'a apporté l'Afrique» (Leiner, ob. cit.).

27 Prólogo a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948) de L. S. Senghor.

28 El conjunto indigenismo-marxismo-realismo maravilloso, entre cuyos escritores se destacan Jacques Roumain y Jacques Stéphen Alexis, postulaba un dispositivo referencial en el que naturaleza, cultura y sociedad estaban estrechamente imbricadas y se construyó en torno a los siguientes ejes: una literatura ejemplar, la predominancia de héroes prometeicos, un proyecto militante orientado hacia la transformación de la sociedad, la presencia de lo telúrico, la escritura de lo maravilloso, el amor por la tierra de Haití, el rechazo de toda expresión artística que no posea contenido real y social y la mística de un futuro mejor. El realismo maravilloso haitiano (el realismo maravilloso caracteriza, para Alexis, la visión del mundo del hombre de América Latina) conserva el realismo en la observación de los mecanismos sociales y cierto determinismo explicativo, sobre todo respecto a los personajes

En «las islas», la Antillanidad, cuya teorización por Glissant aparece esbozada en *Soleil de la conscience* (1956) y prosigue en *L'Intention poétique* (reunión de varios trabajos escritos entre 1953 y 1961 pero publicados en 1969), emerge como una identidad abierta y plural, basada sobre la complementariedad de las islas y el respeto de lo Diverso, por oposición a la ideología occidental «universalizante». Estos conceptos fundamentarán, en parte, la propuesta de la Creolización como proceso identitario y cultural.

De allí el rechazo a la mitificación de la raza única originaria y el consiguiente quiebre respecto a la Negritud, sin dejar de reconocer su carácter precursor. Mientras esta fue una primera reacción «generalizante» ante el ocultamiento sistemático de la cultura popular, la Antillanidad reubica la dimensión africana y el discurso de esa cultura en el espacio insular *neoamericano*. En *Le discours antillais* (publicado en 1981), Glissant analiza las circunstancias sociohistóricas en que se construyó ese discurso, visión que profundizará en los ensayos posteriores: *Poétique de la Relation* (1990), *Introduction à une Poétique du Divers* (1996) y *Traité du Tout-Monde* (1997).

El propio Glissant utilizó muy poco el término antillanidad, dado que continuó elaborando su pensamiento en lo que llamó poética de la Relación para culminar en la tesis de la Creolización. El primer uso que hace de este término para referirse a procesos culturales parece ser el que figura en una alocución realizada en 1969,²⁹ publicada luego en *Le discours antillais* (1997a: 729), en que describe lo real antillano:

Le réel est indéniabte: cultures issues du système des Plantations; civilisation insulaire [...]; peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet; langues de compromis; phénomène culturel général de créolisation; vocation de la rencontre et de la synthèse; persistance du fait africain; cultures de la canne, du maïs et du piment; lieu de combinaison de rythmes; peuples de l'oralité.

Luego elaborará el concepto en *Poétique de la Relation* (1990: 47): «Ce qui s'est passé dans la Caraïbe [...] que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation». Y terminará de desarrollarlo en *Introduction à une Poétique du Divers* y en *Traité du Tout-Monde*.

Voy a detenerme en los conceptos de *historia* y *nación* como constructos occidentales y la posibilidad o imposibilidad de su aplicación al espacio antillano y martiniqueño en particular. Glissant dismantela lo que Bhabha (2003: 199) considera estrategias de identificación cultural e interpelación discursiva que funcionan en nombre de la «nación» y que hacen de la nación occidental una «forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura».

Glissant distingue dos tipos genéricos de culturas: las culturas atávicas y las culturas «compósitas». Las primeras han construido una relación de legitimidad con la tierra que ocupan a partir de un cuerpo de relatos míticos, de un génesis. Las culturas

populares. Paralelamente, cultiva el gusto por el esteticismo pictórico y un placer del texto que asocia onirismo y denuncia militante.

29 Según reseña el propio Glissant, dicha alocución fue realizada en el Institut Vizios de Derecho de Fort-de-France (Martinica) y luego en el Centre d'études littéraires de Pointe-à-Pitre (Guadalupe).

«compósitas» nacieron en los espacios de colonización, su origen no remite a mitos sino a una *digénesis*. Los países del Caribe pertenecen a esta última categoría.

Al haber sido despojadas del elemento atávico local, las Pequeñas Antillas carecen de mitos fundadores, cuyo papel trascendental es legitimar la presencia de una comunidad en un territorio, ligando mediante la filiación ese presente a un génesis. Filiación y génesis constituyen el principio mismo de las culturas atávicas y sustentan el mito fundador, que da legitimación universal a esa comunidad. De ese modo, nace la conciencia histórica como sentimiento de una filiación que debe ser mantenida, una legitimidad que debe ser preservada y un territorio que debe ser agrandado: para Glissant, ese es el modelo de funcionamiento de la Historia con mayúscula y esta es hija del mito fundador.

La visión glissantiana de la historia, en cambio, se aleja de la concepción hegeliana-marxista (Glissant 1997a: 227):

L'Histoire est un fantasme opératoire de l'Occident, contemporain précisément du temps où il était seul à «faire» l'histoire du monde. Si Hegel a rejeté les peuples africains dans l'anhistorique, les peuples amérindiens dans le pré-historique, pour réserver l'Histoire aux seuls peuples européens, il semble que ce n'est pas parce que ces peuples africains ou amérindiens «sont entrés dans l'Histoire» qu'on peut penser aujourd'hui qu'une telle conception hiérarchisée de la «marche à l'Histoire» est caduque. Les faits ont par exemple imposé à la pensée marxiste l'idée que ce n'est pas dans les pays techniquement les plus avancés, ni par les prolétariats les plus organisés, que la révolution triomphe *d'abord*.

La conciencia histórica en el espacio antillano nace de un desgarramiento, el de la Trata, y de una negación de carácter ontológico,³⁰ por lo que desemboca más bien en una no-Historia,³¹ como consecuencia del acto colonial y de lo que Glissant denomina una «colonización lograda», prolongada en nuestros días por el estatuto político-administrativo de los tres departamentos de ultramar (Martinica, Guadalupe y Guayana). La historia de esos territorios ha sido escrita por otros: la periodización de la historia martiniqueña, por ejemplo, es un absurdo calco de la historia «oficial» francesa, que sigue invocando a los ancestros galos. El pueblo antillano ha sido privado de la dialéctica entre naturaleza y cultura, indispensable en la conformación de una comunidad y de su conciencia.

Debido a ese bloqueo ideológico ni siquiera se puede hablar de «períodos» históricos (en la medida en que el período supone un proyecto de la comunidad, aunque sea

30 «L'opération de la Traite [...] oblige la population ainsi traitée à mettre en question toute ambition d'un universel généralisant» (Glissant, 1997a: 41).

31 «Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures et dont le commencement est un arrachement brutal, la Traite. Notre conscience historique ne pouvait pas "sédimer", si on peut ainsi dire, de manière progressive et continue, comme chez les peuples qui ont engendré une philosophie souvent totalitaire de l'histoire, les peuples européens, mais s'agrégeait sous les auspices du choc, de la contraction, de la négation douloureuse et de l'explosion. Ce discontinu dans le continu, et l'impossibilité pour la conscience collective d'en faire le tour, caractérisent ce que j'appelle une non-histoire» (Glissant, 1997a: 223).

retroactivo, para integrarlo a su pasado). Glissant propone otra datación, propiamente *neoamericana*, que arranca desde la exterminación de los caribes y la violencia de la Trata (1640-1685) y llega hasta la doctrina oficial de la asimilación política y económica (a partir de 1960).

Sería una manera de «dar vuelta» la visión de los hechos y relatarlos desde adentro, procedimiento trasladado a la ficción en varios ejemplos del corpus del presente trabajo. La novela *Texaco*, del martiniqueño Patrick Chamoiseau —dedicada a Glissant—, narra la historia del barrio pobre homónimo de Fort-de-France y del enfrentamiento real de sus habitantes con las autoridades que pretendían arrasarlo bajo el pretexto de la modernización a mediados del siglo pasado. A modo de prólogo, Chamoiseau incluye una ordenación de los hechos más marcantes en lo que denomina: «Repères chronologiques de nos élans pour conquérir la ville», con una división del tiempo basada en la evolución del material utilizado para la construcción de las casas del barrio, a la que quedan supeditadas las fechas de la historia oficial (que no es otra que la francesa): «Temps de carbet et d'ajoupas -Temps de paille -Temps de bois-caisse -Temps de fibrociment -Temps béton».

En la novela también martiniqueña *La panse du chacal*, Raphaël Confiant hace remontar la historia (aunque no la cronología del relato) a la ciudad india de Madurai a mediados del siglo XIX, para focalizarla en el pasado de dos generaciones culíes³² que se embarcan hacia América huyendo de la miseria y terminan constituyendo parte de esa segunda esclavitud que unió (¡finalmente!) a las Indias orientales con las Indias occidentales.

Al no haber en los países creoles mitos fundadores (de los que deriva la historia) sino préstamos, la identidad debe fundarse en la relación y en la memoria oral colectiva: «contre l'Histoire, la rencontre enfin des histoires des peuples» (Glissant, 1996: 79). La Historia como totalidad excluye las historias no concomitantes respecto a la de Occidente. En *La panse du chacal*, el maestro blanco europeo Théophile había intentado inútilmente obtener información histórica sobre los habitantes de la isla que había elegido como destino: «[...] on n'y lisait que la geste des gouverneurs, des lieutenants généraux et des Grands Blancs. Les premiers habitants, les Caraïbes, et les Noirs, importés comme esclaves d'Afrique, n'y étaient évoqués qu'en quelques lignes (pc: 283)».

Contrariamente a la marcha —convergente— hacia la Historia, Glissant (1997a: 243) apunta: «Les histoires des peuples dans leurs révolutions ont bouleversé ce processus. L'Histoire a *divergé* en histoires».

Como respuesta alternativa a la ausencia de mitos, Glissant (1990: 17) propone las realidades del buque negrero y de la plantación: «La Traite passe par la porte étroite du bateau négrier [...]. Dans l'espace du bateau, le cri des déportés est étouffé, comme il le sera dans l'Univers des Plantations. Cet affrontement retentit jusqu'à nous».

32 Del inglés *coolie*, derivado del término *koli*, pueblo de la India. El término designa a los trabajadores o cargadores chinos o indios (traducción mía de la definición del Petit Robert, 1991).

Es lo que le sucede a Rosette quien, en *L'espérance-macadam* de Gisèle Pineau, debe recuperar la memoria de su pueblo encarnada en el tiempo y la imagen del barco negrero, para poder pretender soñar con un futuro más justo:

Il n'y aurait plus de coupures d'eau et d'électricité, plus de guerres, plus d'enfants affamés marchant dans le dalot... «No woman no cry»... Elle basculait dans un autre temps. Autour d'elle, surgissaient des Nègres d'Afrique morts dans les cales des bateaux d'esclavage, sous le fouet, déchirés par les chiens, vomis par les soi-disant seigneurs du monde (EM: 166).

Marie-Sophie Laborieux, protagonista de *Texaco*, es consciente de que la memoria colectiva se compone de las memorias individuales, cuando transcribe la historia trágica — a su vez transmitida por su padre — de su abuelo esclavo muerto después de haber sido torturado y abandonado en un calabozo: «Je ne vais pas te refaire l'Histoire, mais le vieux nègre de la Doum révèle, dessous l'Histoire, des histoires dont aucun livre ne parle, et qui pour nous comprendre sont les plus essentielles (TX: 45)».

La plantación, en *La panse du chacal*, se convierte, asimismo, en el destino invariable del culí una vez que desembarcó en Martinica y comprobó que el supuesto contrato por cinco años, seguido de la repatriación, era puro engaño: «Le Couli était rivé à sa plantation comme le clou à sa planche. S'aventurer au-dehors revenait le plus souvent à s'exposer aux quolibets des Créoles et au chômage définitif (PC: 326)».

La violencia inaugural de la Trata está presente de forma más marcada aún en *L'espérance-macadam*, violencia cuyo carácter matricial se concentra en los fenómenos naturales devastadores habituales en la región, como el ciclón, y en los personajes femeninos, marcados por la desgracia permanente. Violadas por sus padres o por el compañero de sus madres, preñadas y abandonadas, golpeadas, explotadas por sus compañeros y patronos, las mujeres de Pineau continuaban viviendo (y perpetuando) el sistema antiguo y universal de opresión, pese a su esperanza de cambiar de vida, esperanza pisoteada que, como anuncia el título, es la de la gente abandonada en el borde de la ruta:

Toutes les paroles qu'elles déversaient, se frappant la poitrine, charriaient une amertume douloureuse, des évocations effroyables, des avertissements à donner la tremblade. Comme quoi les hommes étaient des animaux et qu'il fallait veiller leurs gestes pour pas qu'ils engrossent leurs propres filles. Comme quoi le Bon Dieu avait mis la femme sur terre juste pour que les hommes trouvent quelqu'un à battre quand y avait pas moyen de tuer son voisin. Comme quoi, nous les femmes, on portait une malédiction que rien n'effacerait jamais (EM: 164).

En *Le discours antillais*, Glissant se detiene largamente a analizar las consecuencias que los aspectos socioeconómicos del sistema de la plantación-esclavitud produjeron en la construcción de la nación. La región pasó del ingenio a la economía de sobrevivencia, trueque e intercambio vigente hasta hoy. Glissant atribuye a esa sustitución de sistemas económicos, que solo benefician a una elite «bajo tutela», la ausencia de consolidación de un sistema productivo autónomo y, por lo tanto, la imposibilidad de conformación de la nación.

La estrategia colonialista y sus prolongaciones han impedido, además, que la inexistente nación martiniqueña fuera el lugar de resolución de los conflictos entre las clases sociales porque no ha habido real oposición entre ellas, no se ha dado una relación dialéctica autónoma entre los *békés*³³ y los obreros rurales, desde el momento en que la propia elite no tiene ninguna relación ni poder de decisión sobre el modo de producción. Por el contrario, esta mira hacia Francia y las ventajas de la fórmula asimilacionista, como en *Texaco* «sieur Alcibiade», uno de los patrones para quienes trabajó Marie-Sophie, alto funcionario negro, quien dicta una conferencia oponiendo autonomía y asimilación: «Du fait de l'assimilation, s'extasiait-il, toutes les lois de la Métropole, toutes les avancées de la civilisation et de l'esprit seront applicables en colonie [...]. La Mère et ses enfants marcheront désormais d'un même pas, en pleine égalité (TX: 273)».

Pero el fenómeno servilista puede darse incluso en el caso de los negros de las plantaciones, de quienes Confiant brinda una imagen sin idealizaciones en *La panse du chacal*, como por ejemplo cuando estalla la Primera Guerra europea:

Les Nègres par dizaines s'enrôlaient pour aller défendre ce qu'ils appelaient la mère patrie, désertant ainsi les plantations au grand dam des planteurs békés. Ils disaient vouloir verser l'impôt du sang, impôt qui sanctifierait à jamais leur appartenance à la nation française. A l'inverse, nous autres, Indiens, étions tenus à l'écart de cette agitation patriotique (PC: 213).

En esta obra es cuestionado implícitamente el constructo raza, especialmente en lo relacionado con los negros, no solo porque, como observa el protagonista indio Vinesh en su primer contacto, su propia piel es a veces más oscura que la de los «negros», sino porque la presencia de los inmigrantes indios en posición aún más inferior va desplazando a los negros en la jerarquía y «occidentalizándolos», convirtiéndolos en instrumentos de la segunda evangelización dirigida a los tamiles. Ello no los exime de la discriminación por parte de los blancos, de la que siguen siendo objeto junto a los mulatos, mediante su exclusión de la alfabetización, por ejemplo: «[...] ces gens-là parasitent suffisamment les ressources du pays pour que les Nègres viennent encore grossir leurs rangs (PC: 304)».

Para Glissant (1997a: 202) los fenómenos que acompañan esa ausencia de relación dialéctica son la «sectorisation économique, irresponsabilité technique, impossibilité de la nation, a-dialectique du rapport nature-culture», que obstruyen, por consiguiente, el nacimiento de la conciencia histórica (ob. cit.: 225): «[...] à la connaissance de son pays le peuple antillais n'a pas lié une datation mythifiée de ce pays, et [...] ainsi nature et culture n'ont pas formé pour lui ce tout dialectique d'où un peuple tire l'argument de sa conscience».

Semejante desposesión, deliberadamente impuesta para lograr la asimilación económica, ha contribuido a desarrollar en la región una hiperbolización de las superestructuras del aparato ideológico dominante en beneficio del sector terciario, impidiendo a sus habitantes intervenir colectivamente en la orientación de su vida socio-económica

33 Creoles descendientes de blancos.

y política. Ello desemboca en la alienación y la pasividad neurótica del martiniqueño frente a la agresión asimilacionista,³⁴ que impiden la concreción de un proyecto colectivo (ob. cit.: 286):

On comprend que dans ces conditions la recherche d'identité du peuple martiniquais non seulement passe par l'incertain et le dilatoire [...]. C'est qu'il n'y a aucune organisation de production, aucune structure de travail autonome, aliéné ou non, à partir de quoi manifester cette recherche.

La propia Marie-Sophie manifiesta en un lenguaje lleno de clichés esa enajenación como salida posible, asumiendo el «nosotros» de una comunidad aparentemente empujada hacia la asimilación consciente:

La guerre avait surgi sans raison, en dehors de nous et de nos élans pour pénétrer l'En-ville. Nous ne sûmes qu'une chose: la douce France, berceau de notre liberté, l'universelle si généreuse, était en grand danger. Il fallait tout lui rendre. Comme la campagne nous affamait et que l'En-ville nous refusait, nous trouvâmes dans l'armée une perspective offerte de devenir français, d'échapper aux békés (TX: 210).

Otra vía que garantiza la «transformación» en franceses es la educación, sobre todo si se la recibe en lengua francesa, como sucede con varios personajes del corpus; por ejemplo, Éliette en *L'espérance-macadam*: «En semaine, elle se louait chez Mademoiselle Mérédith, une vieille institutrice brevetée, Nègresse solitaire tannée [...] elle instruisit Éliette du bon usage de la langue française et des manières d'un savoir-vivre certifié universel et éternel (EM: 143)».

La alternativa podría venir, según Glissant (1997a: 294), por el camino socialista, pero el hecho de que Martinica se haya convertido en una tierra de consumo sin producción, por lo tanto sin densidad económica, torna más difíciles la organización de la resistencia y la eventualidad de un cambio de estatuto político:

Bouleverser le système de production, c'est à dire exaspérer les contradictions dans le processus de production et les porter à un point de conflit tel que la révolution socialiste en surgisse nécessairement. Mais comment exaspérer les contradictions d'un système qui ne repose plus et n'entend pas reposer sur un secteur agricole ou industriel ni d'ailleurs sur quelque forme de production que ce soit [...] mais sur un relais, un change d'argent public en argent privé [...] dans le champ aliéné d'une consommation?

En las ficciones que analizo, son los personajes de ideología progresista los que inician y apuntalan la lucha de los grupos sociales más bajos o excluidos así como la concientización histórica y cultural. Es el caso del sindicalista socialista Anthénor, en *La panse du chacal*:

Anthénor avait enseigné l'Internationale aux coupeurs de canne et aux muletiers de l'Habitation Courbaril, [...] Anthénor martelait à ses camarades: «Cette terre n'appartient pas aux Békés, ils l'ont volée aux Caraïbes! Ensuite, ce sont nos ancêtres nègres qui l'ont travaillée depuis des siècles et aujourd'hui, sans les Indiens, elle serait restée en friche. Nous devons nous unir, lutter pour nos droits et exiger de l'État qu'il la nationalise» (PC: 333).

34 «Il est par exemple courant qu'un membre de l'élite condamne toute référence à son histoire comme la marque d'un complexe ou d'un sectarisme (il prétendra qu'il est à la fois indien, européen et africain, que tout cela est caduc). L'exploitation capitaliste forge l'idéologie de l'assimilé. Abandonné, incertain des valeurs qu'il élabore, le peuple peu à peu et en profondeur se francise» (Glissant, 1997a: 693).

El análisis que hace el protagonista sobre la sociedad de la plantación revela hasta qué punto el régimen colonial traslada y adapta sus estructuras, prolongando o acentuando la miseria y la explotación en el caso de los migrantes (en este caso provenientes de la India), aun cuando cambien de colonizador: «Au fond, le monde créole était pareil au nôtre avec ses castes et ses interdits, c'est-à-dire tout en haut les Békés-brahmanes, au milieu les mulâtres-vaishya, en bas les Nègres-shudra et encore plus bas, nous autres, les Indiens-parias (pc: 197)».

Aunque con un tratamiento más liviano y breve debido al propio carácter de la obra, también en *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau circula un personaje activista exponiendo su posición:

Sosthène Versailles, crié Ti-Cal, fit d'abord une déclaration solennelle: il était militant anticolonialiste du Parti progressiste martiniquais, sa garde à vue n'était qu'une mascarade en vue de saboter la prochaine campagne des élections municipales, à cette heure il devait être en réunion avec les camarades du balisier pour discuter de la distinction fondamentale qu'établissait Césaire entre une in-dépendance et une a-dépendance (sm: 177).

Pero es sobre todo en *Texaco* que la intervención solidaria comunista resulta determinante para la comprensión del fenómeno de lucha de clases que, a través del enfrentamiento entre el barrio Texaco y la ciudad misma (l'En-ville), reproduce el conflicto «case/Grande case»; es decir, esclavos-amos, más allá de la lucha racial, aun cuando este aspecto sea difícil de comprender para quienes están inmersos en un mundo de violencia epidérmica también:

[...] l'ordre des blancs, que les communistes appelaient patronat, exploiters, colonialistes et autres, mots insensés pour nous, c'étaient des blancs-france ou des blancs-békés, ce n'était pas notre chère France bien-aimée, c'étaient des blancs, foutre!... (tx: 345).

La racialización de las relaciones encubre las relaciones de poder socioeconómico, ya que en los barrios periféricos de la ciudad enclavados en los morros se han ido instalando, en forma simbólicamente ascendente, grupos raciales-sociales diversos. Se trata de todos aquellos que no son «blancs-france» o «blancs-békés»: *vieux-blancs*, *négresses à békés*, *nègres marrons*, *mulâtres*, *nègres affranchis*. La militancia logra socavar pacientemente algunas estructuras, con el apoyo del alcalde Césaire:

Les communistes avec Césaire en tête avaient parlé haut, menacé, dénoncé, fait un cirque terrible. Ils avaient transformé les gens des vieux-quartiers en armée populaire [...]. Un prolétariat sans usines, sans ateliers, et sans travail, et sans patrons, éperdu dans les djobs, noyé dans la survie (tx: 344-345).

En ese contexto de monocolonialismo³⁵ y de alienación global mantenidos por la paradoja histórica y sociológica de la pertenencia a la categoría de «Departamentos de Ultramar», el proceso de construcción de la identidad queda desligado, entonces, de la necesidad de legitimación en un territorio y en un espacio mítico o sagrado. Partiendo de la geografía multirracial de las Antillas, la Antillanidad se propone como espacio de construcción de una comunidad cultural caracterizada por la relación y la diversidad y como sinécdoque de todo el espacio americano.

35 «Mono: par réduction d'un peuple à la semblance caricaturale d'un autre, par réduction d'un système de production au néant monolithique d'une aire de consommation» (Glissant, 1997a: 305).

«La Créolité nous libère du monde ancien»

La visión de Glissant, con su profundo análisis de los mecanismos de la enajenación asimilacionista, creó un marco de pensamiento poscolonial dentro del nuevo paradigma iniciado, según Mojica (1998), por los movimientos de liberación en las Pequeñas Antillas durante la década del setenta. En él vino a inscribirse la Creolidad en la década del ochenta, movimiento literario que no significó una ruptura con la Antillanidad sino una profundización de las mismas preocupaciones. Al igual que aquella, rechaza los conceptos de lo universal, la pureza y la unicidad: la Creolidad es el producto de la sedimentación de todas las culturas que formaron el Caribe. Su conceptualización aparece en *Éloge de la créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant (2002: 13):

Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles [...]. La Créolité est l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol [...]. Notre Histoire est une tresse d'histoires.

Este manifiesto resalta el deseo de homenajear a aquellos a quienes estos autores reconocen como sus tres antecesores —Césaire, Glissant y Frankétienne— al tiempo que postula un distanciamiento de esos maestros (ob. cit.: 26): «L'Antillanité ne nous est pas accessible sans vision intérieure. Et la vision intérieure n'est rien sans la totale acceptation de notre créolité».

Si bien consideran al *Cahier d'un retour au pays natal* como un referente en el proyecto literario de restauración de la identidad antillana, señalan también la ruptura que la elección de la lengua hegemónica por parte de Césaire marca con respecto a la reivindicación del *créole* y de la tradición oral, sin los cuales no podría concebirse una literatura en la región. Igualmente relacionados con la escritura, los reparos a la obra de Glissant y Frankétienne apuntan al carácter poco accesible de los discursos de ambos autores.

Por otro lado, la Creolidad retoma los elementos clave del pensamiento de Glissant, extendiéndolos más allá de las fronteras de la antillanidad para abarcar las áreas que vivieron procesos similares. Esa revisión se plasma en la resemantización del término «créole». Este proviene del portugués *crioulo* y pasó al español como *criollo*, al francés como *criolle* y *créole*. Con respecto al área de colonización francesa, durante varios siglos designó solo a la población blanca instalada en las Antillas, Guayana e isla de la Reunión (en el océano Índico); luego su referente se extendió a la lengua y a la cultura de los individuos nacidos en esas regiones, tal como sucede actualmente (Sabbah, 1997: 58).³⁶

36 En cuanto al término español «criollo», es una adaptación del portugués *crioulo*, «el esclavo que nace en casa de su señor», «el negro nacido en las colonias, a distinción del procedente de la trata», «blanco nacido en las colonias, derivado de *criar*; el sufijo ofrece dificultades, pero es verosímil que se trate de un mero diminutivo portugués de *cria*, “esclavo criado en casa del señor”» (Corominas J. & Pascual J.A. 1984). En el Diccionario de la Real Academia Española designa en su primera entrada al «hijo y, en general, descendiente de padres europeos nacido en los antiguos territorios españoles de América y en algunas colonias europeas de dicho continente». En las siguientes entradas circunscribe su uso al área hispanoamericana para referirse a las personas. Solo amplía el espectro a «ciertos territorios

Cabe aquí abrir un pequeño paréntesis para especificar las diferencias de aplicación del término en la América de habla hispánica y de habla anglosajona por un lado, y en la de habla francesa por otro. Para ello recurro a Mignolo (2003: 68-69):

A pesar de que las referencias eran cruzadas, había esto en común entre Jefferson y Bolívar: la idea del hemisferio occidental estaba ligada a la del surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica. La emergencia de la conciencia criolla negra en Haití era diferente. Era una cuestión limitada al colonialismo francés y a la herencia africana, y el colonialismo francés, como el inglés, en el Caribe, no tuvo la fuerza de la inmigración inglesa que estuvo en la base de la formación de los Estados Unidos, o de los legados del fuerte colonialismo hispánico. La conciencia criolla negra, contraria a la conciencia criolla blanca (sajona o ibérica), no era la conciencia heredera de los colonizadores y emigrados, sino heredera de la esclavitud. [...] Desde la perspectiva de la conciencia criolla negra, tal como la describe Du Bois, podemos decir que la conciencia criolla blanca es una doble conciencia que no se reconoció como tal [...], se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana.

Hacia 1974 el escritor jamaicano Edward Kamau Brathwaite (1976: 20) hacía un análisis del uso del término «criollo» (tal como aparece en la traducción al español de su artículo), centrando su estudio en las antiguas colonias caribeñas inglesas y en los aspectos socioeconómicos:

[...] supone una situación en la cual la sociedad en cuestión está atrapada en «cierto tipo de orden colonial» con un poder metropolitano por un lado y con un sistema de plantación (tropical) por el otro, y en que a pesar de ser multirracial está organizada en beneficio de una minoría de origen europeo.

Así entendida, la *creolization* (traducida al español como criollización) se distingue de la americanidad en la medida en que esta describe la adaptación de poblaciones del mundo occidental a las realidades del mundo que bautizaron como nuevo, pero sin interacción profunda con otras culturas. En la caracterización de Brathwaite, puede apreciarse la voluntad de expresar mediante los términos «criollo» y «criollización» algo más que los matices de color o de origen geográfico que diferenciaban a las personas.

A su vez Bernabé, Chamoiseau y Confiant (2002: 29) se oponen a toda terminología de origen racial y reivindican el uso de la denominación «créole» para referirse a las poblaciones comúnmente llamadas «mestizas»:

Dans des sociétés multiraciales telles que les nôtres, il apparaît urgent que l'on sorte des habituelles distinctions raciologiques et que l'on reprenne l'habitude de désigner l'homme de nos pays sous le seul vocable qui lui convienne, quelle que soit sa complexion: *Créole*.

originariamente coloniales» cuando refiere al área lingüística (Diccionario de la RAE, Espasa Calpe, vigésima primera edición, 1992).

A su vez, reproduzco los datos recogidos por Hildo Honório do Couto con respecto al recorrido etimológico del término dentro del portugués: «Antenor Nascentes informa, em seu *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, p. 233, 1932) que 'Cornu. *Port. Spr.*, § 275, dá a seguinte gradação: *criadoiro* > **criaairo* > **crioairo* > **criollo* > **crioulo*» (Couto, H. 1996: 33). Según este autor, «a primeira referência não-nominal ao crioulo português do Noroeste africano é de 1594, feita por Andrés Álvares de Almada. A primeira menção nominal a ele deve-se a Francisco de Lemos Coelho e data de 1684. Trata-se da primeira vez que a palavra «crioulo» foi usada para designar uma língua» (ob. cit.: 120).

Contrariamente a la Negritud y siguiendo la visión de la Antillanidad, la Creolidad no busca, entonces, el enraizamiento ni tampoco inclina la balanza hacia otra alienación o fundamentalismo. En este sentido, rescata *lo diverso* en un movimiento más amplio de recuperación múltiple, que trasciende la literatura y envuelve a la historia, a la sociedad, al lenguaje y a la conciencia caribeños: la recuperación primaria pasa por la reivindicación del derecho a la creolidad —en tanto derecho a una cultura propia— de la que se habían apropiado los blancos en Guadalupe y Martinica en particular (Delas 1996). En segundo término, se trata de la «reconquista» de la cultura dominada y ocultada por el pasado colonial esclavista derivado del sistema de plantación. Finalmente, el proceso de recuperación desemboca en la etapa actual de resistencia de esa misma cultura, amenazada por los embates de la modernidad.

Esta lucha de orden político y estético tiene como fin esencial la defensa de la «diversalidad», mediante el reencuentro con la verdadera historia caribeña («Ce que nous croyons être l'histoire antillaise n'est que l'Histoire de la colonisation des Antilles»³⁷), el reconocimiento de la raigambre oral de la cultura tradicional y la aceptación del bilingüismo³⁸ así como del estatuto del créole como lengua. Ello configura un proceso de creolización que no es exclusivo del continente americano (a diferencia de la Antillanidad) y que deja de ser un concepto geográfico para adquirir valor antropológico, pues refiere (Bernabé & alii, 2002: 30-31) a:

[...] la mise en contact brutale, sur des territoires soit insulaires, soit enclavés —fussent-ils immenses comme la Guyane et le Brésil— de populations culturellement différentes: aux Petites Antilles, Européens et Africains; aux Mascareignes, Européens, Africains et Indiens; dans certaines régions des Philippines ou à Hawaï, Européens et Asiatiques; à Zanzibar, Arabes et Nègro-Africains, etc. Réunis en général au sein d'une économie plantationnaire, ces populations sont sommées d'inventer de nouveaux schèmes culturels permettant d'établir une relative cohabitation entre elles.

Olvidó Bernabé los componentes sirio-libanés, chino e indio en el caso de las Antillas, pero Confiant publicó *La pansé du chacal* cuando se recordaban los ciento cincuenta años de la introducción de la esclavitud india en la región. La obra termina con la unión entre la madre india del protagonista (Vinesh) y un negro, de quien queda embarazada como símbolo de la inclusión de un nuevo matiz dentro del mosaico caribeño de cruzamientos: «[...] cet enfant que portait Devi serait un Caraïbe, une nouvelle espèce de Caraïbe, un être né de l'humus même des îles et qui ne devrait plus rien aux anciens mondes d'où venaient ses progéniteurs (pc: 328)».

Desde ese punto de vista, estos autores se sienten más próximos de los pueblos africanos, asiáticos o polinesios que del portorriqueño o del cubano, por ejemplo, aunque de todos modos la Creolidad pasa por una unión solidaria con los vecinos hispanófonos y anglófonos. La Creolidad no se reduce, entonces, a la(s) cultura(s) créole(s) sino que es «un *état* d'humanité intermédiaire» (Bernabé & alii, 2002: 62). Así, en el final de *La*

37 Bernabé, ob. cit.: 37.

38 «Notre richesse bilingue refusée se maintint en douleur diglossique» (ob. cit.: 25).

panse du chacal, el proceso de re-culturación de Vinesh casi ha culminado, al punto de bailar mejor una danza negra, el *damier*, que el *nadron* de su pueblo:

Car le damier est ce qui baille au Nègre sa force! C'est grâce à lui qu'il a pu survivre à trois siècles d'esclavage [...]. Je dansais le damier et non pas ces pas subtils qui ravissaient tant notre déesse Shakti! [...]. Sous mon beau déguisement indien, une énergie créole s'exprimait, s'exaltait même, qui me stupéfiait (pc: 363).

Ese rescate no necesariamente pasa por la adopción de una ideología en particular. En *Éloge de la créolité* (Bernabé & alii, 2002: 64) queda bien claro que sus autores no adhieren a ningún militantismo anticolonialista como tampoco al marxismo o a alguna forma de nacionalismo, en el entendido de que la literatura no pasa por las consignas y que no tiene como vocación transformar el mundo:

L'écrivain, dans l'acte d'écrire, n'est et ne peut être un militant, un syndicaliste ou un révolutionnaire [...]. Aussi croyons-nous que la meilleure façon de participer au combat multi-séculaire que mènent nos peuples pour se libérer des entraves coloniales ou impé-riales, est de consolider à travers nos écrits cette culture créole que nos oppresseurs se sont toujours employés à minorer.

La creolización: interpenetrabilidad cultural y lingüística

En el artículo ya citado, Brathwaite (1976: 20) adopta el término *creolización* que, en *Le discours antillais*, Édouard Glissant había trasladado desde la lingüística a las interacciones culturales:

El término criollización, pues, es una versión especializada de dos términos ampliamente aceptados, *aculturación* e *interculturación*, refiriéndose el primero al proceso de absorción de una cultura por otra y el último a una actividad más recíproca, a un proceso de intermezcla y enriquecimiento de una con otra.

Glissant (1997b: 194) profundiza el concepto y será el primero en teorizarlo, superando el marco de la relación centro-periferia en el que se desarrolla la propuesta de la Creolidad. La Creolización designa no el producto sino el proceso: «J'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre».

No supone una jerarquización sino, por el contrario, una intervalorización de sus componentes. Sería un mestizaje consciente de sí mismo y sin límites. En realidad, aun usando este término, Glissant (1996: 126) se aparta de la noción de mestizaje como categoría en la medida en que este forma parte de una retórica colonialista que implica modelos y purezas preexistentes y por lo tanto jerarquizantes. También difiere de la transculturación en la medida en que esta es previsible; el término creolización, en cambio, recubre tanto la noción de transcultura como la de mestizaje racial: «Je distingue la créolisation dans deux domaines: d'une part, la transculture proprement dite, d'autre part, le métissage dans le domaine physiologique ou racial».

El acento estaría puesto en la idea de proceso realizado en lo que Glissant denomina la «totalidad-mundo». Podría decirse que esta se expresa desde el entrelugar o tercer espacio de enunciación de Bhabha (2003: 20), espacio intersticial donde se articulan las diferencias culturales:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses «entrelugares» fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação —singular ou coletiva— que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação no ato de definir a própria idéia de sociedade.

En esos intersticios se desarrollan las estrategias de resistencia que cuestionan el sistema estable de la autoridad y de la identificación cultural, oponiéndose a la soberanía de la «cultura nacional» concebida por la «comunidad imaginada» con raíces en un tiempo vacío homogéneo de modernidad y progreso. En la novela del corpus *La pansée du chacal*, Vinesh comparte los valores de ambas culturas, aunque de día se siente más créole y de noche recupera el sosiego de la meditación tamul inculcada por sus padres:

Bien qu'aucun d'entre nous n'en parlât, j'avais la certitude que tous les Indiens, même ceux qui avaient fini par s'habituer à l'Habitation Courbaril [...], éprouvaient le même transport que moi. Je le devinais au petit sourire qui décorait le visage de ma mère lorsqu'elle allait faire ses ablutions nocturnes derrière notre case. [...] Au silence qui enveloppait notre quartier malgré les cris de joie ou les jurons des Nègres qui frappaient leurs dominos sur les tables crasseuses de la case-à-rhum. [...] L'Inde pénétrait insensiblement, inexorablement, l'Habitation Courbaril et cela ni les Blancs ni les Nègres n'eurent jamais la moindre idée. Ils s'esbaudissaient, ces Créoles frénétiques, dans une autre dimension, sur une autre échelle de temps (PC: 223-224).

Las estrategias de resistencia también pueden provenir de otras culturas caribeñas hermanadas por distintas colonizaciones, como le ocurre a Rosette, en *L'espérance-macadam*, quien encuentra en el encantamiento proporcionado por la propuesta rastafari y el *reggae* la fuerza que le permite resistir, olvidando la realidad y la miseria: «Elle courait, levant haut les genoux, parce que la vie était Reggae, longue marche pressée, calvaire à gravir (EM: 179)».

El *reggae*, según expresiones de Pineau, es la música de la marcha, la de los que caminan en los bordes de la ruta (sobre el *macadam*) y que, aun teniendo razones para abandonarse allí, prosiguen el camino. Así, el famoso estribillo *No woman no cry* de Bob Marley (a quien el personaje considera «le pape Marley») queda indisolublemente ligado a los momentos más dolorosos de la vida de Rosette..., aunque no sepa el idioma: «Sans comprendre la moindre parole, Rosette chantait l'anglais» (EM: 165).

Esta irrupción performativa de un tercer espacio y sus consecuencias para la narrativa de la nación reflejan una ruptura con la exigencia culturalista tradicional de un modelo, comunidad o sistema estable de referencia. Uniendo los pensamientos de Bhabha y de Glissant, podría decirse que las culturas «compósitas» son aquellas que se encuentran en pleno proceso de creolización, es decir, de intervención del tercer espacio de enunciación, mientras que las culturas atávicas proceden o no de antiguas

creolizaciones y algunas de ellas han sido o son depositarias del mito del origen histórico de pureza racial y prioridad cultural producido por el discurso colonial.

Quedarían configurados entonces dos conceptos de identidad: la de raíz única y la de rizoma. Desplazando la noción de raíz única —heredera en el caso de la cultura francesa, según Glissant, del pensamiento nacionalista de Renan, Gourmont y Barrès y directamente ligada a las de Historia, legitimidad y exclusión—, Glissant (1990: 46) introduce la figura del rizoma, tomada de los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari, como raíz múltiple, no totalitaria, que desafía con sus ramificaciones el orden implantado y que, por su nomadismo, distiende las fronteras: «[...] non seulement une rencontre, un choc au sens ségalénien, un métissage, mais comme une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert».

La visión de lo identitario como proceso rizomático y confluencia de lo múltiple resulta más apta que la visión de la Creolidad para superar la relación mimética centro-periferia y favorecer una poética de descentramiento y trasgresión. La identidad deviene capacidad de variación y mutación (ob. cit.: 132):

[...] les identités à racine unique font peu à peu place aux identités-relations, c'est-à-dire aux identités-rhizomes. Il ne s'agit pas de déraciner, il s'agit de concevoir la racine moins intolérante, moins sectaire: une identité-racine qui ne tue pas autour d'elle mais qui au contraire étend ses branches vers les autres [...]. Dans ce contexte, il est sûr que la notion de nation prend un contenu beaucoup plus culturel qu'étatique, militaire, économique ou politique, beaucoup moins patriotique au sens traditionnel du terme.

Esa nueva comunidad queda plasmada en la expresión *noutéka*³⁹ con que los habitantes de Texaco refieren a su búsqueda colectiva de un lugar social y geográfico propio, según relata Marie-Sophie:

Si bien que pour me divulguer cette odyssee voilée, mon Esternome utilise souvent le terme de noutéka, noutéka, noutéka. C'était une sorte de nous magique. À son sens, il chargeait un destin d'à-plusieurs dessinant ce nous-mêmes qui le bourrelait sur ses années dernières (TX: 139).

De igual modo, la visión de la historia deja de ser unívoca, para dar lugar a la recuperación de las historias acalladas (Glissant, 1997a: 276): «se battre contre l'un de l'Histoire, pour la Relation des histoires, c'est peut-être à la fois retrouver son temps vrai et son identité».

39 Agradezco a Maximilien Laroche la explicación siguiente sobre el significado de la expresión *noutéka*: *Nou* es el pronombre personal correspondiente a «nosotros»; *te* es el auxiliar verbal para marcar el pasado y *ka* es la abreviatura de «capaz» que oficia como verbo y significa «poder». En créole martiniqués *ka* puede ser también un auxiliar verbal seguido de un verbo e indica presente. Pero en el caso que nos ocupa, *ka* empleado solo es un verbo modificado por *te* y refiere al pasado. Por lo tanto equivaldría a «nosotros podíamos». Cabe destacar las modalidades estilísticas del empleo de *Noutéka*, repetido como leitmotiv en un texto que se presenta como reproducción de un diario íntimo que remite a un pasado. Ese imperfecto es un tiempo pasado permanente que indica que ese «nosotros podíamos» tenía cierta duración. Si «nosotros podíamos» durante un tiempo largo, quizá «podemos todavía»: no podemos haber sido capaces tanto tiempo —matiz dado por la repetición— y ya no poder ahora, pues seguimos siendo los mismos, no hemos cambiado fundamentalmente, nuestra identidad no ha cambiado.

La emergencia de esas historias se da performativamente, como señala Bhabha (2003: 209-210), pues queda interrumpida la temporalidad continuista, autogeneradora y homogeneizadora de la nación, dando paso a la *disemi-nación* (o escritura doble) y a la interacción con nuevas estrategias de representación:

No lugar da polaridade de uma nação prefigurativa, autogeradora «em si mesma» e de outras nações extrínsecas, o performativo introduz a temporalidade do entre-lugar. A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. O problema não é simplesmente a «individualidade» da nação em oposição à alteridade de outras nações. Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação [...] torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural.

En síntesis, ¿cuáles son las características de una situación de creolización? Según Glissant, en ella coexisten la velocidad de las interacciones en juego; la conciencia que se tiene del proceso; la intervalorización resultante, opuesta a toda jerarquización valorativa; la imprevisibilidad. Este tipo de proceso se ha generalizado de tal modo que, dondequiera que existan comunidades minoritarias luchando por afirmarse contra una cultura y una lengua hegemónicas, se puede hablar de situaciones de creolización.

Brasil

Indios no eran los de antes

Al comienzo de este capítulo, señalaba el papel discursivo del primitivismo en la elaboración de las dos concepciones que nos ocupan. Si partimos de la célebre frase del *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, «Tupi or no tupi, that is the question», podemos considerar que el movimiento antropófago es una forma de indigenismo. En Brasil, el indigenismo había surgido en el siglo XIX en pleno romanticismo y reaparece con fuerza en las vanguardias. La valorización del indígena iniciada por autores como Gonçalves Dias y Gonçalves de Magalhães obedecía a la necesidad de creación de una mitología nacionalista que apelara a una raza originaria, preocupación común a todos los pueblos que sufrieron distintos procesos de ocultamiento de su pasado pre-colonial. En la línea trazada por el romanticismo y la visión ufanista que caracterizó al denominado período del empeño en la historia literaria brasileña, las narrativas indigenistas propugnaban una unidad simbólica mediante la armonización de los discursos de los grupos culturales y étnicos, a través de idealizaciones y constructos moldeados en los paradigmas hegemónicos y sustitutivos de la historia negada. El indígena es así inventado por los escritores románticos para inaugurar el horizonte histórico y proveer a la nación de un mito legitimante.

A su vez, las vanguardias brasileñas que nuclean a escritores y artistas como Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Tarsila do Amaral, Monteiro Lobato, Lasar Segall, Anita Malfatti, en la primera fase del movimiento modernista y la *Semana de Arte*

Moderna o *Semana del 22*, plantean el problema del posicionamiento de Brasil frente a Europa y a la modernidad. Más concretamente, en aquel contexto, los artistas e intelectuales brasileños no solo no podían permanecer indiferentes sino que se sentían atraídos por las vanguardias europeas que, entre otras búsquedas, proponían un primitivismo orientado hacia África y la Polinesia. El Modernismo brasileño va a buscar el sustrato primitivo en sus propias tradiciones eligiendo como símbolo a sus primeros habitantes.⁴⁰

Sin embargo, el indígena recuperado por Oswald de Andrade no es el del contrato social de Rousseau ni el de los románticos, sino la figura del caníbal, como alegoría de la resistencia a las hegemonías políticas y culturales. En la tradición de los escritos etnográficos, como los de Thévet, Léry y Staden, aparecen prototipos del salvaje antropófago que Oswald finge tomar al pie de la letra, reelaborando la idea de la antropofagia como una vía para resolver la tensión generada por la asimilación y la dependencia culturales.

Es importante recorrer el camino que este autor hace desde su primer manifiesto (*Manifiesto da Poesia Pau-Brasil* de 1924, pasando por la antología *Pau Brasil* del año siguiente hasta llegar al *Manifiesto Antropófago* de 1928) para ver cómo evolucionaron este y otros aspectos de la corriente conceptual que elaboró. Paralelamente, iré presentando ejemplos de las obras elegidas para su análisis, que me parece que incorporan e ilustran aspectos de la propuesta de Oswald. Tanto João Ubaldo Ribeiro como Darcy Ribeiro, en los años ochenta y noventa respectivamente, reactualizan la experiencia modernista de revisión de la formación histórica y cultural de Brasil.

El *Manifiesto da Poesia Pau-Brasil* inicia la búsqueda de definición de lo nacional rescatando lo primitivo por oposición a lo culto, pues procura definir lo brasileño a través de las manifestaciones populares primitivas (Andrade, O., 1990a: 41): «O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança».

Mediante el proceso de subversión de valores, el árbol «pau brasil» —primera riqueza explotada y «exportada», que terminó designando al país— pasa a dar nombre a la poesía de raíces autóctonas que Oswald quiere convertir también irónicamente en producto de exportación, dando vuelta el tradicional esquema importación-exportación y transformando a la literatura y al arte en territorio de intercambios. El nuevo producto brasileño de exportación consiste en un programa poético de contenido ideológico y la operación comercial en la que entra le asegura a Brasil un lugar en la sociedad mundial actual.

En ese mismo desmantelamiento, Oswald redime el concepto de «bárbaro», despojándolo de su carácter despectivo, como ya hiciera Montaigne cuando invirtió las categorías del caníbal y del civilizado (Andrade, O., 1990a: 45): «Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos».

⁴⁰ En lo que respecta a la cuestión racial y a las diversas corrientes —a veces opuestas— que conformaban el Modernismo, tanto el Antropofagismo como el movimiento Anta ni siquiera se plantearon el tema de la existencia del negro. A su vez, el Verde-Amarelismo reivindicaba el lugar del indígena en la conformación mestiza del brasileño (Damasceno, 2003: 54).

Según Vera Chalmers (2002: 109), en el *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* Oswald expresa la necesidad de definirse respecto al centro cuando, una vez metabolizadas sus lecturas de Nietzsche, procede a una resignificación del término «bárbaro». Lo emplea en un sentido —alejado del tradicional— en que la barbarie encuentra su fundamento en el espíritu dionisiaco y resuelve la tensión dramática de la cultura brasileña mediante la abolición de las diferencias durante la catarsis del carnaval.

Yendo al análisis del corpus, la danza estructura varios pasajes de *Viva o povo brasileiro*, suerte de epopeya invertida en que João Ubaldo Ribeiro recorre 330 años de la historia de Brasil —entre 1647 y 1977— para contarla desde la versión no oficial, es decir, desde las múltiples historias de quienes forman ese «pueblo» y mediante la revalorización de los aportes indígenas y africanos, evitando la folclorización vigente hacia la década del sesenta. Una de las escenas más significativas al respecto es la que sigue a la liberación de varios esclavos por parte de la baronesa Antônia Vitória, en cuya descripción no faltan los elementos populares culinarios regionales, rítmicos y plásticos del programa de Oswald:

Muita gente, contudo, decidiu ficar, entre palanganas de canjica e mungunzá, tabuleiros de lelé, pamonha, acaçá, milho cozido e docinhos de leite e ovos, sequilhos de goma, beijus e mingau de carimã [...], pé-de-moleque, mel de engenho, bolo de fubá, [...] e tantas outras coisas que a baronesa mandava fazer para que o povo comesse no dia de sua festa [...]. Fizeram a roda, abriram a roda, fecharam a roda [...] a roda se transformou numa fila ombro a ombro, lá vinham eles marchando de lado, os troncos oscilando, os pés indo e não indo no repique do tambor maior (VPB: 146).

Utopia Selvagem de Darcy Ribeiro se presenta como una fábula que retoma y desarticula mitos, leyendas y discursos de la occidentalidad a través del periplo delirante de su protagonista, el teniente negro «gaúcho» Carvajal, apodado Pitum por sus captoras, las Amazonas. En la nueva civilización denominada «Utopía Burguesa Multinacional», gobernada por el Emperador Impoluto y Próspero Informático, está oswaldianamente previsto un incremento de la alegría, por lo que figuran, dentro de las «Estructuras del Poder y del Goce», varios Séquitos que funcionan como comisiones asesoras de los Senadores, encargadas de velar por la vigencia de todos los componentes de la cultura popular y también, en menor medida, de la académica (ya democratizada), siendo el correspondiente al carnaval el primero mencionado:

- * O Séquito dos Passistas, que rege as Escolas de Samba do Carnaval em que todo o povo sassarica durante o Mês Orgiástico de seu País.
- * O Séquito das Mães de Santo, consagrado ao Culto a Iemanjá, que garante a tranqüilidade espiritual de cada utopiano, no meio de uma vida azarosa.
- * O Séquito dos Futebolistas, que capitaneia o futebol, esporte nacional jogado ao vivo nos feriados e eletronicamente contra Próspero através do CF⁴¹ individual (US: 158).

41 Esa sigla corresponde a «Canal Fidibeque» —es decir, el término inglés *feedback* ortografiado según su pronunciación en portugués de Brasil— y designa un mecanismo implantado en la muñeca de los utopianos desde la edad de diez años que «possibilita comunicação audiovisual direta com Próspero»,

En el *Manifesto Antropófago*, con un lenguaje más político y en oposición al neo-indigenismo defendido por otras vertientes del modernismo, Oswald deja bien claro su cuestionamiento de la representación idealizada y condescendiente del nativo (Andrade, O., 1990a: 51): «Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz».42

Y, retomando la metáfora del carnaval, ubica irónicamente la figura de un indígena ridículamente travestido —tanto en su aspecto físico como en los valores que transmite— con los modelos culturales hegemónicos (Andrade, O., 1990a: 49): «Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses».

En intertextualidad con esta figura de Oswald, el indígena Balduíno Galo Mau, protagonista de *O feitiço da ilha do Pavão* de João Ubaldo Ribeiro, enfrenta la orden «oficial» que confina a los «salvajes» a la selva, como su denominación lo indica; y protesta ante el único detalle que pudo retener de la defectuosa lectura que de dicha orden recibió por parte de su amigo, Iô Pepeu: «Índio anda nu porque é nocente, desconhece roupa, não sabe mardade, padre cura disse, padre cura não se poquentá com índio nu! Toda gente gosta índio! (FIP: 41)».

Pero sus reivindicaciones parecen revertirse paradójicamente contra él mismo cuando decide cumplir la ley y andar vestido. Habiendo sido detenido junto a Iô Pepeu en las cercanías del insólito quilombo aristocrático de Mani Banto, es interpelado por el guardia mulato, quien:

[...] olhou para Balduíno longamente, como se estivesse vendo alguma coisa muito exótica.

—Tu é índio —disse finalmente e Balduíno assentiu com a cabeça. —E por que tá no mato vestido de roupa de gente? (FIP: 97).

En este relato, que se postula como una contra-historia y gira fundamentalmente en torno a las relaciones de poder, también puede producirse una subversión de las relaciones entre razas, como en el caso de la indígena que sigue circulando desnuda y rechaza al propio Iô Pepeu por ser hombre y encima poseer los defectos físicos del blanco: «[...] a índia Celestina, que anda nua pela casa, mas, quando ele a quis agarrar, deu-lhe um safanão e disse que não gostava de homem, tinha nojo, ainda mais de corpo cabeludo como os brancos (FIP: 33)».

de modo que «milhões de utopianos tenham garantida sua quota de Participação, de Mobilização e de Educação» (us: 152).

42 Alusión a personajes de la novela *O Guarani* (1857) de José de Alencar.

Bárbaros en Pindorama⁴³

En esa línea, el primitivismo antropofágico no tiene peso fundacional, como sucedía en la obra de los románticos Gonçalves Dias y Alencar, sino que es presentado en el *Manifesto Antropófago* como heredero de los instintos ancestrales de la especie, en un tono que satiriza el pensamiento lógico y el discurso que lo sostiene: «A magia e a vida. Tinhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais».

La relectura realizada por Oswald propone la reinserción del indígena en la historia y la cultura brasileñas, pero no como forma de incorporación a la cultura occidental, sino como protagonista de todas las revoluciones, desde la Francesa a la Surrealista. Es decir, que no se trata tanto del rescate del aborígen como primer habitante cronológico de estas tierras, sino de la inversión de la relación de dominación, directamente ligada a la deconstrucción de la visión occidental de linearidad, como señala Bhabha (2003: 72): «A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua idéia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado».

La indignación de Balduino ante la decisión autoritaria mencionada más arriba lo lleva a reivindicar los derechos de los aborígenes a su tierra y a cuestionar el poder usurpador y la propia presencia de los blancos en el mundo:

Nenhum dos índios queria sair da vila, todos já tinham sua vida lá e como podiam voltar para os matos? Por que os brancos eram os donos do mundo? Os brancos não eram os donos do mundo, o mundo não tinha dono! O branco vem sem ninguém chamar nem sentir necessidade, traz as coisas dele, ensina ao índio, acostuma o índio bem acostumadinho e depois quer tirar tudo do índio? Como isso, como mostra e depois tira? Não vai tirar, não vai tirar nada de nadinha, falou, fechando os punhos e tomando nova talagada, para depois contar a verdadeira história do mundo, que lhe tinha sido passada pelos mais velhos e nela não constava nenhum branco e, portanto, nenhum branco tinha o direito de ficar querendo mandar no índio, antes tinha de explicar o que estava fazendo no mundo (FIP: 44-45).

En los poemas de lo que tituló «História do Brasil» en el libro *Pau Brasil*, Oswald interrumpe, invade y subvierte la historiografía dominante, abriendo intersticios para un tiempo doble en el que quedan abolidas la dimensión referencial (la de la historia oficial) y el consiguiente «origen» de la nación ante la dimensión poético-paródica y su corrosiva labor de revisión, en la línea que señala Bhabha (2003: 204): «Tal apreensão do tempo «duplo e cindido» da representação nacional [...] nos leva a questionar a visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada da nação».

43 Del tupi *pĩ dob*, palmera. «1. Região ou país das palmeiras. 2. Nome que dão ao Brasil as gentes ando-peruanas e pampianas». Buarque de Holanda Aurélio, *Novo Dicionário da Língua portuguesa*, Ed. Nova Fronteira, rj, 1986.

Los primeros poemas constituyen un contra-relato frente a la historia oficial — anunciado desde la tapa elaborada por Tarsila do Amaral mediante la resignificación paródica de la bandera brasileña⁴⁴—, a través del montaje y reutilización humorística de las narrativas de los primeros cronistas, en particular del «primer» documento de la historia literaria brasileña (la *Carta* de Pero Vaz de Caminha⁴⁵ al rey de Portugal), transformando el primer contacto entre portugueses y nativos contado por Caminha [...] en un «primer té» (Andrade, O., 2000a: 108):

primeiro chá

Depois de dansarem

Diogo Dias

Fez o salto real

O el improbable retorno del emperador Pedro II, frente a lo que la reacción del poeta es el juego con el doble sentido de la palabra «historia»: el significado popular de mentira y el de discurso e historia contada por el dominador (Andrade, O., 2000a: 127):

senhor feudal

Se Pedro Segundo

Vier aqui

Com história

Eu boto ele na cadeia

En las tres narrativas del corpus ocupa un papel relevante, desde los primeros capítulos, la construcción de una anti-historia mediante la sátira de la historiografía así como de varios mitos occidentales y la superposición de temporalidades creando efectos de humor. Ya desde el título, *O feitiço da ilha do Pavão* remite implícitamente a las islas misteriosas avistadas y luego «descubiertas» por los primeros navegantes: el mito de una isla legendaria y peligrosa es resignificado con el agregado de su atracción como lugar de tentación y pecado.

A su vez, el relato en *Utopia Selvagem* se abre con la estadía sexual obligada de Pitum en el mundo de las *icamiabas* (amazonas), en intertextualidad con *Macunaíma* y, en particular, con la famosa «Carta pràs icamiabas». ⁴⁶ Allí Pitum deberá cumplir su función de reproductor: «Este ofício de homem ganhão exercido, agora, pelo tenente Carvalhal, ¿será um cargo fixo no sistema delas ou só sucedeu com ele? (US: 26)».

44 Con la sustitución de la divisa «Ordem e Progresso» por «Pau Brasil».

45 Escribiente de la expedición dirigida por Pedro Álvares Cabral que llegó a Brasil el 22 de abril de 1500.

46 Intertextualidad que, a su vez, *Macunaíma* (1978) teje con el Manifiesto Antropófago, citado en esta obra de Mário.

Amazonas y caníbales son rehabilitados como ancestros del pueblo brasileño por el narrador, quien plantea el supuesto vínculo de las primeras con la modernidad a través del problema ecológico que se cierne actualmente sobre la selva amazónica:

Este negro destrambelhou. Não tem o menor respeito para com as nossas mães Amazonas. Nem o menor recato diante de nossos pais Canibais [...]. As Amazonas refulgem, no passado, com brilho imorredouro, pela tradição incontestada de sua velha estirpe helênica. Mais ainda brilham, no presente, pela honra insuperável de senhoras onomásticas da maior floresta e do maior agual do planeta. Matas que, em vão, se quer carunchar. Águas que, em vão se quer contaminar. Tanta e tamanha é sua pujança (us: 30).

Volviendo al componente acentuadamente sexual que caracteriza el relato de Darcy Ribeiro, este se inscribe dentro de una reivindicación de la mujer, exagerada mediante la caricatura dentro del enfoque general de la obra. En realidad, lo erótico y sexual están presentes en los tres textos, como también lo estaban en un breve pasaje del documento escrito por Caminha donde este desliza una observación sobre las mujeres y la belleza de su desnudez.⁴⁷ Oswald lo parodiza (Andrade, O., 2000a: 108):

as meninas da gare

Eram três ou quatro moças bem moças e bem gentis

Com cabelos mui pretos pelas espadoas

E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas

Que de nós as muito bem olharmos

Não tínhamos nenhuma vergonha⁴⁸

También lo hace Darcy Ribeiro en varias oportunidades:

Mas é a indiazinha preferida das missionárias. Leva jeito, até encanta, com sua vergonha (que ela não tem) tão bem feita e tão redonda e com tanta inocência descoberta, que muita moça carioca a vendo se envergonharia de não ter a sua como a dela (us: 87).

Y João Ubaldo Ribeiro, a su vez, provoca significativamente el encuentro en la playa entre cuatro nativas y un alemán: «Hans boiou toda a noite com a ajuda de uma barrica quebrada e foi dar a uma praia, onde adormeceu exausto e despertou com o calor do sol e as risadas de quatro índias nuas (VPB: 53)».

Hans no es otro que Hans Staden, quien fue atrapado por una tribu de indígenas del Amazonas, con la diferencia de que en aquel lejano 1556, en realidad, se encontró con una tribu de caníbales, cuyos rituales plasmó en un famoso relato.⁴⁹

47 «Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam» (Vaz de Caminha, Pero Carta a *El Rei D. Manuel*, São Paulo: Dominus, 1963, <<http://www.worldcat.org/oclc/2098693>>).

48 Mantengo la ortografía de la última versión publicada en vida de Oswald, adoptada en la edición del año 2000 que uso.

49 El título completo del texto escrito por Staden en 1556 es «História verídica e descrição de uma terra de selvagens nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América,

Darcy Ribeiro va más lejos y, sin nombrarlo en forma directa, opta por ridiculizarlo con humor ácido:

O leitor talvez tenha lido o livro que uma vez li de confissões de um alemão que viveu prisioneiro dos índios antigos do Brasil. Lá ficou tempos, até casou, esperando as roças deles crescerem para a festança em que iriam comê-lo. Escapou porque os índios, aqueles, que só comiam heróis, se horrorizaram vendo a caganeira e o berreiro em que caiu o tal alemão para não ser comido (us: 27).

Mediante la desacralización de episodios pertenecientes a la historia oficial, estos autores contribuyen a «descolombizar» o «desvespuciar» América y a «descabralizar» Brasil, como propone Oswald, es decir, a desoccidentalizar la visión de América Latina, a cuestionar tanto la construcción Oriente-Occidente (es obvio que, vistos desde «América», los navegantes europeos venían, por el contrario, de oriente y que ambos constructos derivan de la visión eurocéntrica) como las identidades impuestas por la Iberia conquistadora, simbolizadas burlescamente en el ejemplo siguiente (también de *Utopia Selvagem*) por las prácticas bautismales y onomásticas con las que los conquistadores se autorizaron a nombrar el mundo:

As gentes estranhas que Colombo e Américo viram viraram colombianos, americanos e bolivianos além de abraçados e prateados e até equatorinos. Os que lá ficaram, encantados com as notícias que leram de nossa sã e gentil selvageria que se extinguia, deram de compor conosco suas utopias novomundescas. No meio deste jogo de cabra-cega, tanto macaqueamos, tanto eles se mimetizaram em nós, que o colono vindo do Oriente se julga, agora, senhor do Ocidente e quebra a bussola dos ventos e dos tempos (us: 33).

La relativización de la noción occidental del tiempo le permite a Darcy Ribeiro jugar mezclando las épocas anteriores y posteriores a la llegada de Colón:

O fato irretorquível é que o próprio Colombo quando deu com as ilhas de Fidel lá viu o Paraíso [...] Muito antes deles, porém, nossos avós índios estariam já carecas de saber que aqui em Pindorama é que tem assento Ypy-marã-iy. Quer dizer, a Terra sem Males (us: 49-50).

La fama de buen narrador del ciego Faustino en *Viva o povo brasileiro* proviene, en parte, del modo con que desestabiliza el poder de la historia escrita y restaura el valor de la historia no contada:

[...] a História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem livros mentem [...] a História feita por papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa. [...] Alguém que roubou escreve que roubou, quem matou escreve que matou, quem deu falso testemunho confessa que foi mentiroso? Não confessa. [...] Então toda a História dos papéis é pelo interesse de alguém. E tem mais, falou o cego, o que para um é preto como carvão, para outro é alvo como um jasmim (VPB: 515).

desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen, até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com essa impressão (MLVII)». Traducción de Angel Bojadsen, en *Portinari Devora Hans Staden*. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 1998.

Es importante destacar que el hilo narrativo de *Viva o povo brasileiro* nos conduce hasta 1977, en plena dictadura militar, y que la obra fue escrita en un contexto posdictatorial, eligiendo el tratamiento incisivo de la parodia para atacar igualmente el discurso oficial impuesto en ese período autoritarista.

Esta historia reescrita se convierte así en el descubrimiento desde la óptica *pau-brasilica* —o sea, reapropiación y fusión de lo cotidiano y lo primitivo a través de una propuesta estetizante y una historia del arte de Brasil— del «mapa diacrónico dos vários Brasis coexistentes» (Campos 2000a: 46). Coexistencia que es a la vez temporal y geográfica: los viajes de Oswald por el país (con Mário, Tarsila y Cendrars) en la caravana modernista de «descoberta do Brasil», fueron determinantes en la toma de conciencia de lo nacional, al punto que se convirtieron en el elemento estructurador del libro *Pau Brasil*. Como sostiene Bhabha (2003: 201), la nación ya no puede ser vista solamente en el eje diacrónico y hacia atrás, sino a través de las «interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência “moderna” da nação ocidental».

Freud, Marx y los caníbales

Del pasado aborígen reprimido por el aparato colonial y emergente a través de esos entretiempos, Oswald tomará el gesto ritual antropófago para convertirlo, luego de digerirlo a través de una lectura «periférica» de Freud, en el concepto fundamental de su movimiento: la transformación permanente del tabú en totem, como queda expresado en el *Manifesto Antropófago*.

En *Viva o povo brasileiro*, la antropofagia, asociada por el psicoanálisis a los primeros interdictos alimenticios, se vuelve elemento fundador de la historia brasileña mediante el relato «mítico» del ritual de la devoración de un holandés, dándole sentido al mestizaje posterior de la sociedad brasileña. El caboclo Capiroba, «filho de uma índia com um preto fugido» y habitual comedor de gente, se vuelve gozosamente selectivo a medida que prueba ejemplares más nórdicos de las variedades invasoras europeas: «[...] se tornou de tal sorte afeito à carne flamenga que às vezes chegava mesmo a ter engulhos, só de pensar em certos portugueses e espanhóis que em outros tempos havia comido, principalmente padres e funcionários da Coroa (VPB: 44)».

Pero en esta obra, el canibalismo no se vuelve canónico: por un lado, el holandés engullido luego también se vuelve caníbal; por otro, esa misma historia que el caboclo contribuye a crear es la que lo va a excluir (de la novela también).

Darcy Ribeiro repasa en *Utopia Selvagem* el paradigma del canibalismo y su relación con la figura de Caliban, desde la etimología de la palabra (caníbal deriva de «caribe»⁵⁰) hasta Rodó, pasando por Montaigne y Shakespeare. Pero hace la distinción,

50 Es interesante ver el tratamiento que recibe el término en algunos diccionarios. En el diccionario etimológico de Corominas y Pascual no se incluye ninguna definición al respecto. En el de la Real Academia Española aparece la siguiente: «(De *caribal*). adj. Dícese del salvaje de las Antillas, que era tenido por antropófago». En el diccionario etimológico de Bloch y Wartburg figura lo siguiente: «Cannibale- 1515- Emprunt de l'espagnol *canibal*, altération de *caribal*, qui vient lui-même de

recurriendo al humor, entre antropofagia y canibalismo: «A Antropofagia, que é a prova-dos-nove⁵¹ da selvageria, aqui só não se pratica como canibalismo porque é un culto (US: 129)».

Llega a hacer una distinción de género respecto a la práctica devoradora de las Amazonas, que denomina androfagia.

Termina, al igual que João Ubaldo, desmontando la visión que limita esas prácticas a los pueblos supuestamente primitivos:

Ela é contra a idéia obsessiva de Uxa de acabar com essa prática índia. Pergunta, questionando, com que autoridade se meteriam nesse assunto privado deles? Este é um verdadeiro ritual. É o venerável ritual do endocanibalismo. Costume reconhecido dos povos selvagens do mundo todo. Os próprios alemães, hoje tão progressistas, no tempo de Tácito eram canibais. Os japoneses clássicos, idem, também comiam gente (US: 181).

Ya Oswald en «A crise da filosofia messiânica» (1990a: 101), escrita en 1950,⁵² había hecho el deslinde entre ambas nociones:

Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a idéia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade. Considerada assim como *Weltanschauung*, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se, em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos.

Significativamente, la práctica del rito devorador no es atribuida en la obra de Oswald a los indígenas tupinambás (a quienes sí se refiere cuando se trata de aspectos como el lingüístico: «Citando Virgílio para os tupiniquins»), sino al indígena caribe (Andrade, O., 1990a: 48): «Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem».

Hay, sin duda, aquí la voluntad de reunir las piezas del mosaico pos-colonial, restableciendo la unidad neoamericana de dos regiones que en algún momento compartieron la misma cultura y que llevarían a cabo juntas, según palabras de Cristiane

caribe, mot de la langue des Caraïbes (ou Caribes) des Antilles, qui passe pour signifier proprement “hardi” et qui sert à les désigner» (Bloch, O. y v. Wartburg W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, 1964). Finalmente, reproduzco la explicación etimológica y la definición dadas por el *Dictionnaire historique de la langue française* Le Robert de 1992: «Cannibale n. et adj. est emprunté, par l'intermédiaire de textes italiens (1515-1525) puis latins (1532), à l'espagnol *canibal* (1492, Colomb). Celui-ci est emprunté à l'arawak *caniba* désignant les Indiens Caraïbes des Antilles; caniba serait une variante de la forme en car- qui a donné caraïbe, et dont le sens serait d'abord “sage, brave, fort”, appliqué à cette ethnie dans sa langue. Le mot, d'abord appliqué aux anthropophages -ou supposés tels- des Antilles, prend rapidement une valeur générale (1532 chez Rabelais) sans distinction d'origine».

51 «A alegria é a prova dos nove» (*Manifesto Antropófago*).

52 Tesis presentada en el concurso para la Cátedra de Filosofía de la USP.

Brasileiro (1998: 500), una «forma de vingança tribal imaginária consumando uma reação devoradora do imperialismo e por essência anticolonialista».

La temática de lo indígena y de la vuelta al pasado tiene, entonces, sentido prospectivo. La historia se vuelve sincrónica, sin deudas con el pasado europeo y menos aún con los creadores de imperios (Andrade, O., 1990a: 50): «Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César», ya que del Patriarcado y de la cultura mesiánica se pasaría al Matriarcado de Pindorama, donde la tecnología moderna es fagocitada y asimilada para fundar otra sociedad, la del indígena transformado en «bárbaro tecnificado». Mediante la revolución caribe se produciría un retorno a una situación edénica, condición original de los nativos, pero a través de la edad de oro consolidada por la máquina.

Ese estado natural paradisiaco está representado por el tema de la pereza, que el cristianismo había convertido en pecado capital y que es resignificada por los modernistas como condición natural, junto a la alegría, de la identidad. Así, la pereza es el lema de *Macunaíma* («Ai! que preguiça!») y es también motivo del poema «Festa da raça» en *Pau Brasil*, en el que Oswald universaliza la raza brasileña, en una nueva parodia de la *Carta* de Caminha, a través del animal denominado Preguiça, jerarquizando el ocio, meta final de la teoría antropófaga (Andrade, O., 2000a: 112):

fêsta da raça

Hu certo animal se acha tambem nestas partes

A que chamam Preguiça

Tem hua guedelha grande no toutiço

E se move com passos tam vagarosos

Qua ainda que ande quinze dias aturado

Não vencerá distancia de hu tiro de pedra

Oswald denuncia la repetición del acto fundacional en la praxis histórica, visto como inherente a la civilización occidental y síntoma de la continua sujeción del otro a la lógica de la dominación, reactualizada permanentemente por la dependencia económica y la política de las elites locales, según el análisis de la brasileña Vera Lúcia Follain (1995: 90). En cambio, el Brasil del ocio, la fiesta y la alegría en el sentido oswaldiano, anterior a la conquista, no conocía el concepto de propiedad ni la acumulación de capitales. Esta postura es más visible en el *Manifesto Antropófago*, escrito en diálogo con el *Manifesto comunista*: «Já tinhamos o comunismo [...] Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário».

La cultura antropofágica propone recuperar esa felicidad perdida, pero a través de la era tecnológica. Según la interpretación de Benedito Nunes, el proceso digestivo consistiría en liberar primero la originalidad nativa de las capas ideologizantes que la

recubren para llegar hasta la pureza de esa originalidad, presente en los hechos significativos de la vida social y cultural, que constituyen la materia prima de la poesía *pau brasil*. Pero, además, los productos de la civilización técnico-industrial deberían ser asimilados al paisaje local, digeridos, para tornarse hechos estéticamente significativos de la cultura brasileña.

Así entendido, según Nunes (1979: 1162) «o primitivismo de Oswald de Andrade em Pau Brasil tende para uma estética do equilíbrio» entre cultura nativa y cultura intelectual, entre «a floresta e a escola». En el *Manifesto Antropófago*, Oswald hace una crítica fuerte a la cultura intelectual; el acto de rebeldía, cuyo símbolo es la antropofagia ritual, se entronca con una anti-historia y una anti-sociedad. El primitivismo se vuelve crítica y arma contra la herencia colonial. Pero sin adherir a ninguna ideología o dogma (Andrade, O., 1990a: 48): «Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas. [...] O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas».

Los Manifiestos y escritos teóricos de Oswald pueden ser interpretados como ese Tercer Espacio discursivo del que habla Bhabha (2003: 67), que abre intersticios donde se inscriben las tres obras de ficción evocadas:

A intervenção do Terceiro Espaço da enunciação [...] vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogenizante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo. Em outras palavras, a temporalidade disruptiva da enunciação desloca a narrativa da nação ocidental.

Tomando también la metáfora espacial, el brasileño Silvano Santiago (2000: 68) habla del entrelugar de la cultura latinoamericana en relación con Europa, en una elaboración conceptual que responde a la teoría de la dependencia cultural y destaca el carácter trasgresor y corrosivo que bien puede aplicarse a las creaciones antropofágicas: «América Latina instituye su lugar en el mapa de la civilización occidental gracias al movimiento de desvío de la norma, activo y destructivo».

Patriarcado mesiánico versus Matriarcado antropófago

Sintetizando el camino recorrido por Oswald, comenta Lúcia Helena (1995: 25) que su compleja trayectoria intelectual lo llevó a buscar en las décadas del treinta y del cuarenta, marcadas por su activismo y posterior crisis ideológica⁵³, una síntesis dialéctica basada en el materialismo marxista⁵⁴, pasando por una literatura social-referencial

53 Oswald adhirió al comunismo en 1931 y se desvinculó en 1945.

54 En cuanto a los aspectos ideológico-políticos, no cabe duda de que el Modernismo no se limitó a ser un movimiento de vanguardia artístico, sino que también tuvo una dimensión política que no se caracterizó precisamente por la homogeneidad. Mientras Oswald y sobre todo Mário, entre otros, afirmaban su compromiso con la izquierda, el carácter mismo del proyecto moderno del Estado nacional basado en el progreso tecnológico políticamente neutro podía ser reivindicado por cualquier ideología política. Dado que la modernización e industrialización de Brasil formaban parte del programa modernista así como de los programas tanto de la izquierda como de la derecha, señala Moser (1992: 136) que «le modernisme brésilien comprit un spectre d'attitudes politiques des plus vastes, et d'autre part le projet étatique qui y était inclus put être approprié par Getúlio Vargas qui instaure un régime de populisme dictatorial de droite», sin olvidar los extremismos que también se apropiaron del proyecto estatal, como el Verde-Amarelismo de Plínio Salgado y su fascismo indígena. Así lo

y por un periodismo polémico, para terminar en las décadas del cincuenta y del sesenta en un diálogo con el existencialismo, cuyo documento teórico será la tesis *A crise da filosofia messiânica*, donde propone su filosofía de la historia. La oposición entre naturaleza humana e historia será sustituida en este ensayo por la contradicción dialéctica entre cultura antropofágica o Matriarcado, en un uso libre del término (momento positivo, que corresponde a la Naturaleza) y cultura mesiánica⁵⁵ o Patriarcado (momento negativo, que corresponde a la Historia como proceso civilizatorio).

El Matriarcado es la forma orgánica de convivencia, con relaciones abiertas, sin clases —incompatibles con la existencia del Estado— y sintetiza la actitud antropofágica: la transformación del tabú en totem es la expresión de la praxis guiada por los impulsos primarios, aún no reprimidos (que se exteriorizan en el ritual antropófago de las sociedades «primitivas»). El Patriarcado es la sociedad cerrada que nace del casamiento monogámico, la división del trabajo y la apropiación privada del fruto del esfuerzo colectivo; aparece el Estado y comienza el ciclo de la historia como lucha de clases. En ambos hemisferios la cultura no desempeña el mismo papel. En la sociedad primitiva es una síntesis vital que expresa la totalidad de las relaciones sin superponerse a ellas. En el mundo civilizado, hay una superestructura cultural que genera un sistema ideológico. En este desarrollo, Oswald sigue el pensamiento de Nietzsche. El mesianismo es una derivación intelectual o espiritual de la ascendencia paterna, que asegura el dominio de una clase sobre otra. Las relaciones inherentes al Patriarcado contenían los gérmenes del capitalismo y de la moralidad burguesa, imponiendo una ética de la obediencia y la monogamia —a la que se unió el sacerdocio del cristianismo—, todo lo cual condujo al proceso de represión.

En *O feitiço da ilha do Pavão*, existe una institución inquisitorial, encargada de velar por las buenas costumbres y por la obediencia a las autoridades, de cuya acción represora no se salva ni el quilombo de Mani Banto y que, como era de esperar, está bajo el mando exclusivo de hombres en un mundo concebido por hombres:

Claro, só podia ser a pavorosa Irmandade de São Lourenço, então ela existia mesmo! Então eram verdadeiras as histórias arrepiantes que contavam sobre essa irmandade nefária, de homens vestidos em cogulas negras como frades das trevas, que vigiava a religiosidade do quilombo e sua lealdade irrestrita a D. Afonso II! (FIP: 98).

confirma uno de sus seguidores, Cassiano Ricardo: «Do grupo verdamarelo nascem o “Integralismo” e a “Bandeira”. E pronto» (citado por Haroldo de Campos, 2000a: 58). A su vez, Oswald marcó su posición respecto al fascismo en la *Revista de Antropofagia*, cuya cita tomo de Wenzel White (1977: 134-135), por no tener acceso a los números de la revista: «Nós somos contra os fascistas de qualquer espécie e contra os bolchevistas também de qualquer espécie. O que nessas realidades políticas houver de favorável ao homem biológico, consideraremos bom. E nosso». Más adelante agrega: «Quanto a Marx, consideramo-lo um dos melhores “românticos da Antropofagia”. Temos certeza de que ele errou quando colocou o problema econômico no chavão dos “meios de produção”. Para nós o que é interessante é o “consumo”-finalidade da produção. Simplesmente. Daí a nossa teoria... da posse contra a propriedade». Oswald firma con el seudónimo Freuderico este artículo publicado anteriormente en el *Diário de São Paulo* el 17 de marzo de 1929.

55 Para Oswald, son mesiánicas las filosofías comprometidas con la idea de Dios o las que inventan sucedáneos para ella, como la «dogmática obrera» de la URSS.

No podían ser más que hombres asimismo los responsables de la apócrifa Guerra Guayana en *Utopia Selvagem*, representación del recurrente despliegue de poder y tecnología practicado periódicamente en la historia por los sistemas patriarcales:

[...] lá estava tão cheio de tropas de infantaria, ocupando todo o chão por toda parte; de marinheiros subindo e descendo toda água de um palmo, suficiente pra motor rodar; e de aviadores enchendo os ares com o ronco de seus aviões, que não havia lugar para este país das donas (us: 36).

Pero las condiciones de la propia sociedad industrial impulsan la negación del Patriarcado y de la cultura mesiánica que lo acompaña; ambos están por desaparecer y serán sustituidos por una nueva cultura antropofágica. La historia, entonces, se divide en tres tiempos de una dialéctica: la tesis del hombre natural, la antítesis del hombre civilizado y la síntesis del hombre natural tecnificado. En esa transformación social e ideológica, el marxismo y el psicoanálisis cumplen un papel de desenmascaramiento: el primero revela la infraestructura de la realidad social y el segundo la infraestructura de los impulsos primarios. Comenta Nunes que Oswald sigue usando categorías marxistas —en lo que Haroldo de Campos llamó «dialéctica marxilar» de Oswald⁵⁶— pese al juicio negativo que le merecen esa doctrina y el patriarcalismo stalinista. Por otra parte, el psicoanálisis es paternalista en su esencia, lo que determina, según este autor, un curioso entrecruzamiento entre pensamiento mítico y pensamiento crítico.

El advenimiento de la cultura antropofágica significaría la reconquista del instinto, que es el correctivo de la razón, pero también liberaría el sentimiento órfico, que es el sentimiento de lo sagrado. La nueva cultura antropofágica señala el fin de la Historia y la reintegración del individuo a su esencia. La sociedad ingresa en la fase de la utopía realizada: la posibilidad de transformar la Historia en Naturaleza. La técnica libera al hombre del trabajo material y lo devuelve al estado de comunión con la Naturaleza, en una marcha hacia una utopía tecnológica. El progreso técnico conduciría a la Edad del Ocio, mediante la reconquista del ocio primitivo, en una trasposición del pasado mítico al futuro utópico. La convivencia anacrónica de técnicas residuales y los avances científicos y tecnológicos se da en el marco de la Nación, por lo que, según Chalmers (2002: 119): «Para o Modernismo oswaldiano, o espaço da nação ainda é o suporte de reserva do primitivo ancestral e a possibilidade da troca no mercado das nações».

Negros sin lugar

En ese acto ritual y revolucionario, fundador de una nueva civilización y de un nuevo modelo de nación, parece estar ausente el negro. Pese a las consideraciones de Oswald en su conferencia de 1923 en la Sorbonne, cuando apunta que el negro es un elemento realista en Brasil, el Modernismo rechaza la triple etnia en la formación racial brasileña, actitud explicable, según Brito (1997: 200-203), por un lado, por la negación del indianismo y del parnasianismo (que, en particular en la obra de Bilac,

56 Juego de palabras (marx+maxilar) que Oswald creó como seudónimo para firmar artículos en la *Revista de Antropofagia*. (Campos, 2000b: 19).

consagraba dicha trinidad como fundacional) y, por otro, debido a la visión que la realidad cosmopolita de São Paulo iba imponiendo: la del «plasma étnico» paulista integrado por las distintas migraciones de modo que «A raça brasileira, para os modernistas, não está plenamente formada, sua proclamada base tríplice é insuficiente».

Este último aspecto, si bien implica el reconocimiento de una identidad nacional plural a través de la incorporación de las migraciones, no alcanza a paliar dos de las carencias del discurso racial del Modernismo, en el que se inscribe la obra oswaldiana. Por un lado, Brasileiro (1998) destaca la visión aún idealizada del indígena que se desprende de la evocación (paradisiaca; por lo tanto, hegemónica) del tiempo precabralino: «Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade» proclama el *Manifesto Antropófago* (Andrade, O., 1990a: 51). En realidad, estaría prolongando la propuesta romántica de reafirmación del nacionalismo nativista a través de un símbolo estético.

A su vez, como mencionaba más arriba, el gran vacío en esta construcción de lo nacional es la ambivalencia y elusión respecto al negro. La temática del negro no forma parte del programa *pau-brasilico* ni del antropofágico; es más, dentro del Modernismo, la única obra dedicada al tema es *Urucungo* de Raúl Bopp. Heloisa Toller Gomes (2000) dedica su artículo en *Anthropophagy today*:⁵⁷ a: «A questão racial na gestação da antropofagia oswaldiana», subrayando, por un lado, el desinterés demostrado por Oswald respecto a la problemática racial, especialmente en el *Manifesto Antropófago*, en clara divergencia con el Modernismo nordestino y con el recorrido del propio Mário de Andrade —quien hace de Macunaíma «o herói preto»—; por otro, la paradoja en que incurre Oswald quien, lejos de «devorar todo», parece retornar al tabú al no integrar al negro en su temática.

Si bien es cierto que en el *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* aparece la figura ambigua del negro que «gira a manivela do desvio rotativo em que estais», es decir, como agente de un cambio probablemente cultural, señala Toller (2000: 254) que esa presencia es anunciada como producto de la lectura de Cendrars⁵⁷ a la vez que es necesaria para crear la atmósfera de carnaval que preside al manifiesto.⁵⁸

El componente negro está más presente en los poemas *Pau Brasil*, libro que sí se presenta como una alegoría de la identidad nacional. Allí Oswald evoca diversas situaciones relacionadas con la esclavitud, con los maltratos y una escena de *capoeira*, pero siempre enmarcadas en la óptica del «registro de los hechos», en este caso limitado a aquel período concreto. Por otra parte, la única mención a los mulatos aparece en *Pau Brasil* instalando la figura peyorativa del «mulato sabido» en el poema «pronominais», retomada y desarrollada por Ubaldo a través del personaje de Amleto Ferreira de *Viva o povo brasileiro*, mulato auto-renegado que se alisa el pelo y huye del sol.

57 Blaise Cendrars, con quien Oswald había iniciado una amistad durante su estadía en París, visitó Brasil entre 1924 y 1928.

58 Según Toller (2000: 255), Oswald prestigiaba así la cultura y la música afro-brasileñas urbanas, de creciente visibilidad en la década del veinte, en particular los primeros desfiles de Escolas de Samba, que datan de la época antropofágica.

Para Toller (2000: 258), en el *Manifesto Antropófago* «prevalece a utopia e, para tanto, neutralizam-se atritos étnicos e heranças contraculturais». Según esta autora, la opción por el indígena y la desconsideración y exclusión del legado africano resultaban más adecuadas e incluso menos comprometedoras para la elaboración de la utopía nacionalista antropófaga. ¿Hasta qué punto, entonces, hay ruptura en el proyecto antropofágico con el modelo homogéneo de nación?

Los autores del corpus que he estado analizando, en cambio, construyen sus relatos a partir de la *diseminación* de historias y de discursos de personajes anónimos del pueblo, que forman parte del estatuto del yo enunciator, como será estudiado en el capítulo siguiente. Indígenas, negros, mulatos, caboclos, blancos comparten el lugar de enunciación, pues todos conforman la nación brasileña. Así lo reconoce Patrício Macário, en *Viva o povo brasileiro*, cuando se refiere a la participación de los negros en las luchas nacionales: «—Olhe que isto envolve a libertação dos negros, maior... —Digo-lhe a verdade: eu sou a favor. Sempre fui e agora sou mais, depois que lutei, lutamos, ao lado de tantos negros na Campanha (VPB: 496)».

Pero será necesario un trabajo de concientización de los propios dominados para conquistar la liberación, tarea que asume un personaje femenino, Maria da Fé:

Mas logo ela percebeu que a luta era por demais desigual e ia continuar a ser, enquanto não conseguisse mostrar a todo mundo, a todo o povo que padece da tirania do poderoso, que é preciso que todos lutem, cada qual de seu jeito, para trazer a liberdade e a justiça. E então, além de lutar, passou a ensinar [...]. Ao preto ela ensinou a ter orgulho de ser preto, com todas as coisas da pretidão, do cabelo à fala. Ao índio ela ensinou a mesma coisa. Ao povo, a mesma coisa, bem como que o povo é que é o dono do Brasil (VPB: 519).

Límites y alcances

Entre estos últimos ejemplos y los Manifiestos, la temática que nos ocupa parece haber pasado por una obvia evolución. Si partimos de la base de que los tres componentes de la relación raza-nación-historia son construcciones discursivas, responden como tales a contextos culturales e ideológicos. Así, de los tres tipos de discurso derivados del pasado colonial que, según Santiago,⁵⁹ todavía están vigentes, el movimiento antropofágico adscribiría, en principio, al discurso de defensa de la sociedad plurirracial brasileña adoptado por el Modernismo (por ejemplo, en *Macunaíma*, considerada por Oswald como una novela antropofágica, pese a la opinión contraria del propio Mário), en oposición al discurso eurocéntrico reduccionista y al discurso nacionalista-ufanista del Romanticismo.

En ese sentido, en primer lugar, la Antropofagia postula el cuestionamiento del «carácter nacional» como definición identitaria, oponiéndole la recuperación del pensamiento salvaje como fuente de valores y la metáfora agresiva de la devoración como resistencia y estrategia de descolonización. Ello determina el fin de la Historia (con la sustitución simbólica de la fecha del «descubrimiento» por la del año de la «comunidad»

59 Sigo aquí las ideas elaboradas por Silviano Santiago tal como las analiza Daniela Beccaccia (1998).

del obispo Sardinha por los indios aimorés en 1554⁶⁰ como fecha antropófaga), la reappropriación de la pre-Historia para, finalmente, alcanzar la trans-Historia en una apertura del horizonte utópico que reúna los valores primitivos y los progresos tecnológicos.

En un segundo nivel y volviendo al razonamiento de Santiago, al igual que los otros dos tipos de discurso, este incurre en varios equívocos al no discernir o al mezclar dos aspectos diferentes: por un lado, la multiplicidad racial derivada del pasado colonial y la interacción entre los distintos grupos raciales; por otro, las consecuencias de la institución de la esclavitud, es decir, la subhumanización de los grupos raciales diferentes al europeo (Beccaccia 1998: 532).

Y es allí donde la administración del conflicto interracial se resuelve parcialmente, mediante el rescate de un indígena no occidentalizado ni catequizado ni folclorizado, pero también mediante la estigmatización del mulato y sobre todo la postergación del negro, particularmente en el *Manifesto Antropófago*⁶¹. Retomo aquí al análisis de Toller (2000: 252), para quien la negación de la temática negra y su no aprovechamiento estético por la Antropofagia se explicarían por la dificultad con que la intelectualidad brasileña se enfrentó siempre a la problemática racial:

Para aqueles escritores, em geral jovens abastados e de gostos cosmopolitas, tornou-se mais convidativo naquele momento evocar o índio, cuja contraface real deixara de constituir um problema brasileiro urbano, mormente no sur. Já o negro pertencia ao dia-a-dia dos modernistas, em incômoda proximidade que remontava a velhas feridas -situação pouco condizente com as perspectivas de otimismo nacionalista vigentes no grupo antropófago. Afinal, apenas quarenta anos separavam a antropofagia da mal resolvida escravidão.

60 «O dia em que os aimorés comeram o bispo Sardinha deve constituir, para nós, a grande data. Data americana, está claro. [...] Nós somos americanos; filhos do continente América; carne e inteligência a serviço da alma da gleba. O fim que reservamos a Pero Vaz de Sardinha tem uma dupla interpretação: era, a um tempo, a admiração nossa por ele (representante de um povo que se esforçara por derrubar aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama Felicidade) e a nossa vingança. Porque, que eles viessem aqui nos visitar, está bem, vá lá; mas que eles, hóspedes, nos quisessem impingir seus deuses, seus hábitos, sua língua... isso não! Devoramo-lo» (Andrade, O., 1990b: 44).

61 Veinte años más tarde, en los artículos que componen *Ponta de lança* (1943-44), Oswald profundiza su análisis de estos dos aspectos. Llega a proponer la necesidad de una mulatización de ciertas sociedades; en el contexto de una civilización occidental sacudida por el nazismo, el concepto de Oswald no está tan alejado de la creolización: “A Alemanha racista (...) precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre (...) Precisa mulatizar-se.” (Andrade, O., 2000b:122). También en otro artículo de este libro, “Aqui foi o Sul que venceu”, Oswald compara las consecuencias de la esclavitud en Estados Unidos y en Brasil y rescata el lugar del negro en la cultura brasileña, hermanado con el blanco según la tesis de la democracia racial brasileña y la ideología de la cordialidad: “neste Brasil luso-afro-europeu, nós representamos a vitória da civilização do Sul, vencida lá em cima pelas indústrias do Norte, no ano decisivo de 1866. E, por essa razão, aqui o negro labuta, ama e produz irmanado pelo suor que o branco de qualquer extremo da terra vem trazer à construção de uma pátria nova que sempre quis ser livre.” (Andrade, O., 2000b:107).

En todo caso, ese nacionalismo del que habla Toller no está basado sobre un sentimiento esencialista⁶² ni regresivo. El proyecto antropofágico va más allá de la búsqueda de orígenes o de los planteos binarios excluyentes. Asimismo, lo arcaico es recuperado como cultura activa dentro de la fase constructiva de la propuesta, en la configuración de una identidad nacional cuya pluralidad también abarca los aportes de la inmigración en masa y del cosmopolitismo, en oposición al nacionalismo regionalista contemporáneo.

Si bien los distintos aspectos problematizados por la Antropofagia se configuran como continuidad o como contradiscurso según se trate respectivamente de los constructos raza o nación-historia, ambas líneas surgen como respuesta, decíamos, al discurso del pasado colonial en un Brasil independiente, al menos desde el punto de vista político. El contexto en que emerge la Creolización es, en cambio, el de una alienación y dependencia globales de base principalmente económica⁶³, determinadas por el estatuto político colonial aún vigente de Martinica y Guadalupe. La dominación por factores exteriores (que van incluso más allá de la pertenencia a Francia como metrópoli) y la agresión asimilacionista determinan la carencia de un proyecto colectivo que, por otra parte, no necesariamente corresponde al modelo de nación. De allí que Glissant plantee la disolución de la nación homogénea y de las fronteras entre centro y periferia, extendiéndola fuera del marco de estas islas: «Dans le monde actuel, il n'y a plus de centre ni de périphérie. Bien sûr, des centres de décisions politiques, militaires, subsistent, mais il n'existe plus de centre de souveraineté légitime».⁶⁴

Este cuestionamiento de la noción de legitimidad abre la vía para el reencuentro con la verdadera historia, a partir de un nuevo calendario, como sucede con los antropófagos, basado ya no en la periodización francesa sino en una visión interna de los hechos que ocurrieron en suelo martiniqueño. Pero el punto de partida será diferente al de los brasileños: habiendo sido aniquilado todo vestigio de la ancestría indígena, la búsqueda identitaria pasa por la reapropiación de los orígenes atávicos africanos, aunque tampoco en un deseo de retorno esencialista, sino de (re)construcción de un espacio o entrelugar créole antillano. Sumamente significativo es que Glissant (1997b: 367) no utiliza las categorías raciales negro-mestizo-blanco, sino que da por sentada su irrelevancia y su superación en el concepto de lo créole, que recubre todas las áreas étnicas, culturales, geográficas o lingüísticas:

62 Esencialismo que sí está presente, en cambio, en otras corrientes modernistas: «No “Manifesto do verde-amarelismo” (1929), a busca de definir um modo expressivo nacional se faz pela recorrência a uma suposta essência da nacionalidade. Esta, de sua parte, se apoia na forja mítica da oposição entre o tupi e o tapuia», privilegiando lo *tupi* como el nacionalismo más «sano» según Menotti del Picchia (Costa Lima, 2000: 216).

63 «Nous sommes donc d'accord sur la donnée de base: le fondement économique de l'aliénation. Également sur un “deuxième stade”: l'occultation et la fragilisation des rapports de classes et par conséquent de la lutte des classes [...]. C'est la préention ou l'avantage de l'élite (de droite ou de gauche) de poser ou de laisser croire que l'aliénation peut être combattue hors ou avant qu'on éclaire la nature des rapports de classes en Martinique» (Glissant, 1997a: 369-370).

64 Entrevista de la *Revista Lire* n.º 229, pág. 42.

La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments.

No habría, por consiguiente, solapamientos ni blanqueamientos.

Chamoiseau (1997: 202), en cambio, enumera los componentes de las sociedades caribeñas para poner de relieve el mosaico heteróclito identitario en continuo proceso:

Amérindiens, békés, Indiens, Nègres, Chinois, mulâtres, Madériens, Syro-Libanais...

Nous voulûmes préserver d'originelles puretés mais nous nous vîmes traversés les uns par les autres. L'Autre me change et je le change [...]. Et cette relation à l'Autre m'ouvre en cascades d'infinies relations à tous les Autres, une multiplication qui fonde l'unité et la force de chaque individu: Créolisation! Créolité!

Se privilegia así un modelo racial rizomático, cuya principal característica es la imprevisibilidad, por oposición al mestizaje blanqueador controlado(r) de razas y culturas por y para el cual se propiciaron las inmigraciones europeas en masa en muchas regiones de América Latina. Es quizá este acento sobre la imprevisibilidad el que marque otra diferencia entre ambos discursos: aunque su punto de partida no sea la problemática racial, Oswald propone un modelo de evolución histórica y societal de esquemas predecibles e inexorables, inspirado en el pensamiento marxista, de contornos teñidos del mesianismo contra el que habían sido elaborados y cuyo carácter utópico será abordado en el capítulo quinto.

Discurso literario y espacios para las lenguas

Oralitura y literatura- Elección de la lengua

*El primer antropófago llegó desde Europa; devoró al colonizado.
Y, en el ámbito específico que nos atañe, devoró sus lenguas:
glotófago, entonces.*

Louis-Jean Calvet⁶⁵

Lenguas

«Tupi or not tupi»

En esta etapa de mi reflexión, me propongo estudiar la elaboración de ambos discursos estético-literarios, en la que incluyo tanto la lucha por espacios para las lenguas no hegemónicas como el posicionamiento frente a los modelos literarios heredados de las culturas europeas.

Estrechamente ligada al sentimiento de nación y a la definición de la identidad se encuentra la elección de la lengua con la que se elaborará el discurso que los exprese. Algunos análisis desarrollados por Glissant en el capítulo «Langue, multilingüisme» del *Le discours antillais* pueden ser aplicados en ambos casos.

Glissant (1997a: 548-549) toma como punto de partida la realidad del multilingüismo y cómo este ha sido (y es aún) oprimido o aprovechado en Occidente desde el nacimiento del concepto de nación:

En Occident, dès la constitution des premiers ensembles nationaux, la simple pratique au niveau individuel de deux ou plusieurs langues apparut comme suspecte, séditeuse. L'intolérance nationale, nécessaire à la construction dialectique de l'Occident, impose ces interdits [...]; le monolingüisme est alors une pulsion "historique" naturelle, une nécessaire donnée de l'être collectif [...] Nation et langue coïncident alors dans une unicité exclusive.

Efectivamente, la península Ibérica impuso a sus colonias americanas ambas variedades europeas del español y del portugués, en un proceso de colonización y discriminación tanto de las lenguas autóctonas como de las transplantadas por la Trata (cuyo inicio oficial en Brasil data del año 1549).

En lo que respecta a las lenguas indígenas, señala Jorge Couto (2000: 9-11) que hacia el año 5000 a. de c., entre los grupos migratorios que poblaron la región,

Os ameríndios, que se fixaram no espaço brasílico e nas imediações das suas actuais fronteiras, são agrupados, de acordo com critérios lingüísticos, do seguinte modo: troncos

65 Calvet, 1974: 10.

(Macro-Tupi⁶⁶ e Macro-Jê); grandes famílias (Caribe, Aruaque e Arauá); famílias menores situadas a norte do Amazonas (Tucano, Macú e Ianomámi) e famílias menores estabelecidas a sul do mesmo rio (Guaicurú, Nambiquára, Txapacúra, Páno, Múra e Catuquina), bem como grupos isolados (Aricapú, Auaquê, Irántche, Jabutí, Caboê, Coiá, Trumai e outras). [...] No período compreendido entre 5 a 3000 anos A.P.⁶⁷, ter-se-á iniciado o processo de dispersão dessas populações, numa área localizada aproximadamente entre as nascentes dos rios Madeira e Xingu, de que resultou a individualização das sete famílias do tronco Macro-Tupi⁶⁸, entre as quais assumiu posição de relevo a Tupi-Guarani.

Ante la diversidad de lenguas existentes en el territorio recién conquistado y para asegurar su dominio, Portugal propulsó una política lingüística basada en la unificación por medio de la lengua portuguesa. Pero, paralelamente, la acción catequística de la Iglesia se desarrolló de manera más rápida y efectiva mediante la denominada «língua geral», variedad que terminó siendo, como la primera, hegemónica y homogeneizadora.

Según Bethania Mariani (2003: 462-463):

[...] tal expressão designa o chamado Tupi Jesuítico, resultante do uso e transformação que os missionários fizeram da língua Tupinambá falada na costa, para fins catequéticos. Entendemos que se trata de uma língua imaginária (Orlandi, 1996), fixada em sistematizações gramaticais apriorísticas. [...] O Tupi Jesuítico foi se tornando uma espécie de língua franca nas áreas das missões e nas aldeias já convertidas, com prováveis incorporações e empréstimos de outras línguas. De qualquer forma, a adaptação /simplificação e o processo de gramatização produziram uma estabilidade desta língua, pois a produção de dicionários e gramáticas, instrumentos lingüísticos eficazes na sua estabilização, em muito contribuíram para que ela se tornasse uma língua de comunicação em várias partes do Brasil.

Para Aryon Dall'Igna Rodrigues (apud Couto, 1996: 87-93), en cambio, ese término designaba más de una variedad: la paulista, de base tupiniquim⁶⁹ y/o guaraní, utilizada por colonizadores e indígenas en las *bandeiras* hacia el interior de Brasil desde São Paulo en el siglo XVII; la amazónica (nheengatu), de base tupinambá⁷⁰, que comenzó a avanzar con la colonización de la Amazonia desde Marañón; la lengua de las Misiones; el jopará paraguayo; el quechua en Perú.

En todo caso, no solo era la lengua de la evangelización, sino la de la conversación cotidiana en el ámbito familiar, espacio que supo mantener cierto tiempo pese a la promulgación del Diretório dos Índios en 1757, por el que se imponía la lengua metropolitana como lengua oficial.

Las medidas para evitar el avance del tupi se endurecieron con la expulsión de los jesuitas ordenada por el marqués de Pombal en 1759, aunque el año anterior la aplicación del Diretório ya se había ampliado a todo el territorio. Mariani (2003: 475) destaca la relevancia de este documento como hecho lingüístico:

66 *Tupi*: «padre supremo, tronco de la generación».

67 «Antes do Presente».

68 Tupi-Guarani, Mundurucu, Juruna, Ariquém, Tupari, Ramarama y Mondé.

69 *Tupiniquim*: «colaterales de los tupis».

70 *Tupinambá*: «decendiente de los tupis».

O Diretório busca tornar visível a ordem social e discursiva que antes estava parcialmente encoberta pela opacidade do tupi-jesuítico. Assim, a visibilidade do sujeito brasileiro que está se constituindo entre a submissão a Deus e ao Rei —e aqui não me refiro somente aos índios, mas a todos os habitantes da colônia— se constitui também na obrigatoriedadade da transparência no plano dos sentidos, da língua e das relações sociais.

Se estima que en el año 1500 vivían entre uno y cinco millones de aborígenes, distribuidos en 1400 tribus y hablantes de 1300 lenguas.⁷¹ A partir del período pombalino, según Orlandi (1998: 10):

[...] todas as diversidades dos falares e a diversidade do conjunto das línguas indígenas brasileiras e das línguas africanas faladas no Brasil são referidas à unidade da língua nacional. Elas se organizam em relação a essa unidade. O que há de específico é que esta unidade não é referida ao português de Portugal mas ao do Brasil.

En cuanto a las lenguas africanas, refiere Taddoni (2000: 693) que se estima que el tráfico de esclavos afectó a hablantes de entre 200 y 300 lenguas si se tiene en cuenta sus regiones de origen, principalmente el área oeste-africana (más precisamente el área bantú occidental, actuales Congo, República Democrática del Congo y Angola), caracterizada por el mayor número de lenguas tipológicamente diferentes, y luego también el área oriental (actual Mozambique), de número reducido de lenguas, tipológicamente más homogéneas, pero habladas por mayor número de esclavos:

A maior parte dos estudos sobre a participação das línguas africanas no português do Brasil menciona, quase exclusivamente, a influência de duas dessas línguas-ioruba (área ocidental) e quimbundo (área banto). É bem verdade que o tráfico promoveu uma relativa seleção de línguas, acentuada pela forma de convivência em solo brasileiro, que modificou o estatuto lingüístico de muitas delas que chegaram a tornar-se, em algumas regiões, quase línguas gerais, como o quimbundo, no século XVII e o ioruba, no século XVIII. No entanto, a referência à presença de apenas duas línguas africanas denuncia uma simplificação dos fatos que só pode ser explicada pelo desconhecimento da história e da realidade lingüística africana.

Lengua escrita-lengua hablada

De modo que, hacia la primera mitad del siglo XIX, el 70 % de la población, que era mayoritariamente de origen africano, había tenido que aprender la lengua de la colonización, en una situación que los especialistas llaman de transmisión irregular, según Mattos e Silva (2002):

Considerando-se os fatores sócio-históricos que atuaram das origens e por todo o período colonial e pós-colonial, pode-se entrever uma interpretação de como se originou e se formou o Português Brasileiro, constituído em contexto social de transmissão, majoritariamente, irregular, na oralidade, livre das peias normativizadoras da escolarização e, conseqüentemente, da escrita, o que resultou numa variante, em muitos aspectos,

71 Según datos de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) de 2005, el número actual de indígenas es de 345.000, hablan unas 180 lenguas pertenecientes a cerca de 30 familias lingüísticas y representan el 0,22 % de la población total. Habría, además, entre 100.000 y 190.000 viviendo fuera de las tierras indígenas; también existen indicios de la existencia de 53 grupos de los que no se tiene información directa todavía.

divergente da europeia. No seu interior, esse Português Brasileiro heterogêneo apresenta variantes socioletais com configurações profundamente modificadas que se aproximam dos crioulos de base portuguesa e variantes que se aproximam do Português Europeu. No primeiro caso, opino que uma *crioulização prévia, embora leve*, possa ter ocorrido no passado e, no segundo, a *deriva natural*, apressada pela história social do Brasil, não deve ser desconsiderada.

Efectivamente, desde los primeros trabajos del portugués Adolfo Coelho (primer lingüista que, hacia fines del siglo XIX, estudió el portugués fuera de Portugal y relacionó el portugués vernáculo de Brasil⁷² con criollos de base portuguesa) varios son los investigadores que defienden la hipótesis del origen de la variedad hablada brasileña desde la óptica de la creolización previa. Así, Perl y Schwegler (1998: 18) suscriben a la existencia de una única lengua «afroportuguesa» de amplia difusión en África occidental que «podría explicar la existencia de (afro-) portuguesismos en regiones sometidas a la influencia de la trata portuguesa».

Esta concepción es rechazada por la lingüística criolla actual, pues la criollización sería un proceso complejo determinado por las variables sociodemográficas y los modelos disponibles en el sustrato y en el superstrato. La propuesta que hacen Heliana Mello & alii (1998: 136) es que el PVB recibió la transferencia de rasgos gramaticales (y no solo lexicales) de lenguas de sustrato así como «desenvolvimentos que resultam da interface dos sistemas de sustrato e superstrato no momento em que seus falantes aprendiam o português».

En la misma dirección desarrolla Yeda Pessoa (1993: 339) su hipótesis, que ella misma califica de polémica pues implica la decisión política de reorientar las investigaciones sobre este tema hacia el área de la descripción no solo del portugués sino de las lenguas del grupo bantú⁷³ y kwa,⁷⁴ no estudiadas debidamente hasta ahora por motivos históricos y epistemológicos:

E chegamos a uma hipótese compatível com as circunstâncias extralingüísticas que foram favoráveis a esse processo: o português do Brasil, naquilo em que ele se afastou, na fonologia, do português de Portugal é, antes de tudo, o resultado de um movimento explícito dos sistemas fônicos africanos em direção ao sistema do português e, em sentido inverso, do português em direção aos sistemas fônicos africanos, sobre uma matriz indígena pre-existente no Brasil.

72 Según Heliana de Mello, «O que se designa por PVB [portugués vernáculo de Brasil], na verdade, enquadra uma série de variedades lingüísticas divergentes do PPB [portugués padrão de Brasil] que seria melhor representada através de um contínuo [...]. Neste contínuo encontraríamos em uma extremidade dialetos como o de Helvécia [en Bahía] que claramente apresentam traços de crioulição prévia. Na outra extremidade, situa-se a fala urbana não-padrão, utilizada pelas populações de baixa renda e pouco acesso à escolarização» (Mello, 1998: 72).

73 En Brasil, se trata de lenguas de los sub-grupos kikongo (del antiguo reino del Congo), kimbundo (del antiguo reino de Ndongó, actual Angola) y el umbundo (idem) (Bonvini, 1993: 342).

74 Entre las lenguas del grupo kwa occidental, llegaron a Brasil las designadas por el término jeje (ewe, gen, aja, fon); del grupo oriental llegaron lenguas yoruba, denominadas en Brasil *nagô-ketu* (Bonvini, ob. cit.).

Finalmente, Allsopp (1996: 146-147) sostiene que «los africanos, primero en África y después en el Nuevo Mundo, interpretaron o *calcaron* sus modelos estructurales nativos *al* portugués o al francés o al inglés o al holandés» basándose en la evidencia de una suerte de africano normal promedio, que «explicaría cierta facilidad africana para adquirir otros idiomas africanos», y en el principio del calcado al entrar en contacto con idiomas no africanos.

Estos fenómenos sociolingüísticos explican, en parte, el hecho de que hayan coexistido y coexistan hasta nuestros días dos realizaciones bien diferenciadas de la lengua: por un lado, la lengua escrita, tributaria de la variedad lusitana y de una visión normativa; por otro, la lengua hablada, incorporadora de elementos locales y populares (Mattos e Silva, 2002):

Conjugando assim os dados de demografia histórica, o tipo de transmissão lingüística irregular, majoritário ao longo dos séculos XVI ao XIX e os dados da quase ausência de escolarização nesses séculos, pode-se interpretar a polarização socioletal que caracteriza o Português Brasileiro da atualidade, no qual convivem os portadores das *normas cultas* com os majoritariamente portadores das *normas vernáculas* e ainda uma minoria, acreditado que em extinção, que busca, no modelo da gramática normativo-prescritiva, que inicia seu prestígio sócio-cultural na segunda metade do século XIX no Brasil, realizar a *norma padrão* de tradição lusitanizante.

Nacionalización de la lengua

Para la contextualización de estos aspectos respecto al movimiento antropófago, tomo como base los trabajos de Antonio Cândido y Mário da Silva Brito sobre la historia y formación de la literatura brasileña, en particular lo concerniente al Modernismo, y el estudio de Haroldo de Campos sobre Oswald, «Uma poética da radicalidade».

Al retomar el proyecto romántico de «fazer do dialeto brasileiro⁷⁵ um forte meio de expressão» (Brito, 1997: 202), el Modernismo se convierte en el segundo intento de nacionalización de la lengua, siendo en ese sentido el Romanticismo y el Modernismo los dos momentos culminantes de la dialéctica que, según Antônio Cândido, rige la evolución de la vida espiritual brasileña entre localismo y cosmopolitismo. Brito (1997: 136) resalta el carácter ideológico de esa reivindicación lingüística:

75 Brito hace un uso del término «dialeto» que ya no se ajusta al concepto actual, como refiere Cunha (1981: 15-18): «Hoje, porém, com os progressos da dialectologia hispânica, o emprego do termo *dialeto* para designar o espanhol e o português americano em seu estado atual é não só perturbador, mas carece de apoio científico. Em primeiro lugar (e isto não sofre dúvidas), o termo *dialeto* evoca a “idéia de dependência (mais unilateral que recíproca) entre o dialeto, modalidade linguística tida como inferior, e o idioma nacional, concebido sempre como a síntese superior”. [g.v. Stepanov, Algunas cuestiones metodológicas del español americano, *Acteale celui de al XII-lea Congres International de Linguistica si Filologie Romanica*, II, Bucarest, 1971, 1166]. [...] A esse novo objeto sociolingüístico —subsistema de um arqui-sistema— Stepanov dá o nome de *variante nacional*. Para ele, “a diferença básica do valor metodológico entre o dialeto e a variante nacional consiste em distintos modos de funcionamento social: o primeiro (o dialeto) é utilizável só por uma parte da comunidade humana no seio de uma nação; a segunda (a variante) é um instrumento usado pela nação inteira”. Celso Cunha, «Política e cultura do idioma», *Língua, nação e alienação*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981, 15-18 (Tomado de *História da língua portuguesa em linha*, <<http://www.instituto-camoes.pt>>).

A deformação do idioma, a tentativa de sistematizar a fala brasileira numa língua própria, o desejo de tornar válida a dicção nacional, decorrem também de motivos políticos e sociais. O propósito de diferenciar o idioma português do brasileiro é uma forma de contribuição à política antilusitana do tempo.

La consideración de la dimensión social del lenguaje sustenta, según Haroldo de Campos (2000a: 9), la radicalidad de la poesía oswaldiana:

[...] entre a linguagem escrita com pruritos de escorreição pelos convivas do festim literário e a linguagem desleixadamente falada pelo povo (mormente em São Paulo, para onde acudiam as correntes migratórias com as suas deformações orais peculiares), rasgava-se um abismo aparentemente intransponível. A poesia «Pau Brasil» de Oswald de Andrade representou, como é fácil imaginar, uma guinada de 180° nesse *status quo*.

Oswald reivindica en el *Manifiesto da Poesia Pau-Brasil* la libertad en el uso de la variedad brasileña, no solo respecto a la variedad lusa sino a los moldes gramaticales a través de los cuales esta sigue imponiéndose (Andrade, O., 1990a: 42): «A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos».

La gramática cambia de dueño y pasa a pertenecer a quienes usan la lengua y determinan sus cambios. En este punto, contrariamente a lo que veíamos en el capítulo anterior, Oswald restituye el papel del negro en la evolución lingüística (Andrade, O., 2000a:125-167):

o gramático

Os negros discutiam
Que o cavalo sipantou
Mas o que mais sabia
Disse que era
Sipantarrou

pronominais

Dê-me um cigarro
Diz a gramática
Do professor e do aluno
E do mulato sabido
Mas o bom negro e o bom branco
Da Nação Brasileira
Dizem todos os dias
Deixa disso camarada
Me dá um cigarro

En el otro extremo, la pedantería de las elites que ejercen su poder, también mediante la imposición de la lengua hegemónica, está perfectamente encarnada en la figura del canónigo de *Viva o povo brasileiro*, quien manifiesta, en una escena ubicada en 1827, su desprecio hacia aquellos integrantes mestizos o negros de la sociedad, inferiores por naturaleza, que estarían contaminando la cultura, la moral, la verdadera religión, la pureza de la lengua, es decir, la civilización, lo que los convierte necesariamente en bárbaros:

Vimos santos mulatos! Representações ofensivas de doutores da Igreja assemelhados em aparência a uma gente que se expressa por batuques e grunhidos, incapaz de assimilar um instrumento tão nobre e perfeito como a língua portuguesa, a qual fazem decair assombrosamente a cada dia que passa, a ponto de doerem os ouvidos e sofrer a mente diante de sua algaravia néscia e primitiva! Sabeis muito bem que chamavam os gregos aos bárbaros de bárbaros em imitação do tartareio desses povos vandálicos e delinquentes. Pois que tudo o que tartamudeavam soava como bá-bá-bá —perdoai-se me não contenho o riso. *Ubicumque lingua romana, ibi Roma!* Vede o que acontece diante de nós. A língua, aviltam-na e degradam-na (VPB: 123-124).

La imitación despreciativa y sarcástica con que describe las características de la lengua de aquellos a quienes considera inferiores contrasta con la reverencia al referente de mayor prestigio aún que el portugués, que sigue siendo el latín.

Ante la inminencia de la guerra a ser librada contra los indígenas en *O feitiço da ilha do Pavão*, el coronel de infantería decide consignar por escrito los hechos que a partir de ese momento pasarán a adquirir el estatuto de históricos. La defensa de la patria va inexorablemente unida a la de la lengua con la que se construye y escribe la historia oficial:

Como primeiro registro, ditou uma breve história da ilha do Pavão e alinhou algumas palavras, em anástrofes graciosamente torneadas, assíndetos arrebatados, aliteraões extasiantes e demais recursos de que a língua provê os que a defendem da mesma forma intransigente com que guarnecem o torrão natal, sobre o heroísmo de seus ancestrais (FIP: 61).

A través de la hipérbole y del uso de adjetivos altisonantes, el narrador satiriza el servilismo y seudopatriotismo, retóricos en esta ocasión, del personaje.

En el otro bando, el indio Balduíno también se prepara junto a sus hombres, pero arengándolos mediante «un pequeño discurso em língua de índio», es decir, un portugués simplificado en su sintaxis, salpicado de interjecciones y onomatopeyas para expresar la violencia, tupinizado por el sistema fonológico de su lengua original:

Cadê tendente? Cadê Dão Filipe de Meulo Furutado? Cadê condenado pecador, tendente estrumo? Uá! Uá! Índio mata, índio dá carne de branco postadinha pra guará, pra raposa, pra tatu e aribu, pra siri e pra mecê atecuri, na terra, no vento e na maré! Índio pega toda gente e mata de dentada, arrum, arrum, creque-creque, ramo-ramo, racha cabeça, bebe sangue na coité, tuque-tuque-tuque-tuque! Curuí-curuê, é com vossimecê! (FIP: 36).

La aparente caricaturización, sobre todo en la acumulación de onomatopeyas para referirse a la violencia con que el indígena amenaza al ejército que viene a atacarlo, no recae sobre Balduíno (de quien, además, el lector ya se siente próximo dada su condición de protagonista), sino que está orientada más bien a poner en ridículo a la autoridad

militar, a quien increpa en forma irreverente, mezclando una fórmula de tratamiento distante de la lengua dominante («vossimecê») con una expresión de su propia lengua («curuí-curuê»). Balduino insiste en ver al teniente y el diálogo que sigue reproduce el registro oral de ambos personajes, con efectos humorísticos en torno a la pronunciación indistinta del infinitivo y del verbo conjugado y a las categorías comprendidas en el significado del verbo *estar* y su incompatibilidad con la forma negativa: «Então onde é que ele tá? Em casa não tá, na rua não tá, aqui não tá. Ele tem que tá. Ninguém não tá, todo homem tem que tá, não pode não tá, indo não é besta (FIP: 37)».

Esa misma preocupación por transcribir lo más fidedignamente posible el habla de la gente del pueblo se encuentra en el siguiente diálogo entre las negras de la Casa dos Degraus, en la misma novela:

—Tu vai passear na vila nada, tu vai de novo na furna da Degredada, tu não sabe no que tu tá se metendo, esse saco aí é das mandingas dela, não é, não? Eu não quero saber de tuas feitiçarias, não vem nem me contar! —E eu tou querendo contar nada? Ai, meu Deus, xoí, xoí, xoí, que o tempo não espera por ninguém. Dai licença, dai-me licença (FIP: 24).

Varios componentes del habla de Crescência, tales como el uso de la segunda persona de tratamiento informal acompañado del verbo o pronombre complemento en 3.^a persona, la doble negación enfática, el acortamiento fonético de frases enteras («xoí» corresponde a «deixe eu ir»), son marcas de oralidad que serían juzgadas como incorrecciones según la gramática de la lengua escrita. Es la contribución de los «erros» reivindicada por Oswald. Contrariamente a lo que ocurriría en una cultura diglósica, la cultura antropofágica implica la deglución de la lengua del colonizador y la abolición de cualquier centralismo normativo.

«Les ruses du créole»

La problemática de la lengua y sus implicaciones descentralizadoras en el campo literario constituyen el gran desafío que se plantearon los teóricos y escritores de la creolización. La aparición de las lenguas criollas está ligada a la expansión colonial de las naciones europeas, del siglo XVI al XVII, por lo que existen criollos franceses, ingleses, portugueses, así denominados porque conservan una parte importante del léxico y de la gramática de esas lenguas.

El significado de la palabra⁷⁶ evoluciona de distintas maneras según las áreas y puede designar, ya sea a los blancos (Pequeñas Antillas), ya sea a los nativos, cualquiera sea su color (isla de la Reunión) o a los mestizos y negros (isla Mauricio). Es decir, que sirvió para denominar a los hombres mucho antes de ser aplicado a sistemas lingüísticos o culturales. Incluso se puede decir que hubo también en algunas zonas una confiscación por parte de los blancos del derecho a la creolidad y, por lo tanto, a una cultura propia (Delas 1996). En todo caso, en las Antillas, donde casi todos los escritores son mulatos o negros, existe esa reivindicación y recuperación de la palabra «créole», pues es el emblema de una identidad en emergencia.

76 Vimos su origen etimológico en el capítulo anterior.

En el área sociolingüística, el término se define con relación al de *pidgin*: el *criollo* es un expidgin, es decir, el resultado de la nativización de un pidgin inicial. Este es, a su vez, según la definición de Elizaincín (1992: 28) basada sobre los conceptos de Robert Hall:

[...] una lengua de emergencia («Notsprache») surgida de la necesidad inmediata de comunicación entre personas de muy diferentes lenguas y culturas, sin el menor atisbo de sistematización, altamente variable, extremadamente simplificada con relación a la (o las) lengua(s) que le dieron origen. Y, sobre todo, sin ningún hablante nativo, es decir, que la mezcla no es aprendida, como lengua, por ningún niño. Pero, desde el momento en que existe un hablante nativo de la lengua mezclada, ya no se trata de un pidgin, sino de un *criollo*.

Durante mucho tiempo, se los consideró «patois», es decir, hablas locales (dialectos) empleadas por una población generalmente poco numerosa, a menudo rural y de «nivel de civilización» considerado inferior al del medio que la rodea. Para los lingüistas, el proceso de *creolización* o criollización es la evolución de un pidgin o de un sabir hacia una lengua asumiendo la totalidad de las necesidades comunicativas de sus hablantes⁷⁷. El caso del surgimiento de los créoles en la región caribeña que nos ocupa ha sido interpretado de diversas maneras, dando lugar a varias hipótesis, de las que tomaré las principales.

En las primeras sociedades coloniales (desde 1634 para las Pequeñas Antillas) se produce una situación de contacto importante entre lenguas diferentes. El grupo de franceses proviene de las provincias del norte y oeste de Francia (Bretaña y Normandía) y es bastante homogéneo pese a las diferencias lingüísticas regionales. Son más numerosos que los esclavos y se producen uniones mixtas, debido a la escasez de mujeres blancas. En la primera fase de la colonización o *sociedad de habitación*, según la teoría de la creolización superestratista o europeizante de Chaudenson,⁷⁸ la interacción con la lengua francesa es constante, pues las condiciones cotidianas de vida de blancos y negros no están muy alejadas. La segunda fase de la evolución de esas sociedades comienza con la instalación de las culturas industriales coloniales, es decir, la *sociedad de plantación*. La enorme inmigración de mano de obra servil crea una estructura social diferente. Los recién llegados, los bozales, afectados al trabajo en los campos, no van a estar en contacto directo con la población francesa. En cambio, los primeros esclavos, los ladinos (o créoles), practican aproximaciones al francés para comunicarse con sus amos; estas van a constituir los modelos a partir de los cuales se producirá la criollización lingüística, o sea la formación de sistemas lingüísticos autónomos.

En la visión de Chaudenson, la creolización lingüística debe ser entendida como una europeización, pues no admite ninguna influencia de las lenguas dominadas. En oposición a esta hipótesis eurocéntrica —también defendida por Adolfo Coelho y Robert Hall Jr.—, la teoría de la lengua mixta, propuesta entre otros por Hugo Schuchardt, rescata el papel del sustrato en la formación de los créoles y postula la coexistencia

77 «A diferencia de los *pidgins*, un criollo suele poseer una lengua *superordinada* a la que en general tienden los hablantes, lo que configura un proceso de decreolización» (Elizaincín, 1992: 34).

78 En el desarrollo de este punto sigo a Hildo Honório do Couto, 1996: 112-113.

en ellos de una gramática africana (de una o más lenguas de sustrato) y un vocabulario europeo (generalmente de una sola lengua de superstrato). Finalmente, dentro de una orientación netamente antropológica, Mervyn Alleyne entiende los procesos de creolización como un sincretismo que desemboca en la desafrikanización (no solo lingüística, sino cultural en general).

Existen entre doce y quince créoles franceses que, pese a la diversidad de las evoluciones históricas y políticas de las ex colonias francesas (asimiladas o independientes), mantienen un estatus inferior.

Se trata, entonces, de sociedades diglósicas, pues en ellas coexisten dos lenguas con funciones comunicativas complementarias. Charles Ferguson (1959: 43) fue el primero en dar una definición de diglosia:

Diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any section of the community for ordinary conversation.

En esa situación conviven las denominadas variedades «alta» y «baja». A menudo la variedad «alta» es el soporte de un corpus importante de textos literarios provenientes de una época anterior o de una comunidad lingüística extranjera, estudiada en la escuela y utilizada en la mayoría de los textos escritos y discursos formales, pero no utilizada por un segmento importante de la sociedad para una conversación corriente. Es lo que ocurre con el francés y la literatura francesa o local escrita en francés en estas regiones.

Las lenguas oficiales de Haití, por ejemplo, son el créole y el francés, este último hablado por el 10 % de la población, principalmente constituido por una elite de clase media. El créole es la lengua cotidiana de prácticamente toda la población, siendo Haití la comunidad creolófona más grande del mundo, aunque marcada por una cuota importante de migración.⁷⁹ El 90 % de los haitianos es creolófono unilingüe pero los escritores son casi todos francófonos. Martinica y Guadalupe, cuya lengua oficial es el francés dado su carácter de DOM⁸⁰, son casos intermedios entre diglosia y decreolización.⁸¹ En Guayana francesa la lengua oficial es igualmente el francés, pero la mayor parte de la población es bilingüe (créole-francés, créole-chino, etcétera); el créole es estigmatizado por la elite «cult».

79 Nueva York sería la segunda ciudad «haitiana» del mundo, con más de dos millones de inmigrantes.

80 Departamentos de Ultramar.

81 Algunos créoles viven un proceso de decreolización, o sea de fusión con la lengua-base de la que el créole ya no logra demarcarse, como ocurre en Guyana (inglesa), Reunión, Jamaica y Hawai. En realidad, el inglés y el español dieron más bien pidgins, salvo el papiamentu de Curaçao —de base léxica hispánica—.

La caracterización de Ferguson debe ser matizada, siguiendo a Calvet (1987: 46), mediante la referencia a las relaciones de poder y de dominación:

Ce qui me semble tout d'abord manquer dans la définition de Ferguson, qui insiste surtout sur les notions de fonctions et de prestige, c'est bien entendu la référence au pouvoir: il ne suffit pas en effet d'analyser les différences entre formes linguistiques en présence en termes de prestige (par exemple le français aurait plus de prestige que le créole en Haïti) et de fonctions (le français aurait des fonctions que le créole ne partage pas). Si le français a ce prestige et ces fonctions, c'est pour des raisons historiques et sociologiques qui tiennent à la forme du pouvoir, à l'organisation de la société, toutes choses dont Ferguson ne traite guère.

De este modo, en la definición del estatuto de los criollos, juegan un papel importante las representaciones ideológicas, sobre todo en el proceso de sustitución o de alienación lingüística. La visión estereotipada según la cual serían distorsiones de otras lenguas remite al concepto de lenguas «primitivas» o bajas debido a su carácter de lenguas dominadas y a la supuesta «contaminación» que le infligirían a la lengua metropolitana. En *Solibo Magnifique*, Chamoiseau recurre al metadiscurso para abrir la dimensión ideológica y exponer en forma explícita la problemática de la diglosia y de la resistencia del créole con la cual se va construyendo el propio discurso de esta novela:

—[...] Nom et prénom maintenant.

—Hein?

—Quelle manière de te crier ta manman a donné à la mairie, traduit Bouaffesse.

—An pa save...

—Il dit qu'il ne sait pas, inspesteur...

—Merci, Brigadier, mais je comprends le créole.

—Je dis ça pour te rendre service! Tu es un inspesteur, tu dois pas fouiller dans ce patois de vagabonds...

—C'est une langue, Brigadier.

—Tu as vu ça où?

—...

—Et si c'est une langue, pourquoi ta bouche roule toujours un petit français huilé? Et pourquoi tu n'écris pas ton procès-verbal avec? (SM: 133).

Estas definiciones por la negativa con respecto al modelo de las lenguas hegemónicas, por otra parte, dejan de lado o minimizan la contribución de las lenguas africanas, en una clara orientación ideológica (Couto, 1996: 77):

Como os colonizadores sempre consideravam as línguas locais, sobretudo os crioulos, línguas inferiores, sendo estes últimos tachados de deformações da língua européia, os próprios colonizados assimilaram essa ideologia colonialista. Assim sendo, não só os excolonizadores, mas os próprios falantes de crioulos, freqüentemente têm atitudes negativas relativamente a eles. Por isso, sempre querem se aproximar da língua de superstrato, dominante.

No es otra la actitud de Marie-Sophie en *Texaco* auto-denigrándose y maravillándose ante el negro maestro de escuela que logró ascender gracias a su dominio del francés: «Pour l’instant, câpresse de boue, je considérerais cette merveille: un nègre noir transfiguré mulâtre, transcendé jusqu’au blanc par l’incroyable pouvoir de la belle langue de France (TX: 215)».

Es la misma alienación de la funcionaria negra en *La panse du chacal* cuando destrata al culí asumiendo hegemonícamente la lengua francesa como propia: «Il parle français celui-là? reprit la Négrresse. Depuis quand les Coulis, ça parle notre langue, hein? (PC: 24)».

Y también es la del inspector cuando interroga a un testigo que solo habla créole en *Solibo Magnifique*: «nous sommes entrés dans une enquête criminelle, donc pas de charabia de nègre noir mais du français mathématique» y recibe como respuesta tajante: «—Han pa jan halé fwansé» (SM: 98).

Tanto el maestro (y quienes lo admiran) como la funcionaria y el inspector de policía representan a las instituciones que, según Bourdieu (1982: 28), aseguran la dominación simbólica a través del poder de la lengua única y oficial:

L’intégration dans une même «communauté linguistique», qui est un produit de la domination politique sans cesse reproduit par des institutions capables d’imposer la reconnaissance universelle de la langue dominante, est la condition de l’instauration de rapports de domination linguistique.

Se desencadena el proceso que Calvet (2005: 100) denominó *glotofagia*, es decir, el fenómeno paulatino de absorción o digestión de una lengua (y de una cultura) por la lengua (y la cultura) dominante, que en los casos extremos culmina con la muerte de esa lengua:

La lengua dominante se impone según un esquema que pasa por las clases dirigentes, luego por la población de las ciudades y finalmente por las del campo, puesto que el proceso va acompañado de sucesivos bilingüismos, en los sitios donde la lengua dominada resiste.⁸²

Créole y diglosia literaria

No obstante, en relación con la última parte de la cita de Calvet, la respuesta del testigo en *Solibo Magnifique* (sin traducción por el narrador esta vez, contrariamente a lo que ocurre en otros casos a lo largo de la novela en que el narrador incorpora al texto la traducción del créole al francés) es el signo de que el créole se mantiene como lengua de resistencia frente a la lengua de prestigio (ob. cit.): «Pero la desaparición de una lengua (la glotofagia consumada) o su contrario dependen de numerosos factores no lingüísticos, en especial de las posibilidades de resistencia del pueblo que habla esa lengua».

82 «De hecho, la glotofagia no es un fenómeno aislado, es una de las caras del etnocidio, de la opresión de un pueblo por parte de otro pueblo, que a veces concluye en la desaparición del primero, sometido por el triunfo del segundo» (Calvet, ob. cit.: 213).

Así como en el caso de Brasil veíamos que el dilema de la elección de la lengua en que se va a escribir se planteaba entre dos variedades de la misma lengua —la portuguesa y la brasileña—, en las Antillas y Haití la disyuntiva recae entre el francés y los créoles.

Ahora bien, escribir en créole representa una paradoja, ya que la «literatura» créole es fundamentalmente oral, es decir, lo que se ha denominado *oralitura*. El poeta haitiano George Castera explica las dificultades a las que se enfrenta en el pasaje de la dimensión fónica a la signica para lograr que la oralidad sobreviva dentro del nuevo código (Saint-Éloi, 1998: 98): «Le mot écrire lui-même n'est pas une réalité palpable en créole [...] L'écrit est insoutenable dans un monde presque exclusivement de l'oralité».

También los estudiosos de lo que se ha denominado diglosia literaria,⁸³ como Carpanin Marimoutou (2004: 7), subrayan la complejidad del tema y sus implicaciones:

Le passage à l'écrit —et c'est là l'une des conséquences tragiques de la situation de diglossie— comporte en soi, vu la situation objective du créole, un risque de destruction (qu'on peut appeler décréolisation), qui peut être compensé, idiolectalement, par un renforcement ostentatoire de la créolité.⁸⁴

A su vez la noción de oralidad requiere una definición precisa, que tomo también del trabajo de Marimoutou (2004: 9), en el que se acude a las elaboraciones de Henri Meschonnic:

Il devient non seulement possible, mais nécessaire, de concevoir l'oralité non plus comme l'absence d'écriture et le seul passage de la bouche à l'oreille [...] mais comme une organisation du discours régie par le rythme: la manifestation d'une gestuelle, d'une corporalité et d'une subjectivité dans le langage [...] inscription du sujet, impliquant un mode spécifique d'engagement du lecteur qui participe au texte, tendant à fondre le temps du texte et le temps du lecteur.

83 Carpanin Marimoutou toma, a su vez, la definición de diglosia literaria de Jean Bernabé: «l'ensemble des rapports de territorialisation référentielle, référentiaire et scripturale qui sont à l'œuvre à l'intérieur d'un espace donné». Y explica: «La compétence référentielle de l'écrivain est ce qui permet d'évoquer la réalité d'un territoire du monde, la compétence scripturale est celle qui permet l'inscription dans un territoire d'écriture donné, le roman par exemple; quant au référentiaire, il renvoie à la référence, conçue comme étant l'acquis culturel, le système de valeurs qui, à un moment donné de son histoire, constitue l'image d'une communauté et qui fonde la représentation qu'elle a d'elle-même et du monde» (Marimoutou, 2004: 12).

84 Agregó la continuación de esta cita pues me parece un aporte relevante: «Comme l'écrit Guy Hazaël-Massieux: "si l'on accepte de considérer que la créolisation a consisté à passer d'une communication lexicale largement pragmatique à une communication plus grammaticalisée qui s'est forgée ses outils par la cliticisation et la dé-sémantisation de lexèmes, on peut dire que le passage à l'écriture littéraire introduit la nécessité d'une grammaticalisation supplémentaire: en conquérant les champs d'énonciation jusqu'ici monopolisés par le français, langue littéraire écrite avec une longue tradition, le créole s'éloigne du domaine de la communication restreinte et de proximité qui était le sien dans la diglossie régnante. Il s'oblige dès lors ou bien à créoliser par surgénéralisation des procédures qu'il a déjà expérimentées (donc à leur faire subir les conséquences de la grammaticalisation) les marqueurs nécessaires pour l'expression des relations dans la langue écrite; ou bien à emprunter ce registre tout constitué (probablement au français, puisque tous ceux qui écrivent en créole, sont presque nécessairement d'abord formés en français)". Guy Hazaël-Massieux: «La grammaticalisation des connexions», en R. Ludwig, *Les Créoles français entre l'oral et l'écrit*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1989, pp. 201-211 (Marimoutou, 2004: 7-8).

La polémica entre escritura en francés y oralidad créole es uno de los ejes temáticos de *Solibo Magnifique* y el propio narrador no duda en descalificar su intento de transformar las palabras del Marqueur en narrativa escrita, connotando negativamente este adjetivo, destacado tipográficamente: «[...] version réduite, organisée, écrite, sorte d'ersatz de ce qu'avait été le Maître cette nuit-là» (SM: 211).

Esa misma impotencia deviene angustia en el caso de Marie-Sophie, pues siente que está traicionando el verdadero sentido de las palabras de su padre, Esternome, al encerrarlas en el francés escrito:

Vers cette époque oui, je commençai à écrire, c'est dire: un peu mourir. Dès que mon Esternome se mit à me fournir les mots, j'eus le sentiment de la mort. [...] Chaque phrase écrite formulait un peu de lui, de sa langue créole, de ses mots, de son intonation, de ses rires, de ses yeux, de ses airs (TX: 353).

La resistencia entonces se va a dar bajo la forma de lo que Glissant (1997a: 399) llama subterfugios o astucias («ruses») del créole:

Faute de pouvoir décider des structures «patentes» de sa langue, elle-même dépendante des structurations aliénées du champ global martiniquais, le locuteur créole a multiplié les ruses linguistiques pour la survie de cette langue.

El créole funciona a través del equívoco y del desvío en una *poética forzada*⁸⁵, como veremos más adelante.

Los riesgos de una creolitud

En el plano lingüístico, al menos, no existe acuerdo entre los escritores antillanos y la literatura de la región parece caer en un impasse: si bien existe una literatura escrita en créole, en la que se destacan figuras como el martiniqueño Gilbert Gratiant, y los haitianos Félix Morisseau-Leroy y George Castera,⁸⁶ esta ha ido perdiendo territorio

85 «Il y a poétique forcée là où une nécessité d'expression confronte un impossible à exprimer. Il arrive que cette confrontation se noue dans une opposition entre le contenu exprimable et la langue suggérée ou imposée» (Glissant, 1997a: 402).

86 La literatura en créole remonta al siglo XVIII cuando aparecen en Haití los libros de poemas *Lizette quitte la plaine* de Duvivier de la Mahautière en 1749 y *Choucounne* de Oswald Durand en 1783. A comienzos del siglo XIX se publican traducciones de algunas fábulas de La Fontaine. La primera novela escrita en créole, *Atipa* de Alfred Paréou, aparece en la Guayana francesa en 1885. El primer libro de poemas créoles es *Dyakout* (1953) del haitiano Félix Morisseau-Leroy. En 1958 el martiniqueño Gilbert Gratiant publica su antología poética *Fab' Compè Zicaque* (Fábulas de Compadre Zicaque). A partir de la segunda mitad del siglo XX habrá una producción más amplia, no solo de poesía y teatro «comprometido» y adaptaciones de las tragedias griegas o de Corneille, Molière y Lorca, sino novelas y nouvelles en créole. La primera novela haitiana en créole es *Dezafi* de Franketienne (1975). En el período 1975-1980 aparecen *Lanmou pa gin baryè* de Célestin-Mégie, *Kombèlann* de Georges Castera, obras de Morisseau-Leroy (por ejemplo, *Antigone* en créole). La última obra de Confiant en créole es de 1987, *Marisocé*. Después de los ochenta decaen notoriamente las publicaciones. Hay algunas nouvelles, siempre acompañadas de su traducción, como la de Sylviane Telchid, *Mondézi* (en *Écrire la parole de nuit*, Ludwig, Gallimard, 1994; las demás están en francés); *Lèspri lanmè* [Le Génie de la mer] de la martiniqueña Tèrèz Leotin (L'Harmattan, 1990), subtítulo «Contes marins des Antilles», más próximos de la literatura oral que de la nouvelle escrita; *Mémwè latè* de g. h. Leotin (1993, ed. Bannzil Kréyol). Existen otros ejemplos, también en los otros géneros pero de calidad desigual o que ceden al exotismo. En Haití sí ha habido producción

en los hechos o se ha convertido en la transposición de un créole mítico, distanciado de la lengua real (Hazaël-Massieux 1996). La postura de defensa y emancipación de la cultura y la lengua créoles, con el consiguiente abandono o relegación del francés, fue uno de los aspectos de la creolidad más polémicos para algunos escritores de la región, como Simone Schwartz-Bart, Daniel Maximin y Maryse Condé, quienes consideran la problemática así planteada como un debate artificial que encubre la lucha por el poder intelectual y que no haría más que reproducir la oposición dominado-dominante a través del conflicto créole-francés.

En ese sentido, se convertiría paradójicamente en una concesión al esquema impuesto por la cultura central. La escritura no debería reducirse a un problema de elección de la lengua. Estos autores tampoco comparten la identificación con lo créole como definición identitaria. Dentro de la multiplicidad antillana, la creolidad es una posibilidad y cada uno puede asumirla o no en distinto grado: «À chacun sa créolité, c'est-à-dire à chacun son rapport avec le matériel oral et son rapport avec la tradition, et à chacun sa façon de l'exprimer dans la littérature écrite», expresa Maryse Condé (Degras, 1996a: 13), a la vez que no puede ser definida por nadie como única ya que eso conduciría a una posible categoría de lo «créolement correct» —término empleado por Annie Le Brun (Kandé, 1996)— o, en el peor de los casos, a una suerte de terrorismo cultural que obligaría a decidir si se es escritor créole o no, con el consiguiente derecho (u obligación) a reclamar la pertenencia a esa cultura.

En realidad, según Maryse Condé, la identidad no debería ser construida invocando el lugar de origen —Francia o las Antillas—, sino desde la extranjería como lugar privilegiado de descubrimiento y en la relación con el otro, de manera de no quedar moldeada en una creolitud. Así lo ven también algunos investigadores en esta área (Magdelaine-Marimoutou, 2004: VIII):

L'écrivain qui choisit d'écrire un roman en créole est parfois considéré uniquement comme un militant, parce qu'il prend le risque consenti de n'écrire que pour une part infime de lecteurs. On attend de lui qu'il construise des textes de revendication, des textes qui disent et dénoncent le réel, s'engagent sur la voie d'une réforme de la société insulaire. Il semble que l'écrivain qui choisit d'écrire en créole s'engage dans une mission qui est celle de dire le monde créole, de revendiquer la spécificité créole, de promouvoir les valeurs créoles, ce qui l'enferme dans des réseaux de tautologies qui marqueraient la réduction de la liberté de l'écriture et de la fiction.

Además de la literatura escrita en créole, la otra vía ha sido la incorporación de esa lengua a obras escritas en francés, proceso que implica la cesión de espacios bien delimitados en que a menudo aparece empleado casi exclusivamente por personajes de extracción popular, es decir, en posición subalterna y bajo la forma de una transcripción afrancesada o de citas, lo que ha alimentado la polémica. Las iniciativas de los martiniqueños Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant o de la guadalupeña Gisèle Pineau, quienes crean lo que parece a primera vista un «francés de las islas», han sido

escrita en otras áreas: periodismo, temas agrícolas, etcétera, además de publicación de poemas en revistas como *Conjonction* (n.os de 1992). (Datos extraídos de Hazaël-Massieux, 1996).

consideradas por algunos de sus colegas como concesiones a la folclorización y exotización requeridas por el público metropolitano a quien estarían destinadas y sin las cuales quizá no tendrían acceso a la publicación.

Para Maryse Condé, la amalgama lingüística encarada en función de la recepción de la metrópoli dejaría de representar una victoria para constituirse en una amenaza para el créole. El propio Confiant, quien comenzó escribiendo en créole para luego pasar a hacerlo exclusivamente en francés, ha vivido ese conflicto como un combate perdido debido a la conciencia de que la adaptación del francés implica un mestizaje o hibridación en el mal sentido del concepto (Kwaterko, 2006: 47):

Je suis encore aujourd'hui moi-même taraudé par l'idée que, peut-être, je suis en train de creuser la tombe de la littérature créole. Je me demande si le fait de créer cette espèce de «français régional caribéen» ne rend pas, à terme, caduc le combat pour une langue créole totalement différente du français.

Ni copia ni exotismo

Pacto y Desvío

¿Cómo se ha trasladado la problemática lingüística al discurso y qué posición se ha adoptado ante los modelos literarios metropolitanos en ambas visiones?

Más allá de la sobrevivencia del créole como lengua, los términos del debate para los antillanos refieren más bien, como ya vimos en los ejemplos citados, a la imposibilidad de encerrar el créole, lengua esencialmente oral, en el marco de la escritura occidental puesto que, tanto el propio Confiant como los demás escritores mencionados, editan mayormente sus obras en Francia o Canadá.

Entro aquí en el segundo punto que quería tratar: la relación de imitación, apropiación o rechazo que se puede dar entre culturas colonizadas y colonizadoras. Una vez más recorro a la metáfora del entrelugar, esta vez desde la perspectiva desarrollada por Silviano Santiago (2000: 68-69). El crítico brasileño aborda concretamente el tema de la copia y la dependencia respecto a las culturas europeas empleando expresiones del área económica que recuerdan la imagen de la poesía de exportación oswaldiana:

¿Cuál sería la actitud del artista de un país en evidente inferioridad económica en relación con la cultura occidental, con la cultura de la metrópoli, y finalmente con la cultura de su propio país? ¿Podría admirarse la originalidad de una obra de arte si se instituye como única medida las deudas contraídas por el artista con el modelo que tuvo necesidad de importar de la metrópoli? ¿O sería más interesante señalar los elementos de la obra que marcan su diferencia?

El mismo tema es conceptualizado por Bhabha (2003: 67) desde el análisis del discurso en la metáfora del tercer espacio como lugar de la enunciación:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender por que as reivindicações hierárquicas de originalidade ou «pureza» inerentes às culturas são insustentáveis.

Es este uno de los puntos clave sobre los cuales también ha tomado posición Glissant (1996: 120) y que determina el enfoque ideológico y poético de su pensamiento teórico, alejado de toda concepción monolingüe y monocultural. Si, por un lado, las lenguas créoles no tienen por qué plegarse a los parámetros de la tradición escrita occidental, por otro, tampoco la lengua y los modelos literarios occidentales franceses «puros» resultan los más adecuados para expresar el imaginario caribeño:

Parce que la rhétorique de la langue française nous a été imposée et parce qu'on nous a appris la langue française de manière parfaite, excessive et figée [...]; il a fallu réagir contre. La pratique de cette rhétorique nous a imposé l'idée que la langue française était la seule qui pouvait exprimer quelque chose de nos réalités.

Como contraparte, Glissant estudia en *Le discours antillais* (1997a: 49) la relación entre el estatuto del créole y la poética caribeña. El créole es la «primera geografía del *détour*», es decir, el desvío que esquivo una situación bloqueada cuya culminación puede ser o no una alienación. En la visión de Glissant, la lengua créole nace de un proceso de desvío e irrisión sistemáticos. El amo impone al esclavo una lengua simplificada, adaptada a las exigencias del trabajo servil; el esclavo confisca al amo ese lenguaje descalificado y lo lleva a las últimas consecuencias de la simplificación: «Tu veux me réduire au bégaiement, je vais systématiser le bégaiement, nous verrons si tu t'y retrouveras. Le créole serait ainsi la langue qui, dans ses structures et sa poétique, aurait assumé à fond le dérisoire de sa genèse».

Esa práctica de la infantilización no es inocente, es la puesta en escena del Desvío, que Glissant (1997a: 47) caracteriza del siguiente modo:

La pulsion mimétique est une violence insidieuse. Un peuple qui y est soumis met beaucoup de temps à en concevoir de manière collective et critique le poids, mais en supporte tout de suite le traumatisme. En Martinique, où la population transbordée s'est constituée en peuple, sans que pourtant la prise en compte de la terre nouvelle ait pu être effective, la communauté a tenté d'exorciser le Retour impossible par ce que j'appelle une pratique du Détour.

En las Antillas creolo-francófonas, solo el créole haitiano habría superado la etapa del Desvío, mientras que en los Departamentos de Ultramar el créole sigue circunscrito a determinados ámbitos, pese al combate de algunos intelectuales. Glissant (1997a: 407) señala que habría dos prácticas diferentes del créole: la de los amos *békés* y la de los esclavos. El créole del esclavo, caracterizado por los cortes sintácticos, los juegos de palabras, alusiones y sinsentidos, tiene una función iniciática: «Le créole est à ses origines comme une sorte de pacte secret sous la publicité même de son cri».

Esa función estaría desapareciendo hoy: el grito del pacto secreto se transforma en lengua abierta sin que el pasaje del habla a la lengua se realice mediante la conquista de una norma. Glissant (1997a: 482) analiza ese vacío como un componente de la diglosia en el caso particular de Martinica:

Le créole ne fut pas, dans un auparavant édénique, et n'est pas encore notre langue nationale. Prétendre que le créole a de tous temps été notre langue nationale, c'est obscurcir un peu plus, sous le triomphalisme, le lancinant questionnement où sourd notre

mal-être mais où s'enracine aussi notre présence. Nous savons que, pour que le créole ait chance de devenir la langue nationale des Martiniquais, il faut au préalable un bouleversement de structures.

Y esa subversión de las estructuras no sería otra cosa que la descolonización, desarticuladora de la dominación política, ideológica, económica, lingüística (Calvet, 2005: 103):

[...] hay que buscar el origen de los conflictos lingüísticos en los conflictos económicos y sociales, en el modo de producción, en suma, en el colonialismo como fenómeno económico y político. Desde esa perspectiva, podemos afirmar que cualquier colonización lleva en germen la glotofagia, y que la interrupción del proceso glotófago pasa por una descolonización efectiva.

Creolización como poética de la Relación

Queda claro, por consiguiente, que, en la época de los trabajos teóricos que estoy analizando, para Glissant la literatura en Martinica no necesariamente debe escribirse en lengua créole, pues esta no cuenta con el consenso colectivo en un contexto en que, por un lado, no hay producción en esa lengua (ya no en el terreno literario sino en otras áreas) debido a la asimilación político-económica⁸⁷ y, por otro, se plantea la polémica de la pertinencia de su fijación escrita (Glissant, 1997a: 491):

La langue créole est acculée par la pression du système à une formulation vide liée à sa non-fonctionnalité productive: elle ne peut développer un suivi syntaxique. L'usage de la langue française est irresponsabilisé: figé dans un «respect» et un non-questionnement paralysants de la langue. La souche de ce lancinement est économique; et par conséquent politique son labour. Les extrêmes d'une telle aliénation sont patents: un rejet systématique du fait créole, une affirmation non moins systématique d'une créolité exclusive qui ne fait qu'emprunter la voie du monolinguisme impérialiste occidental, succombant ainsi à ce qu'elle veut combattre.

Crear las condiciones para una literatura en créole implica pasar primero por el análisis sociolingüístico, la acción educativa y la intervención política para lograr la concientización y el consenso imprescindibles, que evitarán además la folclorización de la lengua créole en su uso literario.

¿Qué puede hacer el escritor enfrentado a esa coyuntura? ¿Qué caminos propone Glissant? Como anunciaba más arriba, la lucha por espacios no resuelta en el plano de la lengua tiene consecuencias en el plano literario: el uso literario de la lengua francesa va indefectiblemente acompañado de sus referentes culturales y artísticos.

87 «La source principale de notre préjugé est que nous voyons bien qu'en Martinique aujourd'hui la langue créole est une langue dans laquelle nous ne produisons plus rien. Et une langue dans laquelle un peuple ne produit plus est une langue qui agonise. Le créole s'appauvrit parce que des termes de métier disparaissent, parce que des essences végétales disparaissent, parce que des espèces animales disparaissent, parce que toutes les séries de locutions qui étaient liées à des formes de responsabilité collective dans le pays disparaissent avec ces responsabilités. L'étude sociolinguistique des termes tombés en désuétude et qui ne sont remplacés par rien montre qu'ils le sont parce que les Martiniquais en tant que tels ne font plus rien dans leur pays» (Glissant, 1997a: 596).

El planteo de Glissant (1996: 29) actualiza el debate siempre presente en torno a la deuda estética con los modelos europeos. Es aquí donde este autor propone el traslado del concepto lingüístico de creolización al ámbito cultural y literario como metáfora de la apropiación, aplicable también más allá del Caribe:

[...] le phénomène que je décris n'a rien de local: c'est un enjeu beaucoup plus généralisé. Et si je prends le terme de créolisation, ce n'est pas par référence à mon clocher ou aux Antilles ou à la Caraïbe, etc. C'est parce que rien ne donne mieux l'image de ce qui se passe dans le monde que cette réalisation imprévisible à partir d'éléments hétérogènes [...]. Quand je dis «créolisation», ce n'est pas du tout par référence à la langue créole, c'est par référence au phénomène qui a structuré les langues créoles, ce qui n'est pas la même chose.

Partiendo del entendido de que la creolización es un mestizaje visto como proceso, de resultantes esencialmente impredecibles, cuyo símbolo es la lengua créole —que no se fija y que constituye un lugar de combate estético y político—, la poética glissantiana construye el concepto de Relación en torno al multilingüismo de la región, la dialéctica entre lo oral y lo escrito y el cuestionamiento de los géneros literarios.

La Relación glissantiana deviene así una contra-poética que opone la presencia opresiva de la lengua francesa —a la que se quiere renunciar pero que es el instrumento disponible— a la necesidad de un *lenguaje*, común a la región, que nacería de la relación de aquella con el créole, anulando la relación jerárquica entre el francés y los créoles. Ese lenguaje permite recuperar «intersticialmente» voces e historias que nunca se inscribieron en el espacio «racional» del pensamiento occidental. Una vez más se cruzan las elaboraciones de Glissant y las de Bhabha (2003: 67-68) en la importancia dada al sujeto y al lugar de enunciación:

É o Terceiro Espaço, que embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos. Re-historicizados e lidos de outro modo.

Ello determina una interpenetración de las lenguas, un canilingüismo, según Saint-Éloi (1998), que a su vez redundante en una poética de descentramiento y desmantelamiento del objeto literario canónico. La incorporación de la cultura popular y de los vestigios culturales sofocados por el oscurecimiento colonial permiten la subsistencia y resistencia de lo que Glissant (1997b: 19) denomina la *trace*, es decir, los elementos de la cultura de origen (lengua, artes, etcétera) recompuestos mediante la memoria, es decir, leyendas, mitos, narrativas orales, proverbios y adivinanzas:

*Ces Africains traités dans les Amériques portèrent avec eux, par-delà les Eaux immenses, la trace de leurs dieux, de leurs coutumes, de leurs langages. [...] Les langues créoles sont des traces, frayées dans la baille de la Caraïbe ou de l'océan Indien.*⁸⁸

Bhabha (2003: 165) habla igualmente de los saberes rechazados por el discurso hegemónico y su rescate, pero lo hace en términos de hibridismo e infiltración, ambos cuestionables, en mi opinión, por las connotaciones etnocéntricas analizadas en el capítulo II: «O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação

88 En cursiva en el original.

colonial que reverte os efectos da recusa colonialista, de modo que outros saberes «negados» se infiltren no discurso dominante».

Al elegir el concepto de Traza⁸⁹ y trasladarlo al proceso de creolización, Glissant (1996: 17) acentúa el trabajo de recomposición discursiva de la memoria individual y colectiva, que se va abriendo camino como contraparte de la deculturación y las concepciones universalizantes:

La pensée de la trace me paraît être une dimension nouvelle de ce qu'il faut opposer dans la situation actuelle du monde à ce que j'appelle les pensées de système ou les systèmes de pensée. Les pensées de système ou les systèmes de pensée furent prodigieusement féconds et prodigieusement conquérants et prodigieusement mortels. La pensée de la trace est celle qui s'oppose aujourd'hui le plus valablement à la fausse universalité des pensées de système.

Entre esos sistemas sígnicos recuperados ocupa un lugar fermental la oralitura, es decir, el rescate de la oralidad y sus incorporaciones a la escritura. El cuento antillano conserva fórmulas rituales de la tradición oral y trazos de las lenguas y culturas africanas fuertemente marcadas por la función referencial de los proverbios. Allsopp (1996: 142-143), defensor, como vimos, de la tesis de la afrogénesis de los créoles, sostiene:

[...] (el proverbio es el) vehículo del pensamiento para el africano, según reza un proverbio yoruba, y es parte intrínseca de todo diálogo serio en África entera [...] un corpus de proverbios africanos, evidentemente genéricos, llegó al Nuevo Mundo calcado en los idiomas criollos, sea cual fuere su «base», evidentemente de algún sistema conceptual africano común.

Este tipo de conceptualización idiomática y el uso de ciertas estructuras —como la característica reduplicación del núcleo del verbo para subrayar la actualidad de una información— están subyacentes en el discurso de los autores del corpus que estoy estudiando; lo vemos en este ejemplo de duplicación del participio pasado extraído de *La pansé du chacal*: «[...] il n'avait jamais vu de ses yeux vu ces étrangers» (pc: 51).

En la construcción de ese discurso cumple un papel esencial el «marqueur de p-roles» —heredero de la figura del *griot* africano—, guardián de la memoria y transmisor de la cultura popular antillana. La escritura también se convierte en un lugar de desestabilización del papel del escritor y, a nivel de la enunciación, del narrador. Se quiebran así las fronteras entre lo culto y lo popular, lo que implica en el plano literario el cuestionamiento de los géneros literarios (Glissant, 1996: 124):

Je crois que nous pouvons écrire des poèmes qui sont des essais, des essais qui sont des romans, des romans qui sont des poèmes. Je veux dire que nous essayons de défaire les genres précisément parce que nous sentons que les rôles qui ont été impartis à ces genres

89 Jacques Derrida (1977: 35-36) elaboró el concepto o categoría de traza como elemento constitutivo del entramado discursivo: «Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” se constituya a partir de la traza que ha dejado en él otro elemento de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto*, que solo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas».

dans la littérature occidentale ne conviennent plus pour notre investigation qui n'est pas seulement une investigation du réel, mais qui est aussi une investigation de l'imaginaire, du non-dit, des interdits. [...] Nous devons cahoter tous ces genres pour pouvoir exprimer ce que nous voulons exprimer.

Así lo vive y expresa el personaje de Marie-Sophie cuando encuentra la imagen de la espiral para dar cuenta de esa oralitura construida fuera de los cánones dominantes, espiral que el narrador traslada a la construcción del discurso:

Oiseau Cham, existe-t-il une écriture informée de la parole, et des silences, et qui reste vivante, qui bouge en cercle et circule tout le temps, irriguant sans cesse de vie ce qui a été écrit avant, et qui réinvente le cercle à chaque fois comme le font les spirales, qui sont à tout moment dans le futur et dans l'avant, l'une modifiant l'autre, sans cesse, sans perdre une unité difficile à nommer? (TX: 3,54).

«Citando Virgílio para os tupiniquins»

La misma autocrítica que aparece en Glissant, respecto a las limitaciones a las que se enfrenta la creolización en el terreno literario y a la imposibilidad de independizarse de los moldes centrales, está presente en los escritores brasileños antropófagos. El diálogo que el movimiento del 22 mantuvo con las corrientes europeas de la época varió en función de la receptividad de sus miembros y de las fases por las que atravesó el propio Modernismo. La Antropofagia es uno de los momentos de mayor tensión (Nunes, 1979: 1151):

Oswald trouxe para o nosso Modernismo, então em andamento, uma *experiência por participação* —de todo diferente da experiência de Mário de Andrade— no clima de atrito e desafio, na atmosfera de rebeldia e de renovação criados conjuntamente pelos manifestos futuristas, pelos ecos da teorização cubista e pelas expressões circunstanciais do humor *dada*.

Además de los diferentes *ismos* —futurismo, dadaísmo, surrealismo y cubismo—, las vanguardias europeas estaban fuertemente impregnadas del exotismo etnográfico de la época, que reactualiza el paradigma del canibalismo, asociado ahora a motivaciones psicológicas y sociales: la agresión verbal forma parte del programa dadaísta al tiempo que el psicoanálisis asocia en *Totem y Tabu* el parricidio al canibalismo, como señala Nunes.

Contrariamente a quienes afirman, como Heitor Martins,⁹⁰ que Oswald se limitó a tomar y divulgar los modelos de la temática canibalista anti-burguesa europea⁹¹, Nunes rechaza la interpretación causalística en la historia literaria y reivindica la posibilidad de que Oswald se haya servido de una imagen que formaba parte del «repertório comum» del contexto ideológico y artístico. Por otra parte, como él mismo lo expresó, fue el cuadro *Abaporu* (antropófago) de 1928 de Tarsila do Amaral el que le inspiró la idea. El brasileño crea su propia visión de la antropofagia cultural: en la metáfora

90 Heitor Martins, «Canibais Europeus e Antropófagos Brasileiros», *Minas Gerais*, Suplemento Literário, Belo Horizonte, 9 y 16 de noviembre de 1968. Citado por Benedito Nunes (1979: 1150).

91 Martins se refiere concretamente al *Manifeste Cannibale* de Francis Picabia.

antropofágica encontrará la resolución del dilema de la copia mediante la operación simbólica —fundada en el relato de Hans Staden más que en los antecedentes europeos del canibalismo— de la devoración crítica del legado cultural universal. Inicia así una dialéctica de destrucción-construcción, según Haroldo de Campos, formulada principalmente en el *Manifesto da poesia Pau-Brasil*, orientado por la búsqueda estética, cuyas frases iniciales instalan todo un programa sobre el lugar de la poesía en lo cotidiano, fuera de los convencionalismos literarios (Andrade, O., 1990a: 41): «A Poesia existe nos fatos. Os casebres de açafrao e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos».

Acompañando el aforismo, a modo de demostración, surge del texto una composición plástica que reúne, desde una inspiración cubista, elementos de la naturaleza y de la realidad social brasileñas bajo los colores de la bandera de Brasil, incluida en la tapa del libro de poemas, como ya fue mencionado. El paisaje habitual es reinterpretado y jerarquizado como motivo pictórico dentro de una nueva concepción estética que, a su vez, requiere una nueva mirada espontánea y pura (Andrade, O., 1990a: 44): «Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. *Vêr com olhos livres*».

La nueva mirada postula un descubrimiento estético y cultural del Brasil, enriquecido en los poemas de *Pau Brasil* por un re-conocimiento histórico y geográfico, basado, en parte, en los viajes reales que Oswald hiciera a Río de Janeiro y a las ciudades históricas de Minas Gerais junto a otros escritores y artistas del movimiento, acompañando a Cendrars, como ya mencionamos. El libro de poemas está precedido significativamente por el epígrafe «por ocasião da descoberta do Brasil». La posición de los modernistas en esos viajes era equivalente a la del visitante extranjero, en ambos casos se trataba de un auténtico primer contacto, como lo expresaba el autor en el *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (Andrade, O., 1990a: 41): «A Poesia para os poetas. Alegria dos que não sabem e descubrem».

En el libro de poemas, Oswald también asocia esta exploración a la de los primeros navegantes llegados cuatro siglos antes, como Pedro Alvares Cabral, «descubridor» de Brasil (Andrade, O., 2000a: 102): «A poesia para os poetas. Alegria da ignorância que descobre. Pedr'Alvares».

Además de abrir potencialidades poéticas a partir del registro visual de los hechos, el viaje permite conocer el Brasil real, convirtiéndose en episteme en la búsqueda de los orígenes y el rescate de la identidad brasileña. En *Pau Brasil* es además el elemento estructurador en torno a tres grandes ejes: el barroco de Minas Gerais, el Brasil cosmopolita, el carnaval.

Poética antropofágica

En este nuevo orden, las estrategias de destrucción y construcción se articulan entre la revisión y el nuevo montaje a partir de los elementos resignificados. La poética antropofágica, anunciada en el *Manifesto da poesia Pau-Brasil* y luego retomada en el *Manifesto Antropófago*, asimila críticamente lo importado para dar paso a la invención

local e insertarla en el mundo (Andrade, O., 1990a: 43): «O Brasil profiteur. O Brasil doutor. E a coincidência da primeira construção brasileira no movimento de reconstrução geral. Poesia Pau Brasil».

Para ello, es necesaria la desacralización de la poesía tradicional y de su encorsetamiento en los dictados de la imitación, la métrica y la retórica (Andrade, O., 1990a: 41):

A nunca exportação de poesia. A poesia anda oculta nos cipós maliciosos da sabedoria. Nas lianas da saudade universitária.

Mas houve um estouro nos aprendimentos. Os homens que sabiam tudo se deformaram como borrachas sopradas. Rebentaram.

Se refiere Oswald aquí al entorno intelectual en el Brasil de los años veinte (aunque no restringido a esa época), caracterizado por la exacerbación de la figura del letrado, la erudición, la imitación permanente de las ideas importadas, en particular del parnasianismo, representado por Rui Barbosa, Olavo Bilac y Cassiano Ricardo (Andrade, O., 1990a: 41): «O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco aportado e dominando politicamente as selvas selvagens. O bacharel. Não podemos deixar de ser doutos. Doutores. País de dores anônimas, de doutores anônimos. O Império foi assim. Eruditamos tudo».

En *Utopia Selvagem*, el narrador se refiere a los indios galibis aludiendo en tono satírico a la figura del letrado y su prejuicio sobre las lenguas con las que se puede hacer literatura y las que no:

Qualidade alta de civilizados que os Galibis detêm é a de já não serem Ágrafos, uma vez que os homens todos são Letrados. É de lembrar, contudo, que sua leitura não é de nossas letras, mas só da fala deles. Esta, não tendo nenhum acervo literário, de que vale ter escrita? (US: 130).

El erudito pedante de Oswald está perfectamente encarnado en *Viva o povo brasileiro* por el poeta francófilo Bonifácio Odulfo Nobre dos Reis Ferreira-Dutton, hijo de Amleto, quien escribe en Bahía versos en portugués lusitano sobre náyades y se imagina reconocido y glorificado en Europa y por el pueblo brasileño, al que evidentemente no representa:

Viu-se na Corte, viu-se nos salões de Paris, viu-se voltando triunfalmente a Bahia, carregado nos braços do povo como seu poeta, seu poeta máximo. Encheu-se de ternura por tudo em redor, cumprimentou com efusão um pardo que passava sobraçando pilhas de papel, recebeu de volta uma mesura pressurosa ao Senhor Doutor. Andou devagar para casa, cheio de amor pelo povo e pela terra, escreveu mentalmente: «Telúrica força pujante da bravia Pindorama, oh vós que nos campos mourejam, que nas matas desbravam ignotos» (VPB: 299-300).

A la elocuencia elitista y académica y su correspondiente concepción de una poesía «culta», Oswald opone un viraje radical para la época (Andrade, O., 1990a: 44): «A poesia Pau Brasil é uma sala de jantar domingueira, com passarinhos cantando na mata resumida das gaiolas, um sujeito magro compondo uma valsa para flauta e a Maricota lendo o jornal. No jornal anda todo o presente».

Para poder escribir esa poesía «âgil e cândida. Como uma criança» (Andrade, O., 1990a: 42), Oswald plantea el problema de la lengua brasileña mencionado más arriba: la existencia de dos códigos, a veces incompatibles, dentro de la propia variedad brasileña. Su propuesta de aproximar la lengua oral a la lengua escrita adquiere carácter programático, como vimos en los poemas ya citados o en el ejemplo siguiente (Andrade, O., 2000a: 125):

O capoeira

—Qué apanhá sordado?

—O quê?

—Qué apanhá?

Pernas e cabeça na calçada.

Es justamente en la capoeira do Tuntum, durante una ceremonia religiosa, que la liberación por la danza y la posesión van acompañados de la liberación a través del habla, como ocurre con el personaje de Inácia en *Viva o povo brasileiro* (p. 152): «Assente aí —convidou—. Daê mecê vai levar, não vai? Assente aí, jeite o rabo. Então vai levar, Daê? Leve, leve. Mas veja antes, veja as coisas, custa nada. Hem? Assente aí».

Pero además la visión *pau-brasil* adquiere todo su sentido en la proclamada dimensión contemporánea que Oswald imprimió a su propuesta. No se trata solo de una redefinición identitaria de la brasilidad a nivel nacional, preocupación ontológica totalmente ausente en los modelos europeos como el *Manifeste cannibale* de Picabia (1920), sino de reubicar al Brasil plural, compuesto por lo culto y lo popular, lo ancestral y lo tecnológico en la nueva civilización tecnificada (Andrade, O., 1990a: 44):

Uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional. Pau Brasil.

Obuses de elevadores, cubos de arranha-céus e a sábia preguiça solar. A reza. O Carnaval. A energia íntima. O sabiá. A hospitalidade um pouco sensual, amorosa. A saudade dos pajés e os campos de aviação militar. Pau Brasil.

Una de las originalidades de Oswald reside en concebir una estética que, además de crear a partir de la asimilación de lo heredado, lo metabolizado y lo nuevo, sabe utilizar los recursos que le ofrece la nueva era industrial y tecnológica (Andrade, O., 1990a: 43-44):

Uma nova escala: A outra, a de um mundo proporcionado e catalogado com letras nos livros, crianças nos colos. O reclame produzindo letras maiores que torres. E as novas formas da indústria, da viação, da aviação. Postes. Gasômetros. Rails. Laboratórios e oficinas técnicas. Vozes e tics de fios e ondas e fulgurações. Estrelas familiarizadas com negativos fotográficos. O correspondente da surpresa física em arte.

La no dependencia no consiste en recuperar la originalidad nativa sino en incorporar críticamente lo que ha ido llegando hasta estas tierras: desde los barcos y su pesada carga del año 1500, racionalismo incluido, hasta la moderna tecnología. Oswald

invierte el paradigma del hibridismo, del mestizaje, de la contaminación (Andrade, O., 1990a: 43): «contra a cópia, pela invenção e pela surpresa».

La capacidad de sorpresa está relacionada con la pureza y la nueva mirada inocente, sin prejuicios, inaugural según Haroldo de Campos, desde Brasil para relacionarse dialécticamente con el mundo (Andrade, O., 1990a: 44): «Ser regional e puro em sua época».

Discurso

Como hemos estado viendo, Antropofagia y Creolización postulan sendos proyectos ideológicos y estéticos a partir de puntos comunes, tales como la reapropiación e integración de lo brasileño o lo créole mediante el reencuentro con la verdadera historia, la valoración de la oralidad popular y la consiguiente y necesaria reconfiguración del discurso para expresarlos. Voy a detenerme ahora en sus respectivas elaboraciones discursivas, partiendo de los recursos y procedimientos aparentemente comunes, aspecto sobre el que Bernd insiste en varios de sus trabajos.

Podría decirse, en efecto, que los grandes parámetros son compartidos, como expresa Bernd (2000b: 972-973) retomando el concepto glissantiano de culturas compósitas pero aplicado a la escritura:

Esta visão do identitário como lugar de confluência do múltiplo, determina toda uma concepção da escritura como um lugar de desestabilização e do escritor como imperativamente aberto ao multilinguismo, mesmo que ele escreva sempre na mesma língua. Esta língua será atravessada por diferentes linguagens, mestiça e impura, aceitando como queriam os modernistas brasileiros «a contribuição milagrosa de todos os erros». As identidades definidas, pois, como crioualizadas engendram estéticas compósitas.

Sin embargo, teniendo en cuenta el momento y lugar de enunciación de cada uno, es decir, los diferentes entrelugares desde los cuales se construyen, intentaré deslindar en qué radica la particularidad de cada movimiento.

Caribe: la oralitura como rescate

Los escritores antillanos Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Gisèle Pineau, han escrito sus obras en el marco de la creolidad teorizada por los dos primeros, quienes, como ya vimos, plantean el problema de la integración de las voces excluidas por el discurso dominante y, por lo tanto, la lucha por espacios dentro de la comunidad discursiva.

Surge entonces la necesidad de crear un nuevo discurso que refleje esa búsqueda como proceso. El proyecto de Chamoiseau y los escritores de la creolidad construye un «espacio discursivo» cuyas características fueron teorizadas por este mismo autor basándose en la obra de Édouard Glissant (Bernabé & Alii, 2002: 46):

Mais nos histoires, pour une fois généreuses, nous ont dotés d'une langue seconde. Elle n'était pas à tous au départ. Elle ne fut longtemps que celle des oppresseurs-fondateurs. Nous l'avons conquise, cette langue française. Si le créole est notre langue légitime, la langue française (provenant de la classe blanche créole) fut tour à tour (ou en même temps) octroyée et capturée, légitimée et adoptée. La créolité [...] a marqué d'un sceau

indélébile la langue française. Nous nous sommes approprié cette dernière. Nous avons étendu le sens de certains mots. Nous en avons dévié d'autres. Et métamorphosé beaucoup. Nous l'avons enrichie tant dans son lexique que dans sa syntaxe. Nous l'avons préservée dans moult vocables dont l'usage s'est perdu. Bref, nous l'avons habitée. En nous, elle fut vivante. En elle nous avons bâti notre langage.

La creolización literaria no puede limitarse entonces a una mera inclusión en el texto de determinado vocabulario regional hábilmente distribuido en el texto para asegurar cierto color local y exotismo. Implica, en cambio, una creolización lingüística y discursiva más compleja, que abarca desde ese nivel lexical hasta todos los elementos del artefacto de representación del campo discursivo (objeto, referente, acción y relación), pasando por la estructuración sintáctica, la transcripción del créole y una serie de componentes que Glissant reunió bajo su propio concepto de *lenguaje*,⁹² retomado aquí por los autores del *Éloge de la créolité* y puesto en discurso por las estrategias del *détour* y la *tracé*.

Entendido así, el lenguaje funciona como lo que podríamos denominar «discurso creolizador». Creo que el término *creolizador* destaca el carácter inacabado y renovable de ese rescate y se ajusta más al trabajo llevado a cabo por estos autores, en niveles y grados diferentes unos respecto de otros y también entre dos obras de un mismo autor, como ocurre con Chamoiseau. Pese a que se autoproclaman escritores de la creolidad, sus obras ilustran también lo que Glissant ha conceptualizado como creolización en la medida en que enfocan el discurso como proceso y lenguaje en construcción, abierto a la pluralidad de lenguas y de voces narrativas.

A los efectos de organizar el comentario de las obras bajo la óptica del discurso creolizador o lenguaje glissantiano, voy a tomar como ejes de reflexión tres niveles de creolización:

- a. Fragmentación de la voz y figura del cuentista tradicional oral;
- b. Tiempo y ritmo: circularidad y redundancia;
- c. Lenguaje de la oralitura.

Fragmentación de la voz y figura del cuentista tradicional oral

En el capítulo anterior veíamos cómo la historia de la nación ya no podía fundarse en las figuras de los héroes y fechas oficiales (es decir, hegemónicas) sino que debía ser relatada a partir de las múltiples historias de los personajes populares que forman la mayoría de la comunidad. En el terreno literario ello determina, a nivel discursivo, un cuestionamiento del estatuto del narrador, no solo en cuanto a su omnisciencia, sino al lugar desde donde se produce su enunciación.

La panse du chacal se abre con una evocación lírica de la penosa situación vivida por un «nosotros» en la India, luego deja lugar a un relato en tercera persona, focalizado en el protagonista Vinesh y, unas páginas más adelante, interrumpido por la

92 «J'appelle langage une pratique commune, pour une collectivité donnée, de confiance ou de méfiance vis-à-vis de la langue ou des langues qu'elle utilise» (Glissant, 1997a: 401).

narración en primera persona de un episodio de la infancia de este. Los tres fragmentos están claramente marcados por tipografías diferentes e incluso separados, como en el último caso, por el agregado de corchetes y un intertítulo. A veces este procedimiento, similar al de las *Mil y una noches*, señala la inclusión de alguna historia que involucra a un personaje secundario o simplemente mencionado en el relato central. Esas historias encastradas, como las del tío Abdulhamid o del *jaïn*⁹³ Radjiv, pasan a ser narradas al modo de los cuentos tradicionales, creando otro nivel narrativo dentro de la obra.

En las dos novelas de Chamoiseau, el autor juega con la *mise en abyme* del enunciador, es decir, del escritor y sus máscaras dentro del texto, contribuyendo a socavar la estabilidad de la escritura novelesca tradicional mediante la relativización constante del estatuto de la voz del narrador quien, en este caso, es el *gnarus* —el que sabe— debido a que otros le han traspasado ese saber y lo han legitimado como mediador y trasmisor de este. En ambos casos se trata de un mediador letrado, aunque reniegue de ese estatuto (a veces explícita y/o lúdicamente asociado al autor por su nombre), que recoge un testimonio colectivo en *Solibo Magnifique* o individual (de Marie-Sophie Laborieux) en *Téxaco*.

En esta última obra, escrita en una primera persona correspondiente a la testificante, el narrador recuerda a su narratario en forma recurrente que se trata de un testimonio, intercalando citas de los «cuadernos» de Marie-Sophie o de los mensajes que ambos intercambiaron, todos supuestamente fechados y conservados en la Biblioteca Schoelcher. Incluso la llegada del urbanista al comienzo es presentada como la llegada de Cristo a través de varios personajes del barrio a la manera de los evangelios (toda la estructura de la novela se organiza en torno a referentes bíblicos): «Épître de Ti-Cirique au marqueur de paroles honteux»; «L'arrivée du Christ selon Iréné»; «L'arrivée du Christ selon Sonore»; «L'arrivée du Christ selon Marie-Clémence».

En cuanto a *Solibo Magnifique*, si bien es anunciada desde la tapa como una novela, su desarrollo recrea el suspenso típico de una novela policial (relacionado con las causas de la muerte del protagonista) mezclado con componentes del testimonio literario, es decir, la presencia de un mediador (el propio autor) que habría recogido no solo las palabras del protagonista, sino las de quienes lo conocieron. Puede adoptar la primera persona gramatical del singular cuando se presenta como el mediador, la primera persona del plural si aparece mezclado entre los testigos o incluso una segunda persona dirigida a sí mismo en tanto autor real e interlocutor de Solibo mediante el empleo de un paréntesis que interrumpe el texto: «(“Chamoiseau? Parce que pour eux, tu étais descendant [donc oiseau de...] du Cham de la Bible, celui qui avait la peau noire”, me disait Solibo...)» (SM: 55).

Pero también será necesaria la distancia que introduce la tercera persona del singular cuando reivindique su verdadera función, ya no dentro de la escritura, sino de la oralitura, identificándose con la figura del *marqueur* y desechando la del escritor letrado hegemónico:

93 Conocedor de los escritos sagrados.

Qui a tué Solibo? L'écrivain au curieux nom d'oiseau fut le premier suspect interrogé. Il parla longtemps longtemps, avec la sueur et le débit des nègres en cacarelle. Non, pas écrivain: marqueur de paroles, ça change tout, inspectère, l'écrivain est d'un autre monde, il rumine, élabore ou prospecte, le marqueur refuse une agonie: celle de l'oraliture, il recueille et transmet (SM: 159).

El término *marqueur de paroles* designa al cuentista tradicional, continuador del *griot* africano, como ya fue dicho. El *marqueur* Solibo es el verdadero enunciador calificado, legitimado por la comunidad de seres reales a la que pertenece y a la que representa; instaura como centro de la novela al nuevo sujeto colectivo, alejado del héroe de la novela del siglo XIX. Al tomar la palabra, el subalterno se vuelve sujeto de la narrativa (Glissant, 1997a: 442): «Nous devons développer une poétique du “sujet”, pour cela même qu'on nous a trop longtemps “objectivés” ou plutôt “objectés”».

Texaco también tiene su *marqueur*, «le dernier Mentô» Pa Totone, por quien Marie-Sophie siente admiración debido a «la délicate aura qui émanait de lui, cette espèce d'assurance érigée dans le monde que seule pouvait détenir un Mentô» (TX: 318).

La comunicación entre ellos no necesariamente se hace a través de las palabras; por el contrario, *la palabra* se hace presente prescindiendo de su pasaje por la voz: «[...] alors, son habituel silence prit une grâce singulière. De lui à moi, il y eut un envoi de choses dites. Mais “dites” comment, je ne sais pas» (TX: 319).

Pero cuando se vuelve imprescindible la verbalización, el Mentô también demuestra su verdadera autoridad y ascendente a través del uso que hace del créole en tanto poseedor auténtico de esa lengua: «Ce dernier lui parla dans un créole différent de celui du Béké, non dans les mots mais dans les sons et la vitesse. Le Béké disait la langue, le Mentô la maniait» (TX: 65).

La obra donde esta figura se vuelve protagonista es *Solibo Magnifique*. En su calidad de *marqueur*, Solibo ha recibido la autorización de la que habla Bourdieu.⁹⁴

À terre dans Fort-de-France, il était devenu un Maître de la parole incontestable, non par décret de quelque autorité folklorique ou d'action culturelle (seuls lieux où l'on célèbre encore l'oral) mais par son goût du mot, du discours sans virgule (SM: 26).

Se destaca en este pasaje la conciencia, tanto del Maître como de sus seguidores, acerca de la verdadera naturaleza de los espacios que la cultura hegemónica pretende adjudicarle a esta figura y al cuento oral: se trata de concesiones forzadas que reducen y marginan ese discurso artístico al ámbito condescendiente y estereotipado del folclor o de las manifestaciones oficiales.

94 «Dans la lutte pour l'imposition de la vision légitime [...], les agents détiennent un pouvoir proportionné à leur capital symbolique, c'est-à-dire à la reconnaissance qu'ils reçoivent d'un groupe: l'autorité qui fonde l'efficacité performative du discours est un *percipi*, un être connu et reconnu, qui permet d'imposer un *percipere*, ou, mieux, de s'imposer comme imposant officiellement, c'est-à-dire à la face de tous et au nom de tous, le consensus sur le sens du monde social qui fonde le sens commun» (Bourdieu, 1982: 101).

El discurso del *maître de la parole* se inserta difícilmente en el mercado lingüístico unificado por la lengua oficial, para seguir el pensamiento de Bourdieu (1982: 71): «[...] l'énoncé performatif comme acte d'institution ne peut exister socio-logiquement indépendamment de l'institution qui lui confère sa raison d'être».

La novela refleja el drama de la desaparición del cuentista popular, que ha ido perdiendo su auditorio pero que tampoco acepta, en esa lucha por la supervivencia, caer en concesiones, «institucionalizando» u «oficializando» su arte y desvirtuando el poder de la *parole*.

Ese arte parece ir desapareciendo irremediamente. Vanos son los intentos, hacia el final de la obra, de quienes pretenden reconstruir el discurso de Solibo, pues carecen de los atributos esenciales que hacen al verdadero *marqueur*, en quien la expresión oral y lo corporal son inseparables:

Certains manquaient de souffle, d'autres de rythme, pas un ne réussissait à marier le ton et la gestuelle: au travail de la voix, le corps se faisait lourd, quand le geste s'amorçait, la voix disparaissait [...]. Si bien, amis, que je me résolus à en extraire une version réduite, organisée, écrite, sorte d'ersatz de ce qu'avait été le Maître cette nuit-là: il était clair désormais que sa parole, sa vraie parole, toute sa parole, était perdue pour tous _____ et à jamais (SM: 211).

Ni siquiera el narrador, en su esfuerzo por identificarse con Solibo, consigue constituirse en su sucesor, ya que no siempre la escritura alcanza a transmitir los rasgos esenciales de la oralidad. El propio Solibo, en diálogo con Chamoiseau-autor, le había anunciado las dificultades a las que debería enfrentarse en su intento por «literaturizar» la *palabra*, entendida como oralidad en créole:

(Solibo me disait: «...Oiseau de Cham, tu écris. Bon. Moi, Solibo, je parle. Tu vois la distance? Dans ton livre sur Manman Dlo, tu veux capturer la parole à l'écriture, je vois le rythme que tu veux donner, comment tu veux serrer les mots pour qu'ils sonnent à la langue. Tu me dis: Est-ce que j'ai raison, Papa? Moi, je dis: On n'écrit jamais la parole, mais des mots, tu aurais dû parler. Écrire, c'est comme sortir le lambi de la mer pour dire: voici le lambi! La parole répond: où est la mer?») (SM: 50-51).

Sin embargo, en *Texaco*, que es posterior a *Solibo*, Chamoiseau restablece el aura mágica en torno a los poseedores del poder de la *parole* y la fuerza que, a través de ella, traspasan a quienes están luchando por su lugar en la comunidad. Así, el personaje de la negra vieja *man Ibo*⁹⁵, abandonada y vegetando «depuis sept quarts de siècle»⁹⁶, retransmite, gritando, las palabras que recibió de los cuatro Mentô, lo que solo puede tener lugar en créole: «—Yo di zot libètè pa ponm kannel an bout branch! Fok zot désann raché'y raché'y raché'y... (Liberté n'est pas pomme-cannelle en bout de branche! Il vous faut l'arracher...)» (TX: 111).

El efecto sobre quienes se habían reunido en la puerta de su casa atraídos por la presencia de los cuatro Mentô es revelador e incitante:

95 Abreviatura en créole de Madame Ibo.

96 Exageración en la expresión cuantitativa de la noción de tiempo, característica (entre otras) del créole, aquí insertada en francés.

Puis, l'on se dispersa dans les coutumes du soir, commentant l'événement et la Parole portée. Tout le monde n'avait pas compris cette Parole, mais tous l'avaient perçue comme par-dérrière les mots. Tous, c'est à croire, se sentirent travaillés par cette Parole en des endroits divers, et tous se trouvèrent délivrés en eux-mêmes. Ce fut donc une marée humaine qui devait envahir l'En-ville avec des guerres, avec des incendies [...]. Elle devait gonfler de partout, levée au même allant, comme si dans chaque coin de misère, les quatre messagers avaient rappelé qu'une liberté s'arrache et ne doit pas s'offrir -ni se donner jamais (TX: 112).

Tiempo y ritmo: circularidad y redundancia

Refiriéndose a la preparación de su trabajo de escritura, Chamoiseau (1994: 155-156) alude a su hábito de escuchar a los viejos cuentistas, los últimos que van quedando:

C'est un matériau extraordinaire qui témoigne un peu du rythme originel, des stratégies de dissimulation du sens vrai, des tactiques pour opacifier l'expression. Cela renseigne aussi sur les fractures des phrases, le concassage du récit, le jeu tourbillonnant des images, l'utilisation ambiguë de l'humour, les effets permanents de distanciation, l'économie générale de la description, le traitement particulier du temps et de l'espace.

Los recursos enumerados por Chamoiseau constituyen esa contra-poética que Glissant llama *détour*, necesaria ante la imposibilidad del discurso literario de expresar la creolidad por medio de sus formas tradicionales. Estos escritores van a «marcar» su lenguaje con la respiración y la cadencia de los cuentistas, reproduciendo a través de la lengua y la puntuación el esfuerzo de la memoria individual de estos, pero también simbolizando la lucha por armar, transmitir y conservar la memoria colectiva.

Para ello, por ejemplo, emplearán o invertirán los propios recursos tipográficos del código escrito. En *Solibo Magnifique*, el uso recurrente en el texto de una suerte de guión prolongado se vuelve un significante más del desfasaje, no solo en la intercomprensión entre hablantes de ambas lenguas, sino de la relación que esos hablantes mantienen con la realidad. Mientras los personajes que hablan francés califican lo expresado en créole como una interpretación irracional de una situación que de hecho ellos mismos no entienden, el anciano Congo revela a través del créole la verdadera dimensión de lo que está ocurriendo y que corresponde a la entrada de Solibo en el tiempo real y trágico de la agonía:

Au moment où l'on ne s'y attendait plus, Congo se redressa ahuri: Iye fout! hanmay halansé tyou hot la hou hay dégawé mèdsin, mi Ohibo la ha hay an honjesion anlê noula! [...] ___ Hein, que dis-tu? ___ Oh, Congo déraïlle: il prétend que Solibo est en train de mourir, qu'il lui faut un médecin [...] (SM: 36).

A menudo, ese mismo recurso tipográfico constituye la marca enunciativa del tiempo que transcurre indefinidamente en medio de la falta de intercomprensión y que requiere ser medido en forma paródica para corresponderse con el tiempo hegemónico: «La scène s'éternise ainsi ___ et aurait pu s'éterniser encore [...]. Donc, au bout d'une éternité (soit trois heures trente-huit minutes vingt-deux secondes, au dire de la médecine légale) [...]» (SM: 36).

El discurso parece no avanzar desde el punto de vista lineal tradicional pues responde a las necesidades retóricas de la oralidad, tal como aparece en las primeras palabras que Solibo dirige a su auditorio:

Messieurs et dames si je dis bonsoir c'est parce qu'il ne fait pas jour et si je dis pas bonne nuit c'est auquel-que la nuit sera blanche ce soir comme un cochon-planche dans son mauvais samedi et plus blanche même qu'un béké sans soleil sous son parapluie de promenade au mitan d'une pièce-cannes é krii? (SM: 2 17).

La expresión que cierra el pasaje citado pertenece al ritual créole del cuento oral, que posee sus propias reglas, entre las cuales la más importante es el intercambio de frases-clave (onomatopeyas o interjecciones, como por ejemplo: «—Crik? —Crak!») entre el *marqueur* y su público; mediante este, el cuentista solicita y recibe la aceptación y la autorización para comenzar a desgranar sus cuentos.

Este ritual puede llegar a ser uno de los pocos recursos colectivos para enfrentar la adversidad, encarnada periódicamente en los ciclones que azotan la región, como en *L'espérance-macadam*:

Seigneur! Où donc cacher son corps, quand on attend un cyclone qu'on suppose apparenté à la postérité des Apocalypses? [...] Nul côté où courir en ce jour [...]. Condamnés à rester dessous les bourrades, les brandons et le grand bourrèlement du Cyclone. [...] Nul recours que l'espérance, la patience et les prières. Rassembler le courage épars. Rire et donner des blagues et des contes. Yé krik! Yé krak! Renverser la tête en arrière et laisser le rhum embraser ses sangs. Yé krik! Yé krak! (EM: 282-283).

Esas y otras expresiones rituales crean una atmósfera mágica, de iniciación al mundo de lo imaginario. Glissant (1996: 115) les atribuye orígenes africanos:

[...] dans les contes créoles que j'ai entendus dans mon enfance, il y avait des formules cabalistiques qui étaient héritées sans doute des langues africaines, dont personne ne connaissait le sens, et qui agissaient fortement sur l'auditoire sans qu'on sache pourquoi.

Al reproducir los modos de expresión del cuentista frente a su auditorio, el narrador debe echar mano entonces de repeticiones, duplicaciones, redundancias que representan un tiempo fragmentado, en simbólica equivalencia con el tiempo real vivido en una violencia física y simbólica permanentes aún no asimilables, como expresa Confiant (1994: 178): «[...] la temporalité chaotique, brisée, qui forme l'expérience historique de nos peuples».

También Glissant (1997a: 344) interpreta el tratamiento discursivo del tiempo en estas narrativas como el reflejo de las circunstancias naturales e históricas que las producen:

La saison unique (l'absence d'un rythme saisonnier) introduit à une monotonie, à un plainchant, dont le lancinement fonde une économie nouvelle des structures d'expression. [...] Beaucoup d'entre nous n'ont jamais fréquenté leur temps historique; nous l'avons seulement éprouvé. C'est le cas des communautés antillaises qui accèdent seulement aujourd'hui à une mémoire collective. Notre quête de la dimension temporelle ne sera donc ni harmonieuse ni linéaire. Elle cheminera dans une polyphonie de chocs dramatiques.

Confiant (1994: 178-179) explica cómo traslada el funcionamiento de la *audience* (reunión de personas en torno al cuentista al anochecer) a la elaboración discursiva:

L'une des structures qui m'influence le plus dans ma pratique d'écriture en français est celle du ressassement. Il s'agit de l'habitude que nous avons non seulement de raconter un même fait de trente-douze mille manières, mais encore de le ressasser comme si on cherchait à en épuiser les significations. À l'écrit, cela produit un récit étoilé et non linéaire qui va à contre-courant de la tradition romanesque occidentale.

Las puntas de la estrella son las diferentes versiones de esos núcleos narrativos y el centro representa el sentido que el autor busca, como los pueblos créoles buscan el sentido de su historia y de sus orígenes. Este procedimiento es particularmente insistente en *La panse du chacal*, creando a veces en el lector la impresión de «déjà lu» como, por ejemplo, con la reiterada presentación de los dos colegas que acompañan al maestro Théophile en su tarea educativa, aunque con idiosincrasias opuestas. En una primera instancia, el narrador da una serie de detalles para identificarlos mejor y destacar su alienación asimilacionista por oposición a Théophile, el único vocacional que realmente se ocupa de los niños:

Ses collègues, un Nègre toujours en complet-veston qui arborait un monocle et se déplaçait à l'aide d'une canne à pommeau argenté, et un mulâtre fantaisiste qui, la moitié du temps, faisait répéter par coeur aux élèves le nom des différentes villes et villages de France, se considéraient comme des êtres supérieurs parce qu'ils étaient d'origine citadine (PC: 215).

Al volver a nombrarlos más adelante, el narrador recuerda al lector no solo los datos básicos, sino que se retrotrae al momento de su aparición en el relato mediante una intrusión entre guiones, como si la historia recién comenzara o lo hiciera de nuevo: «Ses craintes étaient infondées. Les deux instituteurs —un Nègre et un mulâtre, tous deux dans leur trentaine finissante— qui débarquèrent à Macouba un beau matin s'empressèrent de venir lui présenter leurs hommages» (PC: 280).

Pero el uso más significativo de este recurso en la novela de Confiant es el leitmotiv de los chacales, que da origen al título y vuelve una y otra vez a traer a escena el final atroz de los padres del protagonista Vinesh. La primera mención a estos animales, en medio de la descripción de la miseria que padecen Vinesh y su familia en la India, está hecha en función de la lucha por la supervivencia que libran con las ratas, cuyos hábitos de almacenamiento Vinesh decide imitar para paliar la situación observando sus escondites: «En chemin, il s'émerveille du génie de ces petites bêtes auxquelles il n'avait jusque-là accordé aucune attention: elles s'installaient dans les anfractuosités des rochers, à l'abri du vent et de la pluie, en des endroits inaccessibles aux chacals» (PC: 46).

El episodio central, que sobreviene inmediatamente y ocurre cuando Vinesh regresa a la casa, es estremecedor y perseguirá al personaje a lo largo de toda su historia:

Un bruit étrange, une sorte de raclement incessant, le fit sursauter. Personne ne lui répondait. Inquiet, il brandit son bâton, arme dérisoire contre les voleurs qui devaient probablement dépouiller ses parents de leurs derniers biens [...]. Le raclement ne cessait pas. Une sorte de «Crrrssh! Crrrssh!» qui le faisait tressaillir de tous ses membres. Soudain,

il reconnut la voix de sa mère. Dans un râle, celle-ci lui lança «Appaveukkeu adhavi thèvèïppa doughiradeu!». (Ton père a besoin d'aide!). Le spectacle qui s'offrit à la vue du jeune garçon le cloua sur place: une meute de chiens-marrons, de chacals, était en train de dévorer sa mère et son père à belles dents et n'avait même pas senti son odeur (PC: 46).

En el barco en que emigra a América, se repite la situación de miseria, hambre y enfermedades, lo que inevitablemente le recuerda la tragedia, como seguirá ocurriendo en otras oportunidades: «[...] il eut soudain la vision du chacal qui l'avait attaqué et mordu au bras quand, revenant de sa collecte de grains de riz dans les terriers des rats, il avait découvert les corps de ses parents gisant dans leur sang, éventrés» (PC: 180).

La repetición de estructuras crea un ritmo particular que actúa como la percusión de los instrumentos tradicionales fusionándose con las modulaciones de la voz del cuentista y puntuando los tiempos del relato en las *audiences* (Glissant 1997a: 407):

Dans le débit du parler créole, on retrouve la hachure même du rythme tambouré. Ce n'est pas la structure sémantique de la phrase qui aide à scander la parole, c'est la respiration du locuteur qui commande cette scansion: attitude et mesure poétiques par excellence.

Esa práctica forma parte de la *trace* cuya reconstrucción, en *Solibo Magnifique*, se centra en la voz perdida del «marqueur» muerto y su prolongación simbólica en el sonido del *ka* de su compañero Sucette, sin quien el rito del cuento oral no se lleva a cabo. El *ka* es el tambor. Según Figueiredo (2002: 51), «*Marquer* en créole significa escribir pero también llevar el ritmo del concierto de tambores (*tambours-ka*) que acompañan al contador de historias». Además de estar asociados a los ritos de la oralidad, el ritmo y el sonido del tambor *ka* envuelven de erotismo la voz de quien hace vibrar ese instrumento al punto que Éliette, en *L'espérance-macadam*, se siente poseída sensualmente por esa música:

La voix, le son du tambour et les paroles du Nègre la touchaient étrangement, la mettant seule face au tambour. Elle se surprit à penser qu'elle aurait pu danser si elle était plus jeune. Remuer les reins, ouvrir ses cuisses et faire entrer les sons du ka dans tout son corps pour en prendre le mouvement (EM: 265).

Lenguaje de la oralitura

La búsqueda de la *trace* y su traslación discursiva expresan la resistencia del créole a su francización en el uso cotidiano y a su banalización en el pasaje a lo escrito. Amenazado por el estancamiento, pues cesó el pacto iniciático que le dio origen en tanto transmisión del rechazo y código secreto contrapuesto al del amo, el créole ocupa intersticios en el discurso de la oralitura, instaurando una relación significado-significante diferente (Glissant, 1997a: 406): «Dès l'abord (c'est-à-dire, dès l'instant où le créole est forgé comme moyen terme entre l'esclave et le maître) le cri impose à l'esclave sa syntaxe particulière. Pour l'Antillais, le mot est d'abord son. Le bruit est parole. Le vacarme est discours».

El grito y el balbuceo se convierten en significantes del *détour* en un texto salpicado de onomatopeyas e interjecciones incorporadas al discurso del narrador y no solamente relegadas a los diálogos: «Les tamarins qui lâchent prise s'écrasent sur l'herbe miteuse

tak-tak» (SM: 38) o aun «Flap et même plus vite que flap, délaissant les tables de jeux, un auditoire s'était formé, avide déjà de l'apparition de *SoliboMagnifique*» (SM: 28).

En las lenguas créoles, el uso de las onomatopeyas pareciera dar cuenta con mayor precisión que otras partes de la oración (como adverbios o adjetivos) de la conformidad entre la forma de la expresión y el objeto o la acción descrita, como en la descripción de las escenas terribles que abundan en *L'espérance-macadam*: la violencia de los fenómenos naturales, «La Bête meurtrit, la rivière noie et la terre s'ouvre sous les pieds. Fait exprès, au même moment la case a remué blogodo blogodo. La terre tremblait [...]» (EM: 129); la violencia contra la mujer, «Tout le monde entendait Régis donner des coups à l'Hortense avec une vieille conque à lambi qui sonnait tocotoc tocotoc sur la Tête de la malheureuse [...]» (EM: 88).

El créole se entremezcla fluidamente con el francés dentro de una misma frase mediante la introducción de neologismos o de vocabulario créole en medio de la estructura sintáctica del francés como en estos ejemplos: «Pour vitesser, elle avait coincé son panier de chadecs au creux du coude et plaquait d'une main son bakoua aux ailes larges» (SM: 45); «Nous tournâmes à la Croix-Mission au bord du Cimetière des riches, où une Marianne-lapo-figue⁹⁷ dansait pour une monnaie» (TX: 364).

Los cuatro autores introducen características léxicas del créole, por ejemplo, el empleo generalizado de palabras compuestas: «Ninon, tu vois, tu remontes la rivière de ma vie comme une course-titiris» (TX: 123) o aun: «Il lui avait souventes fois pardonné le manger calciné, badinant avec elle de son étourderie, de ce temps-démon qui s'échappait bon ballant dans des ruses calculées qu'elle ne parvenait ni à cercler ni à mesurer» (EM: 145); la creación de verbos a partir de sustantivos y adjetivos como en los ejemplos siguientes de *La pansé du chacal*: «[...] les champs à flanc de morne emparadisent l'air vibrant du matin» (PC: 33) y «[...] les yeux se chinoisent de sueur et de lumière» (PC: 34); la utilización como adverbio de un sustantivo compuesto: «Je tombai en état, vidée comme une calebasse, muscles raides, le cœur battant gros-ka» (TX: 365).

Sin embargo, la creolización no se detiene en la mera incorporación de vocablos originales o creados imitando los mecanismos de derivación créoles. Eso significaría quedarse en un nivel de folclorización al cual efectivamente se limitan algunos de los autores. Al respecto, Pineau ha recibido críticas justamente acerca del lenguaje empleado en *L'espérance-macadam* (Degras, 1996b: 119):

Cependant, malgré l'abondance de cette parole, malgré sa richesse et sa vigueur, l'on peut en déplorer les facilités et tentations d'exotisme ou de folklorisation, notamment dans de nombreux choix lexicaux. L'on peut également regretter la systématisation de maints effets stylistiques qui finissent par provoquer une certaine lassitude ou même un certain agacement.

Hazaël-Massieux (1996: 25) también destaca que Pineau acumula los recursos creolizadores en el primer capítulo, luego parece olvidarse de trabajarlos y recién los retoma

97 Marianne-la peau-figue. «Marianne» significa francesa (por asociación con el símbolo de la República francesa). La «figue» es un tipo de banana.

en el último como un «dernier sursaut pour utiliser un mode d'écriture qui, forgé par Chamoiseau, n'est certainement pas aussi aisé à manipuler pour un autre auteur».

El uso aislado y a veces forzado de creolismos, particularismos o regionalismos, según Glissant (1996: 121), es una manera más de restringir el lugar de las lenguas créoles frente a las lenguas hegemónicas. La creolización implica una intervención más profunda y desestabilizadora en la escritura:

La créolisation pour moi n'est pas le créolisme: c'est par exemple engendrer un langage qui tisse les poétiques, peut-être opposées, des langues créoles et des langues françaises. [...] Le conteur créole se sert de procédés qui ne sont pas dans le génie de la langue française, qui vont même à l'opposé: les procédés de répétition, de redoublement, de ressassement, de mise en haleine, de circularité. Les pratiques de listage [...] qui essaient d'épuiser le réel non pas dans une formule mais dans une accumulation [...] tout cela me paraît beaucoup plus important du point de vue de la définition d'un langage nouveau, mais beaucoup moins visible. Si bien que le lecteur français peut se dire devant de tels textes: «Je n'y comprends rien» et effectivement il n'y comprend rien parce que ces poétiques-là ne lui sont pas perceptibles tandis qu'un créolisme lui est immédiatement perceptible.

Ya vimos los efectos rítmicos creados en la novela de *Confiant* por la práctica de la redundancia mencionada aquí por Glissant. En cuanto a las listas y acumulaciones, Chamoiseau las utiliza mucho para crear escenas humorísticas a partir del encadenamiento irrefrenable de situaciones disparatadas, como cuando en *Solibo Magnifique* la gorda y violenta Doudou-Ménar, apodada la Temible, se despierta al llegar al hospital tras haber provocado una trifulca en la comisaría y pasa a la acción como si estuviera poseída:

Ce traitement réveille la Redoutable qui fit voltiger deux pompiers, le brancard et le chariot. Elle descella une des portes de l'ambulance et la projeta au travers des vitres du service des urgences. Elle cueillit Nono-Bec-en-Or par la peau du ventre, le chiffonna comme un papier de fin d'allocations, et le fracassa contre les parois internes du véhicule. Les pompiers rescapés, les aides-soignants, les infirmiers, les brancardiers et l'interne de service la virent horrifiés, tenter de s'envoler vers eux, avant qu'elle n'éclate d'un rire dément et ne s'affaisse d'un bloc (SM: 103-104).

Pero es sobre todo en pasajes como el siguiente de *Texaco* donde el recurso de la lista sirve como vía de expresión para aquellos que han reprimido sus voces y ahora expresan su rabia a viva voz. Es el caso de Marie-Sophie desgranando insultos llenos de inventiva en respuesta a los de su enemigo de siempre, el *béké* de Texaco:

Moi, je le criais Mabouya-sans-soleil, Chemise-de-nuit mouillée, Isalope-sans-église, Coco-sale, Patate-blême-six-semaines, La-peau-manioc-gragé, Ababa, Sauce-mapian, Ti-bouton agaçant, Agoulou-grand-fale, Alabébétoum, Enfant-de-la-patrie (TX: 340).

Cada invectiva se presenta bajo la forma de una palabra compuesta, recurso frecuente en el créole como ya vimos, que al mismo tiempo es una muestra concentrada del imaginario de esa cultura, incluida la visión del Otro metropolitano satirizado por la alusión burlesca al himno nacional francés. Glissant (1997a: 409) reivindica el valor de las denominadas «lenguas concretas» como el créole, por oposición a las supuestas «lenguas conceptuales», que habrían superado el estadio de la expresión por la imagen: «Or l'imagé, dans ce qu'on appelle les expressions de la sagesse populaire, est une ruse

[...]. Toute langue imagée (“concrète”) signale qu’elle a implicitement conçu le concept et tacitement renoncé à son “déroulé”.

Finalmente, ¿qué pasa cuando el uso del créole se vuelve necesario para dar verosimilitud a determinadas circunstancias o personajes? El procedimiento más frecuente consiste en destacar mediante una tipografía diferente las frases en créole y acompañarlas de su traducción intradiegética, como cuando Marie-Sophie transcribe en *Texaco* el breve diálogo entre sus abuelos: «*Kouman ou pa an travay*, Tu ne travailles pas? ...s'étonnait grand-manman. *Man ka bat an djoumbak la*, Je n'ai pas quitté mon travail, rétorquait-il» (TX: 50).

En una conversación familiar lo natural es el uso del créole, así como en otras situaciones de proximidad puntual entre los locutores, como sucede cuando se insulta. Es el caso del negro que increpa a Vinesh en *La panse du chacal*, demostrándole el odio y desprecio con que los culíes eran recibidos:

Kouli, ou pa pèsonn! Ou tou pòtré an zékal piébrwa lafoud dérayé! Ou pa té fouti tjenbé madigwàn-ou a pasé dé mwè! (Couli, tu n'es personne! Espèce de vieille souche brûlée par la foudre! T'as pas été capable de conserver ta femme plus de deux mois!) (PC: 129).

Confiant no solo cambia la tipografía sino que prefiere separar la traducción mediante el empleo de paréntesis, procedimiento que vuelve explícita la distancia que el texto en ese momento instala en su relación con el lector no iniciado en el créole.

En algunos casos la traducción se vuelve innecesaria debido a la casi transparencia de algunas breves frases de estructura sencilla y a la paulatina familiarización del lector, como cuando, con gran entusiasmo, los propios negros empiezan en *Texaco* a repartirse entre ellos parcelas de tierra: «Chaque Partageur opérât alors d'ardentes distributions, *Mi ta'w, mi ta mwèn, mi ta'w, mi ta mwèn*. Les recevants discutaillaient» (TX: 126).

El sueño termina pronto cuando el amo *béké* toma medidas solicitando la intervención de un funcionario que deja bien claro quién es el propietario. La reacción de los habitantes, nuevamente despojados, solo puede venir en créole y en forma de insulto, cuyo significado no necesita ser explicado:

Les nèg soudain jaillirent de leurs cases immobiles. Précipités au bord de la véranda où sirotaient encore le citoyen béké et l'autre qui-ça machin, ils leur chantèrent depuis la balustrade, un peu raidement tout de même, *Alé koké manman zot!...* Les nègres ont de mauvaises manières (TX: 127).

Pero otras veces se trata de una verdadera irrupción del créole en el discurso, sin comillas o cambios de tipografía que señalen el pasaje de un código a otro (denominado *code switching* por los lingüistas) cuando algún personaje expresa sentimientos de indignación, como en *Solibo Magnifique*: «Quelle guerre tu as fait toi? Si tu avais connu l'Algérie, tu aurais vu qu'est-ce que c'est que quoi qu'est une bataille éti moun ka senyen moun, où cela saigne vraiment» (SM: 112).

El procedimiento se extiende además a otras lenguas, como sucede frecuentemente con el tamil en *La panse du chacal*, ya sea con la traducción integrada, incluso en doble versión cuando se trata de un proverbio: «*Erumèi vangum mun nèi vilèi pèsadhè,*

pillèi pèrumun pèyar vaikkadhê. (Ne parle pas du prix du beurre avant d'acheter la bufflonne, ne donne pas de nom à ton enfant avant qu'il ne soit né.) (PC: 168);

o mediante la resolución del significado en la continuación del texto: «Je t'ai demandé de l'eau pour me purifier les mains, petit imbécile! s'écriait-il en renversant du pied la Calebasse. Va me chercher un yèlimen tenga!». Et comme je ne comprenais pas ce qu'il voulait, il me désigna un cocotier (PC: 127).

Como síntesis de todos los recursos expuestos, me parece ilustrativo uno de los fragmentos finales de *Solibo Magnifique* en el que, a la circularidad y redundancia de apariencia caótica, se agrega el juego lingüístico con el latín pronunciado a la francesa, cuyo efecto humorístico solo puede ser aprehendido si se lo vocaliza, es decir, si se moldea esa lengua de prestigio (en este caso el latín) a la oralidad:

[...] alors mes enfants si vous voyez que Solibo est mort et que la Gwadeloup vient sillonner son corps enterrez-le sous un tonneau de rhum pas de pleurer z'enfants car sous le tonneau Solibo sera en joie chaque goutte de rhum du tonneau de rhum va couler dans sa gueule à rhum enterrez-le sous le tonneau z'enfants enterrez-le sous le tonneau et quand l'abbé viendra donnez-lui du rhum pour son goupillon Solibo sera en joie chaque goutte de rhum du goupillon va couler dans sa gueule à rhum et si l'abbé dit et spiritus sanctus vous répondez comme dans la chanson? Secularum C'est Rhum! (SM: 227).

«O Brasil-brasileiro»⁹⁸

La necesidad de crear una poética propia forma parte asimismo del programa antropófago contra la alienación del escritor latinoamericano, cuyo instrumento básico es la lengua, tal como lo señala Santiago (2000: 72):

Es necesario que aprenda primero a hablar la lengua de la metrópoli para inmediatamente combatirla mejor. Nuestro trabajo crítico se definirá ante todo por el análisis del uso que el escritor hizo de un texto o una técnica literaria que pertenece al dominio público [...] y se completará por la descripción que el mismo escritor crea en su movimiento de agresión al modelo original.

En esta cita se destaca el carácter agresivo de ese desvío, matiz que está presente efectivamente en la propuesta oswaldiana y que marca una diferencia de tono respecto al discurso creolizador, aunque este practique también la veta burlesca o paródica. La asimilación crítica «inquieta e insubordinada» según la expresión de Santiago, es expresada en Oswald por la carnavalización antropofágica, metáfora de la resistencia no solo a la historia oficial, sino al pensamiento y a los paradigmas estéticos hegemónicos (Maltz, 1993: 10):

Nós importamos no bojo dos cargueiros e dos negreiros de ontem, no porão dos transatlânticos de hoje, toda a ciência e toda a arte errada, que a civilização da Europa criou [...]. Vieram, para nos desviar, os Anchiétas escolásticos, de sotaina e latinório; os livros indigestos e falsos. Que fizemos nós? Que deveríamos ter feito? Comê-los todos. Sim, enquanto esses missionários falavam, pregando-nos uma crença civilizada, de humanidade cansada e triste, nós devíamos tê-los comido e continuar alegres. Devíamos assimilar

98 «O Brasil-brasileiro é que estamos construindo, doa a quem doer, se queixe quem se queixar» («Revista de antropofagia», núm. 9, 2ª denteição).

todas as nati-mortas tendências estéticas da Europa, assimilá-las, elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa.⁹⁹

El abrasileroamiento de la cultura pasa por la rebeldía y la devoración. A ese quiebre de parámetros le corresponderá un discurso transgresor y corrosivo, presente en las tres obras del corpus. Al igual que para el punto anterior, intentaré aprehenderlo eligiendo tres ejes organizativos:

- a. Heterogeneidad de voces-lenguajes;
- b. Apropiación de la cultura popular;
- c. Estrategias de distanciamiento y relativización: inversión, subversión, ironía, parodia, sátira.

Heterogeneidad de voces-lenguajes

Si bien los escritores brasileños no se ven enfrentados, como los caribeños, al dilema de tener que elegir en el terreno literario entre una lengua hegemónica y una lengua dominada, veamos que uno de los puntos programáticos sobre los que hacía hincapié Oswald era la reivindicación de la variedad brasileña, particularmente diferente de la lusitana en la lengua hablada. Aplicando la metáfora antropófaga, la deglución de la lengua dominadora y su metabolización ponen en juego dos líneas de acción: por un lado, la subversión del código escrito y de la retórica erudita tradicional mediante la intromisión de las características de la lengua hablada, por lo tanto también del habla de los personajes populares excluidos del discurso letrado; por otro, el enfrentamiento entre el discurso del poder en manos de las elites representado por el «lado doctor» y el discurso oprimido encarnado por las voces de gente del pueblo o de figuras respetadas por este, ancianos indígenas o negros que se han transformado en conservadores y transmisores de las tradiciones populares, cumpliendo funciones análogas a las de los *griots* o *marqueurs*.

En la construcción de un lenguaje nuevo para expresar «a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias», según el *Manifesto Antropófago* (Andrade, O., 1990a: 52), Oswald no propone ese primer nivel que equivaldría en los caribeños a la simple inclusión de creolismos —aquí, de africanismos o tupinismos. En ese tipo de proyecto —aunque sustentado por cierta elaboración teórica que lo aleja de una mera hibridación—, se inscribe la obra de José de Alencar quien, en pleno auge del Romanticismo y precisamente por ese trasfondo, planteaba la defensa del uso brasileño de la lengua portuguesa mediante su tupinización. Entre los recursos empleados para miscigenizar la lengua, Alencar privilegió la proliferación de palabras de origen indígena puestas en relieve mediante el uso de aposiciones o símiles, asociando las sonoridades del tupí y la cadencia melódica del portugués.

No habrá entonces en el proyecto antropofágico ni sustituciones léxicas de vocablos de una lengua por los de otra ni intentos de tupinización o de africanización ni neologismos, sino subversión y deformación del código escrito y sus reglas para

99 Entrevista dada al *diario Estado de Minas Gerais* el 13 de mayo de 1928.

poder transcribir el habla de las voces marginadas. Esa es la opción adoptada por João Ubaldo Ribeiro quien, ante la posibilidad de equiparar su escritura a la innovación del lenguaje también emprendida por Guimarães Rosa, aclara sencillamente en una entrevista que lo que hace es trastornar, descalabrar la lengua (Franceschi 1999: 36): «Na verdade, eu invento poucas palavras; eu deturpo muito, isso sim!».

En *Viva o povo brasileiro*, la «perturbación» y reelaboración de la lengua son aplicadas a ambos discursos, el hegemónico y el del pueblo, aunque con intenciones diferentes. En el primer caso, la agresión al modelo original de que habla Santiago busca, a través de la proliferación y el preciosismo eruditos, la desacralización y ridiculización de la exposición de saberes del letrado, como por ejemplo en el largo discurso en que el Canónigo Visitador denigra la naturaleza y la cultura del lugar donde se encuentra en presencia de Perilo Ambrósio, ya nombrado *Barão* de Pirapuama:

Não temos frutas -e sei como se esforça o Senhor Barão, este varão eminentíssimo, para implantar aqui novos cultivares, mas simplesmente as boas árvores frutíferas cá não vingam, não suportam a excessiva riqueza de humores da terra, o sol inclemente e outras condições. Temos estas que aqui estão e que não fazem mal, mor parte delas, se comidas raramente e com prudência. Mas, se tornado em hábito o seu ingerir, sabemos muito bem que os nossos aparelhos orgânicos não lhes podem tolerar os sumos causticantes, os princípios desequilibradores das quatro categorias clássicas de Galeno em que todas elas são abundantes [...]. Onde estão as cerejas do outono, os pêssegos perfumados, a salubérrima maçã, as delicadas peras, as suavíssimas ameixas? (VPB: 122).

El autor instala aquí un diálogo intertextual con los poemas «Natureza morta» y «Riqueza naturaes» de *Pau Brasil*, que a su vez, escritos ex profeso en un portugués arcaico, retoman paródicamente los textos de Pero Magalhães de Gândavo (quien escribió en 1576 la primera historia de Brasil, *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*) y las descripciones paradisíacas de Colón.

El narrador adopta el punto de vista y los prejuicios de los personajes, como en este pasaje en que se establece una continuidad entre las palabras del personaje y el discurso indirecto libre para expresar el desprecio hacia la lengua «de los negros»:

O mestre hesitou. Não havia o doutor chegado ali esbaforido e tremendo de raiva, quando o ouvira falar língua de preto? Então? O cafuleteiro só entendia língua de preto, não existia outro meio de conversar com ele. Amleto, mãos nas ilhargas, com os cotovelos para trás, não sabia que aparência assumir, terminou rodopiando e fazendo um gesto de cabeça. —Muito bem, fale com ele nessa língua de animais (VPB: 104).

Por el contrario, traspone la atmósfera de veneración y ternura que sienten quienes rodean a la centenaria Dadinha cuando anuncia que va a hablar antes de morir:

Muitos, quando ela dissera que ia morrer nesse dia com a mesma naturalidade de quem comenta que não vai chover, haviam pensado mais uma vez que ela queria pregar uma partida inocente, pois nunca se sabia quando estava sendo oracular ou quando estava brincando como uma mocinha (VPB: 72).

Ahí comienza el discurso-testamento de Dadinha, quien encarna la memoria y la lengua del pueblo de esclavos a través de las modulaciones de su voz, como Solibo:

[...] tendo ela feito o seguinte discurso, voz dó maior, por vezes lá menor, arpejos longos, acordes dissonantes, harmonias escrupulosas, compassos múltiplos, ataques sorprendentes, andamento expressionista, diálogos certeiros: 'Rrreis! Nachi na senzala da Armação do Bom Jesús, neta de Vu mais o caboco alemão Sinique, Vu essa filha do caboco Capiroba - rreis! Prochantan, prochantan, prochotan, prrr-pprrrr, sai-se di qui, pipoco e zombeira no miolo! Arrum, prochantan, prochotan, sai-se daqui, desgrachado de estralo ni juízo, palavra de sangue com pecado no tinote! Sai-se di qui, có qui mioleira do caboco non goenta! (VPB 72).

João Ubaldo Ribeiro incluye registros de todos aquellos que componen el «pueblo brasileño» del título. Para lograr una mayor verosimilitud, de acuerdo con Ceccantini (1999: 120), uno de sus recursos será:

[...] adequação exata dos diferentes níveis de linguagem à posição social dos falantes, a seleção lexical primorosa, a reconstrução de um sem-número de estilos, registros, dialetos, que vão do chulo ao requintado, do espontâneo ao formal, de um jargão de pescadores aos jargões jurídico, militar ou clerical, de um português brasileiro ou lusitano à forma híbrida «à moda holandesa».

Con respecto a este último punto, en *Viva o povo brasileiro* la negra Inácia es poseída en una ceremonia ritual por el holandés Sinique (Zernicke), devorado por indígenas años atrás. Este habla a través de ella en su variedad particular revelando el suplicio infligido a Vu, enterrada viva:

Nego Leléu acocorou-se junto a Sinique, que lhe contou em língua de caboco holandês a longa história da família, netos, bisnetos e a tataraneta de Turíbio Cafubá –vanderdique, vanderlei, vanderrague, chivarze, sofre! Mulé Vu, caboca, eza sofre, zofre, zofre, comida de fomiga, terrada fifa, gabeza pra bacho, nim me fales! (VPB: 155).

Otro ejemplo de las variedades lingüísticas que contempla el autor, esta vez en contacto con el español, se da en el caso del personaje Patrício Macário, quien se encuentra en Corrientes en plena guerra del Paraguay:

Muy bien, entonces tenemos aquí Osório, en el alto vês? Aquí neste lado está Mallet com la artilharia, aquí están los fossos con los abatises y las diversas defesas contra la cabalaria enemiga, lo comprende? [...] Mandé tocar asi, porque mi posición es aqui, por tras de esta garrafitá, esta botella, vês? Entonces, mandé tocar assembléia, llamé todos para esta formación aqui. Hay panes? Con miolo de panes puede figurar mi formación con exactidón (VPB: 459).

También en *O feitiço da ilha do Parvão*, es reproducida el habla popular de las cocineras de la Casa dos Degraus:

—Cala essa boca, por Nossa Senhora! Essas coisas não se diz! E quem é tu para falar em vida boa, eu vejo assim minha vida, socada nessa cozinha, muito mal saindo no domingo, e fico pensando se eu tivesse a tua idade... Toma juízo, menina, tu não é nada, tu devia era pensar de que Iô Pepeu prefere tu do que todas aqui e que bastava estralar o dedo para ele vir lambendo o beijo. Que é que tu vai ter na vida? Depois de velha, cai tudo, cai dente, cai peito, cai bunda, cai coisa que tu nem sabe que tem (FIP: 21-22).

Dice Antonio Risério (1999: 102) que en *Viva o povo brasileiro* la casa del amo es vista desde la *senzala* y esta a su vez es vista desde dentro. João Ubaldo la describe en una región bien precisa (Bernd, 1992a: 76):

A exemplo dos romancistas do Caribe que se debruçaram sobre o maravilhoso dos contos e mitos populares transmitidos oralmente, para através deles captar uma versão diferente da história caribenha [...], João Ubaldo Ribeiro volta sua atenção para o verdadeiro cadinho de manifestações culturais populares que é a Bahia.

João Ubaldo restituye el espacio y el tiempo mágicos de la capoeira y los rituales del candomblé de Bahía. Una vez poseída por su «caballo» —el caboclo Capiroba (su abuelo, personaje mítico, fundador ancestral)— durante la ceremonia nocturna, Dadinha emite un largo discurso en el que evoca los orígenes africanos de los esclavos de Bahía, descendientes de los reyes de Abisinia, luego repasa todo el panteón de los orixás y sus equivalentes sincréticos y sigue con una serie de consejos de sabiduría popular, que responde a la práctica narrativa de los autores latinoamericanos de «nomear as coisas até a exaustão, pois que nomear é dar um destino às coisas» (Bernd, 1992a: 57):

Num impreste sal na sexta, não batize, não corte nem unha nem cabelo na sexta. Primeira segunda-feira do mês de agosto, nada de pescar, nada de ir na fonte! [...] Casando no dia de Santana, a mulé morre de parto! [...] Matar aranha atrasa, guardar aranha enrica. Para fazer nascer depressa, queime arueira, defume bem, reze o seguinte: vai fumacha para que meu filho nacha. Não molar faca na Sexta Santa! Mulé que toca sino não pare mais! (VPB: 78).

Pero el autor no deja de plasmar también la reacción de quienes, aun tratando de acercarse sin prejuicios y con curiosidad a esas manifestaciones populares, no pueden evitar el asombro o el miedo ante lo desconocido, como le sucede a Patrício Macário cuando, en su afán por encontrar a Maria da Fé, tropieza con una ceremonia de candomblé y se dispone a observarla escondido:

Agora outras pessoas, que não a sacerdotisa, pareciam possuídas por alguma coisa, agindo como se estivessem fora de si. [...] Era um lugar esquisito mesmo, tudo parecia ter vida, o ar mantinha alguma coisa permanentemente engatilhada. Não, não era agradável ficar ali e ele começou a pensar em voltar. E que diabo de barulho era esse agora, como se alguém estivesse atacando os matos a pauladas? Algum bicho, talvez? Mas que bicho seria, para fazer um barulho desse tipo? Desencostou da árvore, voltou-se na direção do barulho e tomou um susto que o deixou sem fala. Diante dele, com uma expressão terrificante no rosto, olhos brilhando, cabelos desgrenhados, dentes à mostra num riso desagradavelmente confiado, braços abertos como para abraçá-lo, a moça da saia colorida parou quando ele se voltou e empinou o queixo em sua direção duas ou três vezes (VPB: 490-491).

Entre las recomendaciones que las monjas le hacen a Pítum en *Utopia Selvagem*, está el consejo de que no consuma caapi, la droga que, según la creencia popular indígena, asegura el «viaje» en el cual el alma pasa a convivir con los animales:

Todos ficam doidos, lúbricos, desesperados. Muitos até morrem e se entredorram na alucinação e no gozo diabólico. —Contam a Orelhão, em detalhes, o começo de uma Caapinagem destas que viram antes de fugir espavoridas. Caíram fora, apavoradas, não tanto pela luxúria que era até instrutiva, mas pelo pavor, quando todos os índios e índias

começaram a se transformar em bichos. Um virava jacaré e saía balançando a cabeça e o rabo. Outros se transformavam em onça, capivara ou veado e saíam por ali se estranhando, saltando, correndo. Uma mulher, confundida, virou mutum da cintura pra cima e sucuri da cintura pra baixo e lá ficou, a cobra se arrastando, a ave esvoaçando (US: 137-138).

Volviendo a João Ubaldo, destaca Risério que la presencia de la cultura afrobrasileña no se circunscribe a los aspectos lingüísticos o a la descripción de ritos y costumbres. En *Viva o povo brasileiro*, los orixás intervienen homéricamente en la guerra del Paraguay sustituyendo a los dioses olímpicos en la versión del ayudante de cocina Zé Popó:

Mas Oxalá, pai dos homens, vê as batalhas. Oxalá tudo vê [...]. Viu também quando seu filho Oxóssi dardejou para fora dos matos, visível somente para ele como um raio azulado, e empurrou Zé Popó para um lado, evitando que o obus o atingisse. Que queria Oxóssi, que fazia, envolvido nessa batalha dos homens, em que muitos bons haveriam de morrer, se estava escrito assim? (VPB: 440- 441).

En esta relectura se fusionan lo histórico y lo sobrenatural en una revalorización de los aportes culturales populares. A esta apuesta provocadora del autor, que ocupa varias páginas, se suma la búsqueda del *lenguaje* que mejor se adapte al espíritu del pastiche, por ejemplo recurriendo al clásico epíteto que acompaña al nombre de cada orixá. Pero, además, al africanizar los epítetos homéricos, según Risério (1999: 101-102), Ribeiro termina creando (¿sin saberlo?) *orixás*, construcción epitética de la poesía nagó, con lo cual la parodia de la *Ilíada* es también un homenaje al politeísmo nagó-yoruba: «É-parrê, Iansã, senhora dos ventos e das tempestades, rainha dos espíritos, valente e ousada como os tufões, de bravura irresistível, eu te saúdo!» (VPB: 446).

El episodio de la batalla de Tuiuti es así revisado desde una historia divergente de la historia oficial y re-significado desde lo sobrenatural del pensamiento mítico de los cultos afro-brasileños. Los rituales del candomblé integran la estructura novelesca como formas alternativas de narrar otros «Brasiles» y de rescatar la «originalidad nativa» buscada por Oswald para contrarrestar el discurso que se instaló desde 1500. Así lo anuncia João Ubaldo también en el epígrafe de su novela: «O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias».

Estrategias de transgresión: ironía, sátira, parodia

Una poética como la oswaldiana en que, como señala Lúcia Helena (1995: 24), cumple un papel fundamental la estrategia alegórica y cuya metáfora central es la devoración crítica, dará lugar a un particular uso de la parodia, como otra forma de metabolización del pasado y de la cultura impuestos: «Ainda que o «outro» da paródia seja, normalmente, um texto da série literária e/ou social precedente, que ela critica, a paródia se revela não apenas um meio de ruptura, mas também um modo por vezes paradoxal de se apropriar do passado».

Santiago (2000: 72-73) también destaca, empleando la imagen de la traducción, la modalidad transgresora que adquiere la asimilación del primer texto en manos del escritor latinoamericano: «[...] el trabajo del escritor, en lugar de ser comparado con el

de una traducción literal, se propone, antes, como una especie de traducción global, de pastiche, de parodia, de digresión».

Así, el *Manifesto Antropófago* retoma en forma paródica el Manifiesto comunista.

Las tres obras del corpus juegan igualmente con diferentes niveles de distanciamiento crítico a través de la relativización y del humor. Voy a agruparlos en cuatro modalidades, lo que no significa que queden agotadas las posibilidades de desestabilización a través de la comicidad: la inversión y lo insólito; lo grotesco; la sátira del legado racional europeo y del saber erudito; la sátira ejemplarizante.

Ilustrando el primer caso, la propia concepción de *Viva o povo brasileiro* instala una inversión permanente por la cual los supuestos grandes personajes o figuras de la historia letrada son ridiculizados, como Perilo Ambrósio o el alférez Brandão Galvão y los personajes anónimos, como Maria da Fé, legitimados como verdaderos héroes.

El comienzo de la novela planta la figura del alférez José Francisco Brandão Galvão, supuesto futuro héroe de la nación, en el preciso instante en que su muerte inminente lo catapultará a tan glorioso destino y remite a la escena en que Aureliano Buendía enfrentado al pelotón de fusilamiento recuerda el día en que conoció el hielo, con alguna que otra diferencia entre las experiencias de ambos personajes:

Contudo, nunca foi bem estabelecida a primeira encarnação do Alferes José Francisco Brandão Galvão, agora em pé na brisa da Ponta das Baleias, pouco antes de receber contra o peito e a cabeça as bolinhas de pedra ou ferro disparadas pelas bombardas portuguesas, que daqui a pouco chegarão com o mar. Vai morrer na flor da mocidade, sem mesmo ainda conhecer mulher e sem ter feito qualquer coisa de memorável (VPB: 9).

Hay además un dato en esta presentación que no debe pasar desapercibido y es el de las sucesivas encarnaciones de las almas de los personajes, recurso fantástico que João Ubaldo emplea para representar el proceso de formación de la identidad nacional. La desmitificación de la figura heroica del alférez se termina de completar cuando nos enteramos de su verdadera pre-historia durante la explicación que el narrador desarrolla sobre el destino de las almas candidatas a encarnarse:

E dá-se muito que a primeira encarnação das almazinhas não seja em gente, mas em bicho ou planta, podendo supor-se que, bem antes de entrar na barriga desiludida da mãe do alferes, essa almazinha fora macaco ou papagaio, em algum lugar das grandes matas do Recôncavo (VPB: 19).

Cuando el protagonista de *Utopia Selvagem*, el negro Pitum, llega a tierras de Galibia Neolatina, su visión de los indígenas está impregnada de una mezcla de asombro «primitivo» y «pre-patriarcal» (pues acaba de irse del matriarcado de las amazonas) y de prejuicios y categorías heredadas de la cultura blanca dominante (como la alusión a la supuesta pereza congénita de los indígenas, reivindicada por Oswald), lo que resulta irónico en una sociedad en que, pese a su cargo de teniente, él mismo sigue siendo evaluado en función del color de su piel:

Logo que chegou a Galibia, Pitum viu que as oças daqui, como as malocas de lá,¹⁰⁰ são enormes cestos rijos, cobertos de palha. [...] À primeira vista, a Casa dos Homens é um pandemônio de homens se coçando, conversando, rindo, fazendo flechas e arcos, gritando, cantando, cafungando, espirrando, cuspidando, peidando, compondo adornos plumários, tocando maracás, soprando flautas roucas e esganiçadas, rufando tambores é até batendo sino. Depois de passar algum tempo ali, Pitum viu que naquela confusão há uma ordem. O mais admirável, entretanto, é o sempre ameno convívio cristiano desta indiada pagã. Seria até um estilo de vida recomendável se não fosse a ociosidade índia incompatível com o progresso, pensa o preto (us: 89).

Pero, a modo de contraparte, el narrador también abandona la perspectiva del personaje para mirarlo deambular por ese mundo nuevo desde una focalización externa, a la que quiere asociar al narratario:

A certa hora, Pitum se viu levado ao centro da casona e lá, rodeado pelos machos todos, começou a ser enfeitado; na sua cabeça puseram um cocar amarelo-solar, na cintura, nos braços e nas pernas, vistosos adornos. O nosso preto ficou esplendoroso na sua nudez emplumada (us: 75).

Dentro de este registro de humor, Ribeiro juega también con lo insólito y la auto-satirización, como por ejemplo en la desopilante acumulación de cursos que la reforma educativa introdujo en «el Brasil de las monjas» y en los que está inscripta la sobrina de una de estas: «Estudava, ao mesmo tempo, a ioga implícita no Kama Sutra, Antropofagia Tupinambá, Culinária Mexicana, Tipografia árabe, e Análise Marxista-Gramsci-Junguiano do Discurso Darcyano» (us: 105).

Para ejemplificar la segunda modalidad —el uso de lo grotesco—, parto de la definición de Bajtín (1990: 273): «La exageración, el hiperbolismo, la profusión, el exceso son, como es sabido, los signos característicos más marcados del estilo grotesco».

Destaca como procedimiento el mostrar la fusión del cuerpo humano con el animal o el énfasis en ciertas partes o funciones del cuerpo consideradas «bajas». Así, uno de los episodios más corrosivos de *Viva o povo brasileiro* tiene lugar cuando Perilo Ambrósio sufre las consecuencias del envenenamiento provocado intencionalmente por Budião que lo obliga, pese a su calidad de barón, a vivir pendiente de sus movimientos intestinales:

Agora, ao sofrimento dos canais escoadores entupidos, adicionava-se o da comichão infernal de tantas perebas lambuzadas de vulnerários, unguentos, pomadas e pós, que lhe viravam a roupa de cama numa espécie de lamaçal untuoso e enchiam o quarto de cheiros inacreditáveis. Pior que isso, quando por acaso fazia efeito alguma das puçangas que passara a beber indiscriminadamente sem nem perguntar de que se tratava, não aguardava que lhe acudissem ao chamado os pretos. Com medo de que, à espera de comadres e penicos, deixasse passar o exato instante e de novo se prendessem as tripas e a bexiga, soltava-se onde e como estivesse (VPB: 163).

100 Clara alusión burlesca al célebre poema «Canção do exílio» de Antônio Gonçalves Dias.

Otro personaje jerárquicamente superior ridiculizado es el incongruente rey del quilombo de *O feitiço da ilha do Pavão*, caricaturizado por el discurso del narrador, que reproduce con un vocabulario ampuloso y rebuscado la pomposidad descontextualizada e impúdica de la que gusta rodearse:

Quatro quartaus de crinas esvoaçantes, feito arautos alados em meio à poeira quase alva que levantavam em grandes nuvens, tiravam a mais bela e ornada carruagem jamias vista nesse canto do mundo e possivelmente todos os outros cantos que possa ter o mundo. [...] Depois de aberta, a porta só mostrava penumbra lá dentro, por trás de janelas encortinadas. Mas aos poucos a abertura foi se iluminando, nos reflexos de todas as cores vindos do traje fulguroso de Afonso Jorge II, o mani banto, chapéu bicorne emplumado e brasonado, túnica perolada e escarlata com fartos alamares dourados, calças rubras como sangue e respuntadas de azul, botas de solado alto luzindo como espelhos, colares, medalhas, pulseiras e brincos (FIP: 99-100).

De esta misma novela podemos extraer un ejemplo de la tercera modalidad. En el primer capítulo, el narrador satiriza las pretensiones doctas de los habitantes de São João, cuya mayor ambición es parecerse a alguna ciudad portuguesa plegándose a ciertos hábitos gramaticales de la lengua lusa:

De figuras eminentes, é também rica a vila de São João, mesmo para uma cidade do Recôncavo, país celebrado por seu patrimônio inesgotável de homens insígnies. [...] Mas, se ele e os ricos menores têm estatura para medir-se com os ricos de quaisquer outras partes, o mesmo se diga dos letrados e grados assissojoemapaenses, adjetivo pátrio cuja sonoridade e exatidão devem, aliás, ao engenho do gramático, boticário e mestre-escola Joaquim Moniz Andrade, pois, apesar de se tratarem na conversa por joaninos, sentiam desconcertada falta de uma apelação de mais peso, que os designasse como nativos da Assinalada Vila de São João Esmoler do Mar do Pavão. Se morasse em Lisboa, mestre Joaquim teria nomeada universal (FIP: 16-17).

Darcy Ribeiro adopta directamente la sátira del discurso histórico y literario construido por la cultura dominante. Para ello recurre a la ironía permanente, con la intertextualidad como estructura organizadora de su texto; esta no solo subyace a la trama de los episodios vividos por el protagonista en cada capítulo, sino que la ficción es seguida por la intromisión del narrador en forma de comentarios. Explica Santiago (2000: 71):

El texto segundo se organiza a partir de una meditación silenciosa y traicionera sobre el primer texto, y el lector, transformado en autor, intenta sorprender al modelo original en sus limitaciones, en sus debilidades, en sus lagunas; lo desarticula y lo rearticula de acuerdo con sus intenciones, según su propia dirección ideológica, su visión del tema presentado inicialmente en el original.

La gama de textos devorados por el narrador va desde los relatos de los primeros cronistas hasta los programas de la TV Globo, sin olvidar que *Utopia Selvagem* es, a su vez, una ficcionalización del propio *Manifesto Antropófago* y, entre otros componentes, del capítulo IX, «Carta pràs Icamiabas», de *Macunaíma*, dedicado a las amazonas, donde Mário de Andrade ya entrecruzaba su texto con la Carta de Caminha:

Do relato das aventuras do extenente ressalta, como fato mais novidadoso, a notícia de que as celebradas amazonas existem, continuam vivas e ativas. Quem, senão elas, poderiam ser estas donas despeitadas que ressurgem no mesmo assinalado, portando todos os signos delas? [...] Por seu relato se vê como e quanto são estultas as idéias dos clássicos que diziam daquelas ilustres damas que elas eram emprenhadas pelo vento. Qual! (us: 20).

De los testimonios más antiguos pasa a Montaigne, Shakespeare, Rodó, entre otros y tampoco están ausentes el historiador Sérgio Buarque de Holanda, en el juego reiterado con su concepto del «hombre cordial»:¹⁰¹ «Um índio velho, com cara de sacristão, olhava para ele, odiento. Só isto destoava da alegria cordial de todos» (us: 84), ni los etnólogos de biblioteca:

—Sabe com quem está falando? Sou Master em Etnografia MNQBV e nunca jamais tive a menor notícia de que existam no Brasil índias canibales sem marido. Esclarece que os próprios índios gregos, que falavam de mulheres despeitadas, sabiam que isso era lenda: Sereias, Amazonas, Icamiabas, Quimeras, Hipólitas, Iemanjás, Janaínas. Tudo são lorotas (us: 92).

Finalmente, tomo la cuarta modalidad de Vianney Cavalcanti, quien distingue la sátira con fines ejemplarizantes, a modo de «reversión de la ración pantagruélica», como diría Darcy Ribeiro. Vianney da como ejemplo la práctica antropofágica del caboclo Capiroba en *Viva o povo brasileiro*, quien fue inducido a ella por las contraproducentes prédicas condenatorias de los jesuitas y cita como ejemplo la desopilante enumeración de manjares con nombre, apellido y título que pasaron por su banquete rabelaisiano:

No segundo ano, roubou mais duas mulheres e comeu Jacob Ferreiro do Monte, cristão-novo, sempre lembrado por seu sabor exemplar da melhor galinha ali jamais provada; Gabriel da Piedade, O.S.B., que rendeu irreprochável fiambre defumado; Luiz Ventura, Diogo Barros, Custódio Rancel da Veiga, Cosme Soares da Costa, Bartolomeu Cançado e Gregório Serrão Beleza, minhotos de carnes brancas nunca superadas, raramente falhando em escaldados (VPB: 43).

Lo mejor estaba por llegar cuando el caboclo descubre la carne flamenca, con lo que el autor ridiculiza la supuesta superioridad de cualquier otra colonización europea que no hubiera sido la portuguesa. Pero la lección antropofágica no termina allí: tras su muerte, el alma del holandés Zernicke se transforma en un miscigenado caboclo holandés totalmente identificado con el pueblo brasileño.

En busca de un lenguaje

A modo de síntesis, podemos retomar los puntos analizados en este capítulo y tratar tanto el grado de coherencia interna de cada una de las propuestas como sus entrecruzamientos. En lo que refiere al plano lingüístico, si bien en un caso se trata del conflicto entre dos lenguas (Martinica es un departamento asimilado) y en el otro entre dos variedades de una misma lengua (Brasil, una nación independiente), en el centro de la problemática se encuentra el mismo dilema: el diferente estatuto de los componentes de cada binomio y la reproducción de la relación dominado-dominante.

101 Desarrollado en *Raízes do Brasil* (1936).

La lucha por espacios para las lenguas o variedades lingüísticas y las culturas que estas transmiten se libra de manera coincidente por vía de la subversión del código y del discurso que la normativa de la lengua o variedad hegemónica han impuesto. Decimos que la creolización se da en ambos movimientos en el nivel discursivo pues estos proponen de igual modo: la alteración del código escrito mediante la mezcla con características de la oralidad; la adopción de la gramática de la variedad o de la lengua dominada; la inclusión de los registros populares a través de la valoración de las figuras del anciano o de la anciana conservadores de la memoria colectiva o del cuentista tradicional; la relativización o cuestionamiento de los límites entre los géneros literarios.

Si consideramos los logros y alcances de estas opciones, vemos que de un lado y de otro se elaboran *poéticas forzadas* que implican, en el caso antillano, la no adopción del créole al menos transitoriamente y, en el caso brasileño, la alteración permanente y programática de la lengua escrita en su versión lusitana.

Si tomamos la primera situación, la creolización ¿sería entonces un «paso obligado» para la literatura caribeña, como indica Degras, o un punto sin retorno? El propio Glissant (1994: 116) reconoce que los escritores antillanos aún no han logrado desprenderse del modelo de la escritura de Occidente y que todavía están en la búsqueda de un modo de expresión propio: «Nous n'avons pas encore appris à bouleverser nous-mêmes, à réformer, à faire trembler comme par un tremblement de terre l'écriture».

Quizá la paradoja mayor radique en que Glissant no escribió sus obras en créole; tampoco existe una versión en créole del *Éloge de la créolité*. Glissant se justifica aduciendo que se trata, como ya vimos con anterioridad, de una cuestión de oportunidad, de tiempo histórico y de generaciones, alegando que si él fuera más joven comenzaría por escribir en créole. En una posición que se ha señalado como conciliatoria o integracionista, sostiene que el imaginario del hombre antillano y, por lo tanto, la obra literaria necesitan del créole y del francés. Es más, Glissant proclama el fin de los monolingüismos imperialistas¹⁰² —«Une nation n'est plus consubstantielle à sa langue»¹⁰³ y de la necesidad para el escritor de tener en cuenta la existencia de las otras lenguas y sus imaginarios, que le llegan por distintos medios en el mundo globalizado.¹⁰⁴

Para evaluar su propio papel en una eventual evolución afianzadora del créole que, a su criterio, necesariamente debe pasar por el proceso de creolización, recurre a la opinión de sus colegas (Glissant, 1996: 52):

102 «C'est au nom des multilinguismes que nous devons défendre nos langues et non pas au nom d'un monolingüisme intolérant [...]. Ce qu'il faut changer, c'est l'imaginaire des humanités, de telle sorte qu'elles se persuadent que nous avons besoin de toutes nos langues. Si nous ne faisons pas ce travail, nous serons engloutis par la vague avalante d'un sabir international qui sera peut-être l'anglo-américain [...]. Je dis toujours que la première victime du sabir anglo-américain c'est la langue anglaise» (Glissant, 1996: 142).

103 Glissant, 1997a: 616.

104 «On ne peut plus écrire une langue de manière monolingüe. On est obligé de tenir compte des imaginaires des langues [...]. Aujourd'hui, même quand un écrivain ne connaît aucune autre langue, il tient compte, qu'il le sache ou non, de l'existence de ces langues autour de lui dans son processus d'écriture» (Glissant, 1996: 112).

[...] il arrive que des poètes créolophones à l'heure actuelle, par exemple en Gaudeloupe, me disent: si tu n'avais pas, avec d'autres, bousculé, perturbé, démantelé la langue française avec tes ouvrages, peut-être que nous n'aurions pas osé écrire en créole parce que nous aurions toujours été frappés de stupeur à l'idée de «desrespecter», comme on dit chez nous, cette langue française. Autrement dit, ceci: que la «créolisation» de la langue française accompagne la libération de la langue.

También los tres escritores de *Éloge de la créolité* defienden el uso de lo que llaman *interlecto* (que correspondería en parte a lo que caracterizamos como discurso creolizador) en la medida en que las lenguas francesa y créole no cuentan por ahora en esas sociedades diglósicas con las mismas oportunidades reales en su traslado literario (Bernabé & alii, 2002: 49-50):

Nous n'oublions pas que les termes de l'échange restent encore inégalitaires entre créole et français, tous deux ne courant pas les mêmes risques au regard d'une gestion irresponsable de l'espace linguistique [...] nous croyons qu'un usage fécond de l'interlecte peut constituer la voie d'accès à un ordre de réalité susceptible de conserver à notre créolité sa complexité fondamentale, son champ référentiel diffracté.

En cuanto al planteo brasileño, para Mário de Andrade (2000b: 81) la intención estética y política de imponer el portugués vernáculo a través de un violentamiento de la gramática que refleje en la lengua escrita la realidad de la lengua hablada desembocó en una experiencia trunca y fracasada y no duda en criticar el emprendimiento de Oswald:

De resto a «falação»¹⁰⁵ exemplifica o que ela tão justamente se revolta contra: é a escritura dum naufragado na erudição. Porque essa volta ao material popular, aos erros do povo é desejo e verdade eruditas e das mais. O. de A. sabe delas e num átimo se aternurou sem crítica por tudo o que é do povo, misturando generalizando. E se contradizendo no mesmo escrito que é o único jeito mesmo de ter contradição.

Mário (2000a) no vacila en calificar duramente el resultado de la necesaria investigación lingüística (necesidad que él mismo proclamaba en sus principios) como una «deshonestidad» de «apariencia conciliadora», que no hace más que ilustrar el patriotismo y el peligro del «arraigo a la patria»: «El estandarte más colorido de ese arraigo a la patria fue la investigación de la “lengua brasileña”». En realidad, según Mário, los escritores permanecían esclavos de la gramática lusa y seguía existiendo un «divorcio inapelable entre la lengua hablada y la lengua escrita».

Pero un contemporáneo de ambos Andrade, Paulo Prado (2000: 90), toma justamente los mismos argumentos de Mário para resaltar la artificiosidad y contrasentido inherentes al hecho de escribir en la variedad lusitana. En el prólogo a *Pau Brasil* recalca que los únicos representantes del lirismo puro hasta ese momento habían sido Casimiro de Abreu y Catulo Cearense, alejados de los modelos clásicos y románticos importados:

Foram esses, melancólicos, desalinhados e sinceros, os dois únicos intérpretes do ritmo profundo e íntimo da Raça [...]. Os outros são lusitanos, franceses, espanhóis, ingleses e

105 Prólogo de la antología *Pau Brasil* de Oswald, base del manifiesto homónimo.

alemães, versificando numa língua estranha que é o português do Portugal, esbanjando talento e mesmo gênio num desperdício lamentável e nacional.

Al mismo tiempo elogia el carácter innovador del emprendimiento de Oswald no solo desde el punto de vista literario, sino precisamente en lo relacionado con la opción lingüística: «A poesia «Pau Brasil» é, entre nós, o primeiro esforço organizado para a libertação do verso brasileiro.

Descrever com palavras laboriosamente extraídas dos clássicos portugueses e desentranhadas dos velhos dicionários, o pluralismo cinematográfico de nossa época, é um anacronismo chocante [...]. Libertemo-nos das influências nefastas das velhas civilizações em decadência. Do novo movimento deve surgir, fixada, a nova língua brasileira [...]. Será a reabilitação do nosso falar quotidiano, *sermo plebeius* que o pedantismo dos gramáticos tem querido eliminar da língua escrita (Prado, 2000: 91-92).

La posición de Mário también recibió directamente una contrarrespuesta de parte de Haroldo de Campos (1992). Según este, Mário no logró desprenderse él mismo de los moldes canónicos lo que le impidió juzgar, con la perspectiva adecuada, la estética original y renovadora de Oswald:

Mário afirmava que Oswald, no *Miramar*, [...] criara uma «linguagem que tudo abandona pela expressão, mesmo leis universais e básicas» [...]. Mas, no seu próprio *Macunaíma*, também não se encontra essa «língua brasileira» de consenso comum, senão, antes, um idioma artificial, composto, de manipulação personalíssima.

En esas citas de Mário, reproducidas por Haroldo, reencontramos significativamente la distinción glissantiana entre *lengua* y *lenguaje* (Glissant, 1997a: 402-403): «Il faut frayer à travers la langue vers un langage, qui n'est peut-être pas dans la logique interne de cette langue. La poétique forcée naît de la conscience de cette opposition entre une langue dont on se sert et un langage dont on a besoin».

Lenguaje que pertenece al discurso poético en la medida en que pone en acción virtualidades de la lengua y remite a lo arcaico, actualizando y reinstalando esos procesos. De acuerdo con esta última noción, el teórico antillano también habría rescatado en la elaboración de Oswald justamente el tipo de construcción discursiva que Mário critica. Creo que, una vez más, los planteos de Glissant (1997a: 600) pueden ser trasvasados a la búsqueda oswaldiana cuando declara que el escritor martiniqueño debe provocar «un langage-choc, un langage antidote, non neutre, à travers quoi pourraient être réexprimés les problèmes de la communauté».

Podríamos también ensayar el cruce inverso y aplicar al movimiento antillano la metáfora de la antropofagia para explicar cómo enfrentó el tema de la dependencia cultural. Así como en Oswald hay una asimilación crítica de los modelos recibidos, Glissant se refiere a su propia metabolización (aunque no agresiva) de los poetas y escritores canónicos franceses bajo cuya influencia fue formado (Glissant, 1996: 116): «J'ai dû traverser aussi la "scolaire" influence des poétiques rimbaldienne et mallarméenne et il a fallu que j'opère un travail de réflexion sur moi-même par rapport à ces poétiques».

A su vez, entre los escritores del corpus, Chamoiseau organiza su novela *Texaco* a partir de una reconversión de elementos de las literaturas secularmente hegemónicas.

En ese sentido, toma los referentes bíblicos no solo en tanto recurso paródico para introducir a la manera de los evangelios las distintas versiones de la llegada del urbanista considerado un «Cristo salvador», sino para presentar a la comunidad en lucha en torno a la figura de Marie-Sophie como una nueva comunidad «elegida». Queda contrarrestada así la usurpación del mensaje cristiano por los grupos dominantes, como lo demuestran los títulos de los tres grandes capítulos que conforman la estructura de la obra: «Annonciation», «Le sermon de Marie-Sophie Laborieux» y «Résurrection». En *L'espérance-macadam*, el periplo de Rosan y Rosette recuerda el de José y María yendo a Belén, solo que en la novela de Pineau el portal sagrado se ha convertido en el infernal lugar de la violación y del incesto.

Sin embargo, habría una diferencia de matiz en el uso de la parodia en uno y otro caso. Oswald también había elegido darle un marco supuestamente religioso a su libro de poemas. Pero en su caso, el tono es más marcadamente irónico tanto en el *Laus Deo* con que culmina el libro después del poema *Contrabando* como en el poema introductorio *escapulário*, parodia del Padre Nuestro (Andrade, O., 2000a: 99):

No Pão de Açúcar

De Cada Dia

Dai-nos Senhor

A Poesia

De Cada Dia

Es este tono aparentemente liviano e irreverente el que emplea João Ubaldo, por ejemplo, para referirse en *Viva o povo brasileiro* a la instalación del nuevo régimen de las reducciones jesuíticas y los cambios que esta imposición aparejó en la vida y creencias de los nativos. El párrafo siguiente ha sido construido como una caricatura de parte de la argumentación que se esgrimía en la época de la catequización:

Antes da Redução, a aldeia era composta de gente muito ignorante, que nem sequer tinha uma lista pequena para o Bem e o Mal e, na realidade, nem mesmo dispunha de boas palavras para designar essas duas coisas tão importantes. Depois da Redução, viu-se que alguns eram maus e outros eram bons, apenas antes não se sabia (VPB: 39).

Con esas diferencias de matices de tono, a través de la parodia antropofágica y del discurso creolizador, se expresa un intento de revertir mediante el contraste satírico el proceso de nominación, adanización y bautismo que acompañó la transculturación del universo conceptual europeo católico de la conquista y de la colonización.

Si bien los escritores antillanos recurren al humor y a la sátira para el tratamiento de algunos aspectos (alusiones políticas o comicidad de situación como sucede, por ejemplo, en *Solibo Magnifique*), el recurso a los diferentes grados de humor no es constante y no configura la tónica general de estas obras. La distanciaci3n y el extrañamiento discursivos con respecto al referente y a la concreci3n de una *poética forzada* toman otro camino (Ludwig 1994: 19):

C'est ainsi que la parole du conteur créole n'est parfois «pas claire»et que, dans la littérature antillaise, sur le plan de la stratégie de l'écriture, la causalité fait place à l'association. L'auteur antillais [...] associe le lecteur au mysticisme du vaudou, au rythme circulaire de la narration, au refus de réduire la réalité complexe à une formule analytique.

La Creolización elige el camino inverso a la Antropofagia en lo que respecta a la visibilidad de las operaciones elegidas por y para la asimilación y la devoración discursivas: mientras la Antropofagia elige la intención manifiesta y la proclamación por medio de la parodia, la Creolización entreteje zonas de camuflaje y «opacidad» derivadas de la propia oralidad.

Los dos recorridos son igualmente desestabilizadores y el espacio discursivo se vuelve el entrelugar de esa diglosia literaria que, en el espacio antillano, Glissant (1997a: 402) analiza también en términos psicológicos (en *Le discours antillais* desarrolla su explicación de la alienación causada por la asimilación colonial —ya mencionada— como neurosis individual y colectiva) para referirse a su concepto de *poética forzada*: «C'est le cas dans les petites Antilles francophones où la langue maternelle, le créole, et la langue officielle, le français, entretiennent chez l'Antillais un même insoupçonné tourment».

En el espacio brasileño antropofágico, en cambio, ocupado por la «agresividad verbal sistematizada» (Nunes, 2000: 231), la lucha y la subversión se hacen explícitas, tal como la metáfora digestiva lo sugiere (Santiago, 1982: 40):

É neste entrecruzar de discursos, já que é impossível apagar o discurso europeu e não é possível esquecer mais o discurso popular, é neste entrecruzar de discursos que se impõe o silêncio do narrador intelectual e que se abre a batalha da paródia e do escárnio, é aí que se faz ouvir o conflito entre o discurso do dominador e do dominado. É neste pouco pacífico entrelugar que o intelectual brasileiro encontra hoje o solo vulcânico onde desrecalar todos os valores que foram destruídos pela cultura dos conquistadores. É aí que se constitui o texto-da-diferença, da diferença que fala das possibilidades (ainda) limitadíssimas de uma cultura popular preencher o lugar ocupado pela cultura erudita, apresentando-se finalmente como a legítima expressão brasileira.

Revolución caribe y caos-mundo rizomático: ¿neo-utopías?

Valor epistemológico de las metáforas-concepto

*Não sabendo quem éramos quando demorávamos
inocentes neles, inscientes de nós,
menos sabemos quem seremos*

Darcy Ribeiro

En los capítulos anteriores veíamos cómo se configura el proceso de enunciación de la diferencia cultural a través de discursos que socavan la na(tra)ción occidental. Las estrategias de cuestionamiento y re-significación con las que estos discursos se elaboran destruyen los modelos de representación de la autoridad cultural y traen aparejadas redefiniciones identitarias (Bhabha, 2003: 64):

O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência.

En el caso antillano, la negación de la certeza de que habla Bhabha remite al tormento y a la neurosis derivados de la diglosia y de la asimilación culturales y busca su expresión literaria a través de una contrapoética. Esta supone un espacio intermedio, no necesariamente de conciliación sino de *opacidad* del discurso, a través del cual se manifiesta la *truce* de la lengua y de la cultura dominadas.

Siguiendo una línea divergente, la Antropofagia se orienta hacia una explicitación provocadora y agresiva del conflicto. En la visión oswaldiana, la asimilación del otro adquiere un carácter destructivo pero necesario porque, mediante la deglución, los valores culturales alienígenas pasan a transformarse en un producto cultural autóctono, delicado equilibrio entre «escola e floresta», entre lo moderno y lo primitivo.

«Só a Antropofagia nos une»

Destruir para crear pasa a ser un modo de intervención en las formas de poder de las culturas invasoras: el primitivismo se torna instrumento agresivo contra los productos del pasado colonial. No hay entonces en la Antropofagia cultural una identificación ontológica con el indígena —este cumple más bien, en la primera fase, una función estratégica como base de operación discursiva—, sino que se instaura, desde el *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, la deconstrucción de toda pretensión ontológica de propiedad

y originalidad (Andrade, O., 1990a: 45): «Apenas brasileiros de nossa época. [...] Sem melting cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia».

En el *Manifiesto Antropófago* el pensamiento «salvaje» se vuelve violento y fuente de valores (Nunes, 1979: 1162-1163). La puesta en discurso del hecho antropófago tiene implicaciones axiológicas respecto al constructo hegemónico. En este último, la identidad civilizada y avanzada del «nosotros» se erige como superior a la identidad bárbara caníbal y atrasada de «ellos» o «el otro». El uso crítico y satírico del modelo revierte el esquema mediante la propuesta oswaldiana de «ver com olhos livres», es decir, liberados de las categorías epistemológicas centrales.

Entre estas se encuentra el concepto de identidad, cuya interpretación y evolución en el área de las ciencias humanas han pasado por ambigüedades e implicaciones sobre las que no voy a detenerme en este trabajo. Recorro a la síntesis realizada por Marc Gontard en *Métissage et créolisation. Une théorie de l'altérité*. Basándose sobre los análisis de Victor Segalen, Paul Ricoeur, Marc Guillaume y Jean Baudrillard, Gontard (2002: 138) revisa la cuestión identitaria desde la oposición identidad-alteridad y la polisemia de ambos términos:

[...] l'identité est un concept ambigu désignant à la fois le *même* (identité ethnique, identité culturelle) et le *différent* (identité individuelle), pris dans une double relation d'opposition et de complémentarité, où le procès d'individuation se fait selon un paradigme de différenciations sur fonds collectif de ressemblance. Mais l'identité-*idem*¹⁰⁶ comme l'identité-*ipse*¹⁰⁷ intègrent la notion d'*altérité*, puisque si l'identité collective établit un rapport d'identification avec une classe de sujets reconnus semblables, cette classe s'oppose à d'autres classes reconnues différentes, tandis que l'identité individuelle, exclusive de toutes les autres, se fonde sur une altérité plus radicale et plus complexe qui entre dans la constitution ontologique du sujet propre.

A la dialéctica entre el *idem* y el *ipse* se agrega entonces la dialéctica que opone *l'autrui* (el prójimo) en su extrañeza asimilable a *l'autre* (el otro) en su diferencia irreductible.

Ahora bien, según Marc Guillaume —citado por Gontard—, «la pensée occidentale ne cesse de prendre l'autre pour autrui, de réduire l'autre à autrui».¹⁰⁸ De allí las formas perversas que pueden adoptar los discursos sobre la alteridad o la interculturalidad y que van desde el interés meramente turístico o exótico (que asocia el deseo del *otro* a la sensación de una diferencia que lo aleja, reforzando la conciencia de la ipseidad) hasta las dominaciones hegemónicas (que buscan asimilar al *prójimo*, es decir, aquello que se puede reducir a lo mismo). El propio término con el que aún hoy se

106 «L'identité-*idem* désigne une forme collective d'identification où le sujet se reconnaît semblable à une classe d'autres sujets. (On parlera ainsi d'identité antillaise ou d'identité bretonne, par exemple.)» (Gontard, 2002: 137).

107 «L'identité-*ipse* désigne au contraire une forme personnelle d'identification où le soi se reconnaît différent des autres sujets, y compris de ceux de la même classe. L'identité-*ipse* met en jeu le soi en tant que propre, dans un procès d'individualisation du sujet» (Gontard, 2002).

108 *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes et Cie., 1994 (Gontard, 2002: 138).

denomina a los primeros habitantes de América no es otra cosa que una denegación y la consiguiente afirmación de su no pertenencia a este continente, prolongación de la primera identificación impuesta.

Existe, sin embargo, una posición intermedia (Gontard, 2002: 141) «qui permet une rencontre plus ou moins fusionnelle entre le moi et l'autre, sous l'angle de l'ipse comme sous celui de l'idem. Lorsque cette rencontre modifie durablement l'identité des sujets en contact on entre dans un procès de *métissage*».

Al igual que otros autores, como vimos en el capítulo II, luego de emplearlo a modo de hiperónimo, Gontard (2002: 142) relativiza el concepto de mestizaje debido a sus connotaciones ideológicas, prefiriendo justamente el de creolización: «[...] pour Glissant, ce qui distingue la créolisation du métissage c'est l'équivalence en valeur des éléments hétérogènes mis en présence, de sorte que ces éléments s'intervalorisent dans la relation, pour donner un produit absolument nouveau et inédit».

Queda planteado así el mismo tipo de relación especular que había llevado a Oswald, en un escrito posterior a los Manifiestos¹⁰⁹, a asociar su concepto de la Antropofagia matriarcal al de «hombre cordial» —concepto coincidente según Oswald con el de hombre primitivo— para explicar cómo debe entenderse la noción de alteridad en Brasil (Andrade O., 1990a: 157):

Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire -isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário. A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal.

Agrega más adelante (1990a: 159): «No contraponto agressividade-cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto».

Sin embargo, la ingestión antropofágica oswaldiana se presenta en primera instancia como una contra-asimilación que encierra una paradoja, pues implica la sacralización de la cultura dominante devorada, según palabras del propio Oswald en el *Manifiesto Antropófago* (Andrade O., 1990a: 51): «Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem».

Ettore Finazzi-Agrò (2003: 618) destaca en qué términos se produce la totemización de la alteridad:

[...] um modo —a um tempo simbólico-ritual e empírico, material— de abrir-se à que-
la mesma alteridade negada no ato da assimilação e da aniquilação na profundidade das
entranhas. Em outras palavras, come-se para absorver as virtudes do comido, para «en-
carnar» seu valor, de forma que a *incorporação* do outro acaba configurando-se como um
modo de *dar corpo* ao outro.

No estarían estas formas de sacralización o totemización tan alejadas de las que la propia cultura dominante practica desde hace dos mil años en el terreno religioso. Oswald (1990a: 159) no duda en trasladar conceptos cristianos a su visión de la cultura

109 «Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial», presentado en 1950 en ocasión del Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia (Instituto Brasileiro de Filosofia de São Paulo).

matriarcal, hacia la que se estaría encaminando este «mundo sem Deus»: «Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão».

La aparente contradicción queda superada, entonces, una vez llevada a cabo la destrucción y metabolizada la cultura dominante: la identidad y la ipseidad del dominado se construyen o, más bien, se reconstruyen en relación inexorable —asumida, rechazada o resignificada— con el *alter* dominador.

Y es en este punto donde la interpretación que Fignazzi-Agrò (2003: 621-622) hace de la Antropofagia y, más concretamente, del paródico *Tupi or no tupi*, converge, en mi opinión, con la noción de entrelugar de Santiago y con el pensamiento glissantiano de la Relación:

Opção radical, que expressa, finalmente, a impossibilidade de se pensar e de se dizer a relação entre cultura dominante e dominada, senão do interior da segunda, ainda que ela possa estar estigmatizada, maculada e adulterada pela contínua prevaricação e sobrepujança da primeira [...]. Opção, entretanto, sem solução e aparentemente sem saída, que persiste em afirmar como qualquer identidade pode revelar-se e expressar-se de forma plena somente na interação contínua com o outro, só «habitando-o»; ou, melhor, somente se colocando naquele **espaço mediano e não localizável**, naquela «terra de ninguém» que divide e junta o idêntico ao diferente e que na corporeidade, enquanto dimensão linear e aberta, encontra sua mais expressiva metáfora [...] é só habitando a diferença ou seu duvidoso limiar que a identidade cultural (a brasileira também, evidentemente) pode entreabrir-se ao sentido, um sentido sempre **«em relação»**.¹¹⁰

«Somos a Utopia realizada»¹¹¹

La contra-asimilación antropofágica deviene acción vital entroncada con una anti-historia, como ya fue señalado en el capítulo III. La mitificación de la antropofagia tiene como fin desmitificar la historia de Brasil, para abrirle un horizonte utópico. En lo que se denomina el neo-antropofagismo, es decir, la segunda fase del desarrollo de la teoría en los años cincuenta y sesenta, Oswald reelabora el antropofagismo de 1928 para darle dimensión filosófica. Dejando de lado el uso estratégico y discursivo de la figura del antropófago, procede a una reinterpretación ontológica por la cual la antropofagia queda inserta en un orden cósmico como uno de los dos «hemisférios antagônicos» de la Historia del mundo: patriarcado mesiánico y matriarcado antropofágico.

Al incorporar el marxismo, Oswald había elaborado su concepción de la dialéctica postulando un tiempo alternativo a la linealidad de la cultura occidental capitalista. En esta nueva etapa de su pensamiento, Oswald percibe vicios en el esquema marxista ortodoxo,¹¹² al que considera un nuevo mesianismo. Dos de sus escritos más importantes de ese período, *A crise da filosofia messiânica* (1950) y *A marcha das Utopias*

110 Las negritas son mías.

111 Cita completa: «Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte» (*A marcha das Utopias*, 1966)

112 Oswald adhirió al Partido Comunista en 1931 y se desvinculó en 1945.

(1953),¹¹³ desarrollan la revisión crítica y descreída a partir de la cual Oswald reniega del marxismo positivista dogmático e intenta una reelaboración de la utopía. En esa cosmovisión, América y Brasil son los lugares utópicos. El ciclo de las utopías no comienza según él (Andrade, O., 1990a: 163) con Tomás Moro, sino con las cartas de Américo Vespucio (escritas una década antes): «As Utopias são, portanto, uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo, da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras de América».

Según Fernando Aínsa (1999: 32), «toda utopía presupone el rechazo del tiempo presente o del lugar (espacio) donde se vive, cuando no de ambos a la vez y la representación de un territorio que está en “otro lugar” (otro espacio) u “otro tiempo”, pasado o futuro».

En la construcción del utopismo latinoamericano, América Latina representaría una presunta Edad de Oro pre-ibérica, que en los imaginarios europeos de los siglos xv y xvi asocia las «nuevas» tierras con el paraíso terrenal. Sérgio Buarque de Holanda (1998: 67) estudió hacia 1959 en *Visão do Paraíso* la construcción de los motivos edénicos en la colonización de Brasil y América en general:

A geografia fantástica do Brasil, como do restante da América, se tem como fundamento, em grande parte, as narrativas que os conquistadores ouviram ou quiseram ouvir dos indígenas, achou-se além disso contaminada, desde cedo, por determinados motivos que, sem grande exagero, se podem considerar arquetípicos. E foi constantemente por intermédio de tais motivos que se interpretaram e, muitas vezes, se «traduziram», os discursos dos naturais da terra.¹¹⁴

En las obras del presente corpus, algunos de esos motivos aparecen satirizados, como en el siguiente pasaje de *Utopia Selvagem*, donde la desmitificación del sueño europeo se ve modernamente acompañada de una guiñada crítica al ufanismo brasileño:

Estava na pista do Eldorado –o reino encantado laboriosamente procurado, há séculos, por capitães de todas as raças corsárias. Viu assim que aquelas reles terras tropicais, de lagoas e coqueirais, índios e bicharada totalmente inúteis, estavam recheadas de ouros e esmeraldas. Em tamanha fartura que dava para enriquecer inglaterra. Altos desígnios, decerto divinos, teriam posto lá as tropas brasileiras para passar um pente fino na floresta. Assim se cumpria o destino nacional: desencantar o reino encantado. A riqueza do Eldorado, maior que a confiscada pelos espanhóis na América, é de nunca acabar. Pagaria a dívida externa brasileira, alegrando a banquerada do mundo inteiro (US: 46).

Al inicio de *O feitiço da ilha do Pavão*, el narrador finge hacerse eco de las creencias y mitos medievales europeos sobre la existencia de islas misteriosas, más o menos

113 Edición póstuma realizada en 1966 por el Ministerio de Educación y Cultura de Brasil a partir de una serie de artículos publicados en la prensa.

114 En realidad, la tesis de Buarque de Holanda (1998: 32) consiste en demostrar la poca participación lusa en la construcción de la geografía fantástica del Renacimiento. La visión portuguesa se aleja de la cartografía de lo maravilloso y se construye más bien a partir de un realismo desencantado: «Ao lado disso, não é menos certo que todo o mundo lendário nascido nas conquistas castelhanas e que suscita eldorados, amazonas, serras de prata, lagoas mágicas, fontes da juventude tende antes a adelgaçar-se, descolorir-se ou ofuscar-se, desde que se penetra na América lusitana».

peligrosas, entre las que estaría la isla que da nombre a la novela. Sin embargo, así como recoge las leyendas también las cuestiona permanentemente, procedimiento destinado a desestabilizar la seguridad del lector que intente dejarse llevar por la atmósfera fantástica con que se abre la obra:

Todos sabem que a ilha existe, com sua história, sua gente, sua terra amanhada e seus matos brabos, seus bichos e seu próprio tempo, que é diverso dos outros tempos [...]. Entre os que a temem e os que por ela anseiam, a razão talvez não se alinhe com estes nem com aqueles. Não se pode negar que a verdade é distinta para cada um [...] como se sabe, ela está ou não está, a depender de quem esteja ou não esteja (FIP: 12-13).

Queda aquí puesta en evidencia la relatividad de las interpretaciones de los conquistadores, contrariamente a lo ocurrido en aquel momento histórico que impuso una única verdad. El discurso del descubrimiento requería que el espacio pudiera ser identificado con el de la utopía.

En *Traité du Tout-Monde*, Glissant (1997b: 196) señala la estrecha relación entre la voluntad de apropiación del espacio por parte de ciertas culturas y el proceso de «legitimación» de estas hasta convertirse en atávicas, previa conversión de ese espacio en territorio. Interpreta esa vocación de expansión y de posesión del mundo en términos sicoanalíticos pues habla de la *pulsión* que determinó los desplazamientos geográficos de las culturas conquistadoras, caracterización que lo lleva a conferirle una dimensión ontológica:

Tant que la totalité-terre n'était pas accomplie, tant qu'il y avait des terres à découvrir, un inconnu à combler, cette pulsion vers l'accroissement d'un territoire est apparue comme une sorte de nécessité ontologique, pour les peuples et les cultures qui se croyaient appelés à découvrir et régenter le monde, et qui l'ont fait.

Ahora bien, la adecuación del territorio al imaginario utópico implicó también en el discurso de la conquista la exclusión o negación de los nativos. Si la alteridad geográfica tuvo que pasar por un proceso de camuflaje y ambigüedad¹¹⁵ a través del discurso de «descubridores» y cronistas —denominado por Mignolo como «macro-relato del primer momento del occidentalismo»— antes de llegar progresivamente a su aceptación, la alteridad social no ha seguido la misma evolución, incluso, hasta nuestros días.

El discurso conciliador del capitán Cavaló en *O feitiço da ilha do Pavão* restablece, por contraste, la deseada armonía interracial en la contrautópica isla de Pavão:

[...] nunca quis ser o dono supremo da ilha do Pavão, que para mim deve ser de todos os que nela vivem e labutam [...]. Quanto aos índios, não sei por que não terão o direito de entrar e viver nas vilas, pois que se encontravam aqui antes de qualquer um de nós e a terra também é deles, antes mais deles que nossa. Se têm seus costumes, também temos os nossos e, se queremos os nossos respeitados, respeitemos os dos outros. Quanto aos negros, se estão quase todos livres, é porque compreendi que muito melhor que escravos é ter comigo homens livres e leais (FIP: 155).

115 Discurso basado en parte sobre el sustrato mítico de las utopías geográficas y en parte sobre la necesidad de conciliar reconocimiento y rechazo de lo desconocido mediante la atribución alternada y arbitraria de las categorías de belleza y monstruosidad (Aínsa, 1999: 93).

En la utopía antropofágica la búsqueda de alteridad radical se orienta hacia el contra-modelo secularmente rechazado del caníbal, que encarna el aspecto crítico y cuestionador presente en toda utopía. El acento puesto en la acción destructiva y subversiva, antes que en la elaboración de un deber ser modélico y planificado, es probablemente la dimensión más representativa de la propuesta oswaldiana, que la aleja de las utopías del orden, como la de Campanella, y la acerca más, por un lado, a las utopías de la libertad, como las de Tomás Moro y Rabelais y, por otro, a las antiutopías, según la categorización propuesta por Aínsa.¹¹⁶ Así lo interpreta Fernando Muniz (1995: 110):

A Utopia não é entendida aqui como um modelo ideal, não se confunde com o messianismo, mas é um roteiro aberto que não se fecha na instituição de um Estado, Partido ou Igreja. Ao contrário, se abre em horizontes de possibilidades de vida não imagináveis. Utopia ou não lugar é a fonte do pensamento precário e a arma crítica contra o hoje.

Es por ello que Darcy instauro paródicamente en *Utopia Selvagem* un orden basado en reglamentos e instrucciones que recuerdan el dirigismo paternalista y hasta totalitario en manos de un legislador, sabio o monarca y la planificación (ya no urbanista sino computacional) del trabajo y del ocio característicos de las utopías del orden:

Deste modo se terá alcançado a Utopia Burguesa Multinacional, sonhada desde há séculos, mas até agora inviável por falta de substrato científico e tecnológico. Nela, Fé e Império se encarnam e se casam para serem gumes do mesmo gádio: o Imperador Impoluto e Próspero Informático (us: 148).

En *A crise da filosofia messiânica*, Oswald (1990a: 200) desarrolla la idea de la sustitución del patriarcado mesiánico por una utopía matriarcal cuyos orígenes ya pueden hallarse en la obra de algunos utopistas humanistas como Erasmo, Moro, Rabelais y Montaigne. El mundo sigue su camino ineluctable hacia la cultura matriarcal antropofágica, como señalará luego en *A marcha das Utopias*: «De Morus a Campanella até nossos dias, a humanidade insiste, sem saber, em se matriarcalizar».

La culminación de ese proceso implica la inevitable destrucción de los modelos hegemónicos. En *Meu testamento* (1990a: 55-56) escribe:

Não se pode negar a evidência da solução que virá: um período coletivista. [...] A superestrutura da sociedade (direito, moral, forças espirituais, letras e artes) passa a não mais corresponder à estrutura (forças econômicas, progresso técnico, índice demográfico). E a derrocada dos sistemas dominantes se produz inexoravelmente.

Es en este punto que algunos críticos, como Luiz Carlos Lima (1995: 95), han visto las limitaciones o debilidades del planteo de Oswald, sujeto a un esquema demasiado rígido que le impidió ver la realidad de un mundo menos previsible y, dentro de este, la invención e inserción de Brasil:

Oswald procura acertar o passo da cultura brasileira com a lógica da utopia. Ainda que equivocadamente ele acerta, acerta no varejo e erra no atacado. Pois, enquanto Bloch¹¹⁷ busca a lógica da utopia no movimento dialético da história, procurando perceber o processo que transforma a utopia abstrata em utopia concreta, Oswald faz o caminho

116 Entre estas últimas ubica a las de Aldous Huxley y George Orwell, por ejemplo (Aínsa, 1999: 25).

117 Se refiere a *El principio esperanza* de Ernst Bloch de 1952.

inverso, partindo do matriarcado e da antropofagia é levado a conceber uma utopia ucrônica, ou seja, a utopia fora do tempo histórico. Quando dizemos que Oswald acerta é que ele procura fazer, ainda que equivocadamente, o resgate da utopia, numa época em que só Bloch havia descoberto a dimensão revolucionária da utopia. Oswald no Brasil foi o primeiro a tentar recuperar a tradição utópica do socialismo.

Señala asimismo Lima (1995: 97) que Oswald no solamente confunde el desarrollo de la historia con fases de la misma, como si fuera posible ir para atrás, sino que su adhesión a la ideología del progreso lo lleva a creer, erróneamente, que la evolución del capitalismo conduciría a la desaparición de la explotación por medio del trabajo y la sustitución del hombre por la máquina, en una sociedad en que el negocio daría paso al ocio:

Assim como afirmava Marx, a citação é do próprio Oswald, que na passagem para o capitalismo na Inglaterra os carneiros comeram os homens, hoje a barbárie tecnológica devora os homens de forma muito mais sofisticada. [...] (na) sociedade na qual vivemos, que é a sociedade da reificação total, cujo controle extensivo é exercido pelo poder do capital.

Contrariamente al sueño de Oswald, la evolución y generalización de la técnica no han hecho desaparecer ni la necesidad de trabajo ni la de lucro al tiempo que, paradójicamente, se han incrementado tanto el consumismo como el desempleo. Nunes (en Andrade, O., 1990a: 37-38) explica esa supuesta incoherencia del pensamiento oswaldiano precisamente por su impronta utópica:

[...] ao abandonar o marxismo, por uma reação contra a ditadura do proletariado e a dogmática obreira do Estado soviético, Oswald não abandonou o pensamento de Marx, por ele conservado no que tem de essencial. É que o poeta, e eis onde começa a originalidade de seu pensamento, mesmo como marxista, [...] nunca deixou de ser utopista. E jamais fez, na realidade, a distinção sabidamente estratégica, entre socialismo utópico e socialismo científico. Manteve ele no marxismo a dimensão ética das doutrinas do chamado *socialismo utópico* (Proudhon sobretudo), e o antiestatismo anarquista de um Kropotkin. Seu socialismo jamais deixou de ser, fundamentalmente, o da rebeldia do indivíduo contra o Estado, mais interessado numa sociedade nova, cuja vida passasse pela morte da organização estatal, do que no fortalecimento de uma ditadura do proletariado. Daí ter ele assimilado o marxismo ao ciclo das utopias, e isso reagindo ao caráter messiânico de que se revestira na Rússia, como ideologia do Estado.

Ahora bien, ¿cuál sería la Amaurota de los modernistas antropófagos? La neoutopía latinoamericana convoca la invención de una topografía pues, como señala Aínsa (1999: 42), «a diferencia de la ideología, la utopía necesita, desde su misma concepción teórica, un asentamiento en el espacio y una geografía donde situar ese otro lugar».

La respuesta aparece claramente en el «manifiesto de Trianon», discurso que Oswald dirige en 1921 a Menotti del Picchia (Brito, 1997: 177): «S. Paulo é a continuada promessa dos primeiros escolhos verdes em que bateram, numa festa, as antigas proas cansadas».

La tierra prometida —a la que Mário dedicó su *Paulicéia desvairada*— ya no se identifica con los tópicos del paraíso terrenal heredado del imaginario medieval, sino que es el símbolo de la metrópoli cosmopolita moderna y posmoderna, donde se mezclan «canções de todos os idiomas, êxtases de todos os passados, generosidades e

ímpetus de todas as migrações», según las palabras de Oswald en ese mismo discurso. El Movimiento antropófago surgió en el contexto de la acelerada urbanización e industrialización de São Paulo, marcado por las olas de inmigrantes con sus repercusiones en el plano nacional, social y cultural.

Al respecto, en su análisis sobre este fenómeno y su vinculación con la construcción antropofágica, Vera Maria Chalmers (2002: 111) observa que «o primitivo é evidentemente uma criação cultural urbana e cosmopolita. A cidade de São Paulo é produtora das políticas de comercialização do café para o mercado mundial e do discurso ideológico que acompanha a monocultura paulista».

En un Brasil que supuestamente encontraba su lugar en la modernidad en particular gracias al desarrollo de São Paulo, las prácticas agrícolas y económicas del interior del estado no necesariamente acompañaban la evolución de la tecnología industrial que sí se procesaba en la capital. La percepción de la coexistencia de técnicas cronológica y simbólicamente tan divergentes y de sus consecuencias sobre la configuración socioeconómica de la sociedad brasileña también entra en juego en la elaboración de la tesis oswaldiana de la *revolución caribe* (Chalmers, 2002: 112): «Ao reclamar a originalidade nativa, Oswald de Andrade preserva da cultura ancestral do índio suas práticas sociais de produção e de solidariedade [...], do “comunismo primitivo” do que ele chama de “civilização caraíba”».

Civilización caribe a la que se llegaría a través de la revolución homónima, gesto anticolonialista que intenta la recuperación «od-ontológica», por un lado, de la capacidad lúdica y creativa atrofiada en el hombre y, por otro, de la dimensión social-utópica, mediante una ida y no un retorno hacia el hombre natural, como sintetiza Nunes (Andrade, O., 1990a: 29):

O espontaneísmo da «revolução caraíba» continuaria na ação libertadora e igualitária da máquina, num período que tenderá a «um padrão geral de vida civilizada» extensiva e planetária, de modo a compensar, à entrada de um novo e quinto período, que será «eminentemente social», as deficiências dos povos periféricos.

Es ese el entrelugar donde confluyen lo moderno —«O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido»¹¹⁸ y lo primitivo —«A cozinha, o minério e a dança. A vegetação»¹¹⁹ donde la organización impuesta por la civilización técnico-industrial convive con lo irracional e imprevisible.

El pensamiento archipiélico

También el/lo Caribe y la imprevisibilidad son el locus utópico para Glissant, cuyo concepto de antillanidad, piedra angular de la Creolización, trasciende la geografía física para resolverse ya no en la metrópoli cosmopolita periférica sino en la metáfora del archipiélago. La insularidad del Caribe deviene nuevo referente rizomático, opuesto al de la unicidad excluyente. La metáfora archipiélica diluye la posibilidad de

118 *Manifesto da Poesia Pau-Brasil.*

119 Ídem

un absoluto de la posesión ontológica, que es sustituida por la complicidad relacional (Glissant, 1996: 125):

La créolisation est un mouvement perpétuel d'interpénétrabilité culturelle et linguistique qui fait qu'on ne débouche pas sur une définition de l'être [...]. L'être, c'est une grande, noble et incommensurable invention de l'Occident, et en particulier de la philosophie grecque. La définition de l'être va très vite, dans l'histoire occidentale, déboucher sur toutes sortes de sectarismes, d'absolus métaphysiques, de fondamentalismes dont on voit aujourd'hui les effets catastrophiques. Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a plus que de l'étant, c'est-à-dire des existences particulières qui correspondent, qui entrent en conflit, et qu'il faut abandonner la prétention à la définition de l'être.

En estas palabras pronunciadas durante una entrevista de 1991, Glissant parece retomar el análisis derridiano —la referencia no queda explícita en el texto— sobre la distinción entre *l'être* y *l'étant*.¹²⁰ Del mismo modo, aspectos relevantes de su pensamiento reflejan también la tendencia de la época en que fueron desarrollados (década del ochenta) a recurrir al área científica para sustentar o enriquecer la reflexión en las ciencias humanas.

Convencido de que existe en Occidente una correspondencia entre las filosofías generadas por las ciencias y las maneras de concebir las culturas, Glissant se había basado sobre la teoría de la Relatividad hacia 1980 para ilustrar el relativismo cultural¹²¹. Al profundizar su estudio de la creolización, también recurre a la teoría científica del caos¹²², para distinguir su concepción de mezcla cultural de la noción de simple

120 Análisis en el que a su vez Jacques Derrida sigue a Emmanuel Lévinas: «Partout, c'est la dominance de l'étant que la différence vient solliciter [...]. C'est la détermination de l'être en présence ou en étantité qui est donc interrogée par la pensée de la différence. Une telle question ne saurait surgir et se laisser comprendre sans que s'ouvre quelque part la différence de l'être à l'étant» (Derrida, 1972: 22).

121 «Ce que nous saisissons communément de la pensée einsteinienne est ce rapport simple de la Relativité au principe du relatif. [...] Que retenons-nous de cette Théorie, concernant notre matière, quand nous ne sommes pas limités par nos infirmités de non-spécialistes? Qu'il n'y a pas pensée de l'absolu, mais aussi, que la Relation d'incertitude supposée par Heisenberg ne fonde peut-être pas un probabilisme irréversible. Pour Einstein, la Relativité ne se donne pas comme pur relatif. L'univers a un "sens" qui n'est ni du hasard ni de la nécessité: un dieu géomètre (celui de Newton?), en tout cas une "raison puissante et mystérieuse", nous propose une énigme à déchiffrer; comme chez Descartes, ce n'est donc pas un malin génie. L'énigme (ce quelque chose à deviner par intuition, à vérifier par expérimentation) "garantit" la dynamique interactive de l'univers et de la connaissance que nous en avons» (Glissant, 1990: 148). Glissant menciona como fuente del capítulo correspondiente a esta cita una exposición realizada ante la Asociación de profesores de física y química de Martinica en 1980.

122 Glissant justifica del siguiente modo su interpretación y aplicación de la teoría del caos a su análisis de los contactos entre culturas: «Je ne pourrais pas "faire de la science" avec vous, je ne suis absolument pas doué pour ça, mais la notion de système déterministe erratique, qui est une des notions de base des sciences du chaos en physique, est applicable à ce que j'appelle le chaos-monde. La science du chaos dit qu'il y a des systèmes déterminés qui deviennent erratiques. [...] Les physiciens du chaos disent que tout système n'ayant que deux degrés de liberté, c'est-à-dire deux variables, ne devient jamais erratique. Mais qu'au-delà, quand les variables se multiplient et surtout quand il y a introduction de la variable temps [...], l'imprédictibilité se confirme. Et ce que je dis c'est que les relations entre les cultures du monde, aujourd'hui, sont imprédictibles. Nous avons beaucoup vécu sous la pression et l'enseignement précieux de l'Occident, dans la pensée de système dont la plus grande ambition était la prédictibilité [...]. Et on s'aperçoit qu'en matière de relations de cultures,

melting-pot (Glissant, 1996: 82): «J'appelle chaos-monde le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances, les connivences, les oppositions, les conflits entre les cultures des peuples dans la totalité-monde contemporaine».

Este paradigma científico aplicado a la dinámica entre las culturas expresa una relación sin exclusión ni universalismo generalizante —por lo tanto sin procesos orientados en una sola dirección, como el blanqueamiento— y con resultados tan válidos como impensados (Glissant 1994: 111-112):

Pourquoi ce que j'appelle le chaos-monde est-il une représentation extraordinairement proliférante et bénéfique de la situation du monde actuel? C'est parce que cette représentation casse d'abord une des prétentions [...] des cultures occidentales, qui a donné tellement d'oeuvres de grande beauté, mais qui n'en était pas moins une prétention: précisément, la prétention à l'être.

Y luego comenta Glissant (1994: 114) cuáles han sido los males de la pretensión ontológica como absoluto en el denominado Occidente: «La définition de l'être, je ne crois pas qu'elle ait atteint un degré tel de perfection, mais aussi d'intolérance et de sectarisme, ailleurs que dans les grandes civilisations, les grandes cultures de la pensée occidentale».

Resulta por lo tanto cuestionado también el constructo Occidente y su sentido de la apropiación y del territorio, ya referidos (Glissant, 1994: 120): «C'est une tendance fondamentale du mythe fondateur dans les cultures occidentales que de légitimer l'appropriation du territoire de l'autre».

A partir de esta y otras observaciones del mismo tenor, podría atribuirse entonces a Glissant y sus seguidores una postura ideológica de militancia antioccidental. Sin embargo, él mismo se encarga de negarlo, sin dejar de destacar las consecuencias criticables del expansionismo occidental (Glissant, 1994: 128):

On dit que par là je suis antioccidental. Pas du tout! Je pense que l'Occident a été un fondement, d'abord parce qu'il a été le fourrier de la rencontre des cultures, à travers son expansion sur le monde, mais aussi parce qu'il est allé au bout du domaine qu'il avait à défricher, le domaine de l'être, de la transparence et de l'universel. Et qu'il doit entrer maintenant, en tant qu'Occident, par-delà sa puissance économique, politique, dans le jeu de la Relation.

Mientras otros personajes de la narrativa de la región orientan su búsqueda identitaria fuera del espacio caribeño, paradójicamente atraídos por ese Occidente que históricamente los ha rechazado o utilizado, en las novelas del corpus seleccionado para el presente trabajo la construcción de la utopía se produce en oposición explícita a la centralidad occidental y su metonímica megalópolis transnacional. Así sucede con la creación del Texaco periférico como representación de una identidad nueva multi-lingüe, multirracial, créole:

L'urbaniste occidental voit dans Texaco une tumeur à l'ordre urbain. Incohérente. Insalubre. Une contestation active. Une menace. On lui dénie toute valeur architecturale

c'est-à-dire de ces espaces-temps que des communautés secrètent autour d'elles et remplissent de projets, de concepts et souvent d'inhibitions, l'imprédictibilité est la loi» (Glissant, 1996: 84-85).

ou sociale. Le discours politique est là-dessus négateur. En clair, c'est un problème. Mais raser, c'est renvoyer le problème ailleurs [...]. Non, il nous faut congédier l'Occident et réapprendre à lire: réapprendre à inventer la ville. L'urbaniste ici-là doit se penser créole avant même de penser (rx: 296).

También en la novela de Pineau, Rosette intenta desarrollar su sueño utópico dentro de la comunidad rastafari como forma de resistir contra una Babilonia que ella asocia a su barrio, Savane, devastado por el ciclón pero también por las miserias de los desheredados allí confinados:

La justice vaincrait Babylone, oui! Un jour, il n'y aurait même plus le souvenir du crime à Savane. Et l'espérance-macadam d'ici-là céderait la place à un espoir jamais vu en ce monde. Le Seigneur enverrait l'eau, l'électricité et les cabinets de toilette partout. [...] No woman no cry... [...] Sauter et renaître, voler vers les demains victorieux que prophétisait le pape Marley. Elle arrivait dans un endroit... Une savane où les descendants des Nègres d'esclavage pansaient leurs plaies. Leur sang se mêlait aux blessures de la terre, aux mouvements du Reggae [...]. Elle répétait «Revolution!... Zimbabwe!...» [...] oui, Seigneur, son peuple se relèverait enfin, sortirait de la fange de l'antique malédiction [...] le Nègre serait un homme sur la terre (EM: 166-167).

Como en Glissant, el referente primario de esa necesaria reconstrucción es el sufrimiento en el barco negrero; pero esta vez se le contraponen las figuras libertadoras del cimarrón y de Bob Marley, cuyos mensajes sobrepasan *relacionalmente* los límites de cada isla caribeña.

Es, entonces, en la realidad rizomática, migrante y archipiélica —contraria a la mediterránea, que todo lo concentra en su mar interior— donde se da de manera visible la Relación en una dimensión inédita, arraigada y abierta a la vez a lo Diverso (Glissant, 1997a: 326-367):

Nous apprécions les avatars de l'histoire contemporaine comme épisodes inaperçus d'un grand changement civilisationnel, qui est passage: de l'univers transcendantal du Même, imposé de manière féconde par l'Occident, à l'ensemble diffracté du Divers, conquis de manière non moins féconde par les peuples qui ont arraché leur droit à la présence au monde. [...] Le Divers a besoin de la présence des peuples, non plus comme objet à sublimer, mais comme projet à mettre en relation. Le Même requiert l'Être, le Divers établit la Relation [...]. Comme l'Autre est la tentation du Même, le Tout est l'exigence du Divers.

Glissant prefiere la categoría de lo Diverso a la de diferencia. Si bien reconoce que esta permitió luchar, por ejemplo, contra las presunciones de superioridad biológica entre razas o géneros, o reconocer el derecho de las minorías, también puede orientar hacia una reducción a la Transparencia. Es decir, que la aceptación de las diferencias implica la admisión (a existir) en el sistema propio, una suerte de nueva creación dentro de la norma del que acepta o comprende.¹²³ Pero cuando la interacción entre valores culturales diferentes se da de manera imprevisible, entra en juego lo Diverso (Glissant, 1996: 97-98):

Pour qu'il y ait relation, il faut qu'il y ait termes différents. C'est pourquoi on a, dans les temps modernes, tant privilégié la notion de différences. Parce que s'il n'y a pas de

123 Glissant, 1990: 203-204.

différences, il n'y a pas de relation [...]. Le divers c'est les différences qui se rencontrent, s'ajustent, s'opposent, s'accordent et produisent de l'imprévisible.

Glissant toma esta noción de la obra de Victor Segalen, para quien el sentimiento de lo Diverso es una forma de conjurar la Entropía, una respuesta a la obsesión de la simbiosis. En la visión psicoanalítica de este médico-poeta, el Otro es la figura absoluta de lo Diverso, por lo que no solo hay que embeberse del Otro para apreciarlo mejor sino que es necesario salir de sí mismo invistiendo la alteridad para reencontrarse mejor. El misterio de la distancia, de la impenetrabilidad de lo *exo*, debe ser experimentado para reforzar la integridad del yo. Glissant no sigue a Segalen en este tipo de planteo, que justamente podría considerarse «antropofágico», pero el título de uno de sus principales ensayos, *Introduction à une Poétique du Divers*, es un homenaje al escritor bretón.

Difiere en este punto la reflexión de Glissant de la de Bhabha (2003: 63). Al abordar la problemática de la dominación cultural, este revisa la noción de diferencia, oponiéndola a la de diversidad (no considera la categoría de *lo diverso*) y adjudicando a la primera el carácter performativo desarrollado en su teoría:

A diversidade cultural é um objeto epistemológico —a cultura como objeto do conhecimento empírico—, enquanto a diferença cultural é o processo da *enunciação* da cultura como «conhecível», legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação a través do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade [...]. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou de cultura da humanidade.

Según él, la autoridad cultural se produce en el momento (performativo) de la diferenciación, o sea de la enunciación, y es allí mismo donde es cuestionada.

Lo Diverso para Glissant es la totalidad cuantificable de todas las diferencias posibles, el motor de la energía universal que hay que preservar de las asimilaciones y la uniformización. De allí que sí coincida con Bhabha en el rechazo al concepto de multiculturalismo,¹²⁴ convertido en un significado oscilante, en términos de Bhabha. Bajo una apariencia conciliadora, resulta ser una nueva versión del atavismo (Glissant, 1997b: 39):

124 En *The Multi-cultural Question*, Stuart Hall interroga los términos *multiculturalismo* y *multicultural* y su diseminación a partir de la experiencia británica. Multiculturalismo refiere a las «estrategias e políticas adoptadas para gobernar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados por sociedades multiculturais». A su vez, el calificativo multicultural «descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem [...] ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade original» (Hall 2003: 52). Hall plantea las fallas del multiculturalismo británico y la necesidad de reformularlo «fundado não em uma noção abstrata de nação e comunidade, mas na análise do que a “comunidade” realmente significa [...]. Teria que tratar da dupla demanda política, que advém da interação entre as desigualdades e injustiças gritantes provenientes da falta de igualdade concreta e a exclusão e inferiorização decorrentes da falta de reconhecimento e da insensibilidade à diferença» (Hall, 2003: 82).

[...] une théorie moderne du multiculturalisme ne permettrait-elle pas en réalité de mieux camoufler le vieux réflexe atavique, en présentant le rapport entre cultures et communautés, à l'intérieur d'un grand ensemble tel celui des États-Unis, comme une juxtaposition rassurante et non pas comme une imprévisible (et dangereuse) créolisation?

Estados Unidos es pues un ejemplo de sociedad multirracial y multiétnica paradójicamente víctima del aislamiento interracial e interétnico. Allí donde hay multiculturalismo no necesariamente se produce la creolización, pues esta requiere cierto grado de consenso. A ese aislamiento interno y a la mera yuxtaposición opone Glissant (1997b: 231) la metáfora del archipiélago abierto. Los continentes se archipelizan en la medida en que se constituyen en regiones por encima de las fronteras nacionales, regiones que son interpretadas como islas, pero abiertas para su supervivencia en la Relación:

L'avantage d'une île est qu'on peut en faire le tour, mais un avantage encore plus précieux est que ce tour est infinisable. Et voyons que la plupart des îles du monde font archipel avec d'autres. Les îles de la Caraïbe sont de celles-là. Toute pensée archipélique est pensée du tremblement, de la non-présomption, mais aussi de l'ouverture et du partage.

No deja de ser significativo que en 1943 Vianna Moog propusiera el concepto de *arquipelaguidade* para ilustrar la cuestión de la identidad cultural, pero aplicada a Brasil. También en ese caso, se trataba de deconstruir la idea de territorio homogéneo mediante un uso valorativo de la imagen insular: Brasil estaría constituido por varias islas de cultura más o menos diferenciadas, constituyendo un archipiélago cultural.¹²⁵

En realidad, Vianna Moog tomó a su vez la idea del Brasil como un conjunto de islas sociológicas de Gilberto Freyre quien, en un artículo escrito en 1942 para el diario argentino *La Nación*, abordaba el tema de la diversidad del continente mediante la metáfora del archipiélago (Freyre, 2003: 48):

A conciliação da história social com a geografia física estará em que nos consideremos um arquipélago sociológico de proporções continentais. Nem as ilhas devem ser neste caso esquecidas pelo critério de massa da continentalidade, nem o continente [...] deve ser olvidado sob o critério de insularidade dos povos ou nações das Américas.

Sin embargo, el empleo del adverbio en el siguiente pasaje no deja lugar a dudas sobre la discutible idealización equiparadora con Europa que trasunta la visión de Freyre (2003: 49): «Aqui se impõe um esclarecimento: que as províncias americanas de culturas têm afinidades particulares com províncias europeias e africanas que atuaram maternalmente sobre o desenvolvimento do continente americano».

Del rizoma a la errancia

La Creolización amplía entonces el marco de la Relación abriéndose a todas las interacciones culturales y migraciones en un mundo caótico caracterizado, contrariamente al modelo occidental etnocentrista, tanto por la diferencia como por la *opacidad*. *Caos* y *opacidad* crean una distancia epistemológica respecto a las ontologías reivindicativas de lo único, auténtico y universal (incluida la Negritud).

125 Vianna Moog, *Uma interpretação da literatura brasileira*, Río de Janeiro: cebr, 1943.

Para Glissant (1994: 126-127), no se trata de «com-prender» al otro, como se proponen las culturas occidentales, porque ello implica tanto la necesidad de transparencia (unívoca, pues la exige quien desea comprender) como la de «prender» en el sentido de tomar, atrapar:

La prétention à l'universel est une des créations de l'Occident pour faire passer la pilule de la réduction à un modèle transparent, ou plutôt aux divers modèles, car il n'y en a pas qu'un seul: il y a le modèle rationaliste, le modèle religieux. Il y a aussi le modèle scientifique, le modèle technologique, etc. On dit qu'un peuple accède à la culture, à l'éducation, à la civilisation quand il a atteint tel ou tel palier, et qu'il gravit ainsi vers des modèles transparents. Je dis que nous devons réviser les notions de «comprendre», de modèle et de transparence. C'est pourquoi ce que j'appelle l'opacité de l'étant -c'est-à-dire, non pas le refus de l'autre, mais le refus de considérer l'autre comme une transparence, et par conséquent la volonté d'accepter l'opacité de l'autre comme une donnée positive et non pas comme un obstacle- devient une nécessité pour tout le monde à l'heure actuelle.

En tanto categoría epistemológica, la Creolización permite superar cualquier intento de valoración jerarquizante e incluso el concepto tan manido de aceptación del «otro», que no sería más que un aparente e intelectual *mea culpa* de quienes miran desde la superioridad (Glissant, 1996: 17):

Car la Créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être «équivalents en valeur» pour que cette Créolisation s'effectue réellement. C'est à dire que si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la Créolisation ne se fait pas vraiment.

El propio Glissant reconoce el carácter utópico (en el sentido amplio del término) de su modelo frente a la existencia de intereses y poderes políticos, económicos y militares que siguen manejando el mundo y comprimiéndolo en categorías fijas, aunque insiste en la necesidad de un cambio en las mentalidades y en el imaginario (Glissant 1997b: 133): «[...] tant que toutes les cultures du monde n'auront pas conçu que ce n'est pas nécessaire d'annihiler, d'éradiquer une culture de l'autre pour s'affirmer soi-même, des cultures seront menacées [...]: toutes les cultures ont besoin de toutes les cultures».

Pero también rescata el valor de la utopía para la región del Caribe, más concretamente para la isla de Martinica, como lugar de concreción y proyección de lo imprevisible y lo Diverso a través de sus lenguas, culturas e imaginarios colectivos. Lo hace mediante una interpelación a los martiniqueños y caribeños en general en *Traité du Tout-Monde* (1997b: 28-29):

Arrachons ceci d'abord, et d'abord du fond de nous-mêmes: l'indépendance de la pensée. Allons clairement à cette utopie dont nous avons tant besoin. Faisons de la Martinique un lieu du monde, c'est notre vocation: c'est-à-dire un lieu d'où nous neutraliserons peu à peu les bétonnages que nous avons longtemps cru être les signes patents de la prospérité, [...] où nous enseignerons selon nos références, allant ainsi à la rencontre des connaissances du monde entier.

No es otro el impulso que mueve en *Texaco* a Marie-Sophie y a los personajes que la acompañan en el *noutéka* colectivo, dando a su lucha el carácter social que Aínsa (1999: 50) destaca en la utopía urbana contemporánea: «Gracias a las utopías, los sueños sociales, individuales o colectivos, toman consistencia, se organizan en conjuntos coherentes de ideas-imágenes de otra sociedad, en oposición y ruptura con el orden dominante».

En esta novela de Chamoiseau esa idea-imagen se materializa en la reivindicación del *barrio* como respuesta al centro-ciudad excluyente, prolongación de las estructuras de la plantación,

Dire Quartier c'est dire: nègres sortis de liberté et entrés dans la vie en tel côté de terre. Habitation voulait dire: Grand-case, dépendances, terre et nègres amarrés. Quartier voulait dire: soleil, vent, œil de dieu seulement, sol en cavalcade et nègres échappés vrais (TX: 145).

Mientras estos personajes se desplazan dentro de su propio territorio para conquistar el espacio que se les debe, el movimiento hacia la concreción de la utopía trae, en cambio, a otros personajes desde el exterior hasta el Caribe, ilustrando esa búsqueda de otro espacio de la que habla Aínsa (1999: 84): «La utopía es un espacio de «frontera», una esperanza de escapar al presente [...] gracias al viaje que permite el acceso a esa tierra prometida, permeable, donde una nueva realidad puede ser forjada de inmediato a la medida de los deseos del emigrante».

En realidad muchos de esos migrantes van en busca de la realización de un ideal que les fue transmitido por interpósita cultura. Tal es el caso en *La panse du chacal* del padre de Vinesh, Dorassamy, quien dirige sus sueños hacia una América que encarna ya no el edén bíblico, sino el paraíso hindú, con todo el riesgo que implica para un indio abandonar su tierra natal, pues sobre él recae la maldición de Kala Pâni, es decir, la renuncia a la fusión en lo Absoluto y la migración de cuerpo en cuerpo en reencarnaciones cada vez más penosas:

J'ignore ce qui nous attend là-bas. On nous dit que le sucre y est tellement abondant qu'un des jeux favoris des enfants consiste à pourchasser à coups de boulettes qu'ils fabriquent avec ce produit. Ils affirment que c'est le paradis décrit dans le Mahabharata. Est-ce vrai? (PC: 58).

Sin embargo, la realidad con la que se va a enfrentar Dorassamy es la de unas islas no tan encantadas como le hicieron creer antes de la partida, dedicadas a la explotación de los recién llegados para servir tanto a la economía de exportación de la plantación como a la economía de exportación de manufactura y de mano de obra que la sustituye, hasta ir conformando la realidad caribeña de los noventa, marcada por los flujos de personas, capitales y mercancías: «[...] ce pays maudit qu'était la Martinique, cette île sans foi ni loi, sans religion ancestrale, vouée au lucre et au stupre, cette île de violence soudaine et irraisonnée» (PC: 307).

El migrante proveniente de o arribado a culturas definidas por una identidad-raíz —inexorablemente ligada a un territorio, una lengua, una nación, como veíamos en el capítulo III— queda marcado por el tormento de su pérdida o de su «carencia» y, como sucede en el caso de Vinesh y su padre, traslada esa inseguridad ontológica a

sus descendientes (Glissant, 1990: 157): «L'identité comme racine condamne l'émigré (surtout au stade des deuxièmes générations) à un écartèlement laminant».

En cambio, la identidad rizomática no da lugar a ese sufrimiento. Glissant cuestiona la relación establecida por Deleuze y Guattari entre nomadismo y pensamiento rizomático (Glissant, 1997a: 340): «Le rhizome n'est pas nomade, il s'enracine, même dans l'air; mais de n'être pas *une souche* le prédispose à "accepter" l'inconcevable de l'autre: le bourgeon nouveau toujours possible, qui est à côté».

Efectivamente, Vinesh podrá finalmente adaptarse cuando acepte entrar en el vínculo creolizador: «[...] il était temps de faire une croix sur le rêve de retour en Inde. Il était temps d'admettre que la Martinique était devenue aussi leur pays, même s'il n'était pas question d'oublier les dieux ancestraux» (PC: 341).

La noción de nomadismo de Deleuze y Guattari es sustituida por el concepto de *errancia*, que acompaña a la descolonización, así como la trata implicaba la deportación. Contrariamente al nomadismo y también a diferencia del exilio, como señala Duchesne (1998: 140), «en la errancia el camino se hace en la relación entre el partir, el andar y el llegar: todo compone una memoria global de la diáspora».¹²⁶

Glissant analiza los diferentes estatutos de los migrantes en el Caribe y América Latina y su papel determinante en el contexto de dependencia, principalmente económica, que se mantiene hasta el día de hoy. Mientras el «migrante armado» vino con sus barcos y armas a convertirse en migrante fundador y el «migrante familiar» con su mundo doméstico a costas pobló gran parte de América del Norte y del Sur, el africano esclavo fue el «migrante desnudo», que no pudo traer sus objetos e instrumentos habituales ni reconstruir su familia.

Se detiene, al igual que Oswald, en la función de los aspectos técnicos y tecnológicos. Al asociarse conquista y tráfico de esclavos, la desposesión del migrante desnudo se superpone a la aniquilación de las «entidades» tecnológicas locales maya y azteca y, a lo largo de los siglos,¹²⁷ a la incapacidad del migrante español, italiano o chino, confinado en el nivel terciario, de transformar sus prácticas técnicas en pensamiento tecnológico. El resultado no es otro que la dominación también en ese terreno (Glissant, 1997a: 112): «Sur tout le continent américain, quel que soit le degré d'évolution technique des

126 Trigo señala que, entre las múltiples acepciones que ha adquirido en los últimos años el término diáspora, la definición propuesta por William Safran quizá sea la más adecuada: «[...] comunidades extranjeras minoritarias cuyos miembros comparten los siguientes rasgos: provenir de un mismo lugar de origen del cual han sido expelidos; retener una memoria colectiva de esa patria original; alimentar la idea de un eventual regreso a la misma; estar comprometidos a mantenerla o restaurarla; sentirse alienados e insulados en la sociedad anfitriona» (Trigo, 2000: 275-276).

127 «Seule la domination technique (c'est à dire la capacité acquise d'asservir la nature et par conséquent d'intoxiquer toute culture possible par la connaissance née de cette domination et qui lui est idoine) permet encore à l'Occident, qui a par ailleurs connu les affres de la mise en question de sa légitimité, de continuer à exercer une souveraineté qui n'est plus de droit mais de fait. À mesure qu'il abandonne le Droit pour le fait, l'Occident désamorce sa vision de l'Histoire (avec un grand H) et sa conception de la littérature sacralisée» (Glissant, 1997a: 244).

peuples, règne la pensée technologique occidentale dont la maîtrise est réservée aux classes sociales dominantes des États-Unis et du Canada».

Considera, entonces, a la dependencia total como «irresponsabilidad técnica» que obliga a importar el progreso técnico. La forma de combatirla sería la adaptación de ese «espíritu» tecnológico a las culturas emergentes del Caribe y de América Latina en general, es decir, la reconstrucción de la «necesidad técnica» y la elaboración de una etnotécnica, que pase por una redefinición de los medios sobre los fines.

Para lograrlo, es necesaria la libertad de esa colectividad. Al final de *Le discours antillais*, Glissant postula la independencia de la Martinica, mediante una revolución de las mentalidades y de las estructuras sociales, no dirigida por una ideología a priori y canalizada hacia formas modernas de democracia directa. Es, en parte, el camino emprendido por los personajes de *Texaco*, quienes, a medida que con el paso del tiempo pueden construir casas más resistentes y acceder a la tecnología de la ciudad, quedan ambiguamente al margen de esta pero habiéndola absorbido en parte a través del reciclaje de sus elementos estructurales y materiales en los «tiempos de concreto».¹²⁸

Esa fuerza de lo colectivo (del *noutéka*) capaz de imponer el entrelugar del morro (paradójicamente ubicado como si dominara la ciudad) pareciera cumplir la predicción ya mencionada de Oswald. Según esta, sobrevendrá un período colectivista tras la sucesión de cuatro fases en la Historia occidental: la Judea de los profetas (fase colectivista y social); el siglo v hasta la caída de Roma (fase individualista); la Edad Media (fase colectivista y social); y el periodo que va desde el Renacimiento hasta nuestros días (fase individualista). Es esa también la visión encarnada por el personaje de Maria da Fé en *Viva o povo brasileiro*, cuya misión es despertar a través de su viaje por el país (que incluye una incursión a Canudos en plena etapa de resistencia, símbolo de un nuevo tipo de sociedad) la conciencia del colectivo (en este caso el *nós*) en el pueblo brasileño:

Vocês não sabem de nós. Chegará talvez o dia em que um de nós lhes parecerá mais estrangeiro do que qualquer dos estrangeiros a quem vocês dedicam vassalagem. O povo brasileiro somos nós, nós é que somos vocês, vocês não são nada sem nós. Vocês não podem nos ensinar nada, porque não querem ensinar, pois todo ensino requer que quem ensine também aprenda e vocês não querem aprender, vocês querem impor, vocês querem moldar, vocês só querem dominar (VPB: 564-565).

Podríamos ver entonces en Maria da Fé algo de la figura del errante glissantiano que se opone a la pretensión atávica de dominación de territorios y culturas y va tejiendo la Relación entre las islas que componen el archipiélago brasileño, en el mismo movimiento que permite, desde el pensamiento archipiélico caribeño, acceder al «Tout-Monde» (Glissant, 1990: 32-33):

La pensée de l'errance n'est ni apolitique ni antinomique d'une volonté d'identité [...]. Si elle contredit aux intolérances territoriales, à la prédation de la racine unique c'est parce que, dans la poétique de la Relation, l'errant, qui n'est plus le voyageur ni le découvreur ni le conquérant, cherche à connaître la totalité du monde et sait déjà qu'il ne l'accomplira jamais –et qu'en cela réside la beauté menacée du monde.

128 Se refiere al material con el que se construyeron las casas de la última etapa en el barrio Texaco.

Conclusiones

Aperturas, derivas: *entre reapropiación, concesión y resistencia*

¿Cuál ha sido la recepción de ambos modelos? El concepto de creolización se ha generalizado de tal forma que, como vimos en el capítulo II, según Glissant (1996: 15), el mundo entero *se creoliza* en la medida en que es caótico, barroco e impredecible, de modo que las búsquedas identitarias pasan a ser un reflejo de esa desestabilización, c'est-à-dire que les cultures du monde mises en contact de manière foudroyante et absolument consciente aujourd'hui les unes avec les autres se changent en s'échangeant à travers des heurts irrémédiables, des guerres sans pitié mais aussi des avancées de conscience et d'espoir qui permettent de dire —sans qu'on soit utopiste, ou plutôt, en acceptant de l'être— que les humanités d'aujourd'hui abandonnent difficilement quelque chose à quoi elles s'obstinaient depuis longtemps, à savoir que l'identité d'un être n'est valable et reconnaissable que si elle est exclusive de l'identité de tous les autres êtres possibles.

Así, las culturas atávicas tienden a creolizarse, es decir, a cuestionar o a defender dramáticamente¹²⁹ la identidad entendida como raíz única, como en la ex Yugoslavia o el Líbano, según los ejemplos de Glissant. Pero a su vez esas culturas ya conocieron una creolización anterior. La diferencia reside, según Glissant, en que, pese al carácter fulminante con que se produce actualmente, existe una progresiva concientización que acompaña al proceso creolizador.

Chamoiseau escribe (1997: 223) en *Écrire en pays dominé* que la creolización es la vía para abordar la cuestión identitaria a nivel mundial: «le contemporain brassage des cultures et des peuples répand de par le monde ce phénomène des créolisations et des créolités».

Más concretamente aún, en el caso de las grandes ciudades contemporáneas, este tipo de proceso evitaría las fallas del multiculturalismo: «La Créolisation est aujourd'hui le grand défi des mégapoles urbaines: organiser une mise-en-commun de diversités humaines qui ne tiennent pas à renoncer à ce qu'elles sont».

René Depestre rescata el carácter intrínsecamente americano del concepto, ubicándolo dentro del barroco al igual que Glissant (1994: 162-4):

«La créolisation aura été l'accélérateur qui, par une action synergique, a dynamisé les divers héritages précolombien, africain, français, européen, arabe, hindou, chinois, mis tôt ou tard sur la scène coloniale des Amériques».

129 «Parce qu'on peut mourir pour son identité-racine unique, mais on ne peut pas mourir pour la créolisation, alors qu'on peut se sacrifier pour son identité (...) On peut être assassin, meurtrier, bourreau pour son identité-racine unique. On peut faire la guerre pour son identité-racine unique.» (Glissant, 1996: 99).

Y en su definición del concepto recurre significativamente a imágenes de ingestión y regeneración presentadas en términos religiosos:

Étymologiquement: métabolisme culturel *né sur place* (c'est-à-dire en terre américaine), processus de syncrétisme, de dynamisation et d'accélération baroque des héritage culturels, la créolisation aura été en mesure de faire surgir dans les littératures des éléments puissants de *communion esthétique* à partir des cruelles antinomies que la colonisation avait tramées dans la vie plantationnaire.

El paradigma de la creolización ha sido también adoptado y aplicado fuera del Caribe por autores no caribeños. Así, por ejemplo, Bernd (1992: 48) emplea el concepto como un componente de la Antropofagia al referirse a la construcción discursiva en *Macunaíma*:

Os espaços paradisíacos evocados por Alencar para situar Iracema, são subtraídos no texto de Mário de Andrade, num flagrante ato, típico do Modernismo, de destruição dos modelos ritualizados, que são substituídos por outros caracterizados basicamente pela inversão parodística (...) Entretanto, talvez mais importante do que este processo de *crioulização* dos modelos artísticos europeus que caracterizam o Modernismo e mais especificamente a Antropofagia, foi a adoção de formas orais (populares) da narrativa.

Sin embargo, creo que aquí Bernd usa el término portugués supuestamente equivalente sólo como sinónimo de reapropiación (como también podría serlo el español “criollización”), en una aplicación reductora de todos los aspectos que componen la creolización glissantiana: uno de ellos es justamente la incorporación discursiva de la oralitura, que Bernd presenta en cambio como un aspecto independiente respecto a la búsqueda “creolizadora” de Mário.

A su vez, Mario Valdés (2000: 336) lo emplea en su cuestionamiento de la denominación “América Latina” (ya aludido en este trabajo) para destacar la heterogeneidad del constructo que ese nombre designa: «Sus diferentes áreas tienen historias coloniales diferentes, creolizaciones diferentes y relaciones diferentes con la modernidad —y la posmodernidad».

Pese a que podría estar de acuerdo con esta afirmación, Glissant pone el acento en la función global de lo poético y en la superación de la idea de la existencia de una literatura local. La construcción oswaldiana antropofágica también responde a la necesidad, como señala Haroldo de Campos, de repensar lo nacional en relación dialógica con lo universal. Oswald propone a la Antropofagia como «única lei do mundo». Para ello, Brasil deberá aproximarse a los países sudamericanos de modo de asumir sus potencialidades a nivel universal. Así lo expresa en 1920 la revista *Papel e Tinta*, dirigida por él mismo y Menotti del Picchia (Brito, 1997: 139):

É inútil querer por mais tempo desconhecer nossa função social no mundo ‘pós-guerra’. À América caberá a fatal liderança do universo. A civilização desloca-se segundo a fatalidade das leis sociológicas; o Brasil necessita, desde já, preparar-se para que não seja secundária a sua missão nesse futuro próximo

Converge con el pensamiento de Glissant cuando este señala cuál es la función de los escritores de la región, desde (pero también más allá de) su lugar de enunciación (Degras 1996a: 7):

«Il ne s'agit point de décrire ces réalités sous le mode ethnographique, ni de pratiquer le recensement des pratiques créoles à la manière des Régionalistes et des Indigénistes haïtiens, mais bien de montrer ce qui, au travers d'elles, témoigne à la fois de la Créolité et de l'humaine condition»

Cumplen un papel renovador mediante esa escritura y ese discurso que se abren paso a través de las lenguas centrales y crean cierta unidad continental (Glissant, 1996:42): «Un langage est ainsi apparu dans la Caraïbe, tramant à travers les langues anglaise, française, espagnole, créole de l'univers de la Caraïbe et peut-être aussi de l'Amérique du Sud».

Antropofagia y Creolización contribuyeron entonces a alimentar el debate mediante la problematización de las relaciones entre identidad(es) y escritura. No obstante, ambas propuestas también suscitaron críticas entre aquellos para quienes ambos discursos no supieron mantener el delicado equilibrio que significa expresarse desde un entre-lugar y señalan la visibilidad de la inevitable «deuda» con los modelos hegemónicos o, inclusive, en una visión inversa, consideran que la reapropiación y defensa de determinados aspectos (el primitivismo, la cultura y la lengua créoles, por ejemplo) son otra forma de alienación y no hacen más que reproducir la oposición dominado-dominante.

Así, por ejemplo, con respecto al primero de los dos aspectos, en el caso de la Antropofagia no faltaron quienes desmenuzaron exhaustivamente el tema del préstamo y de la copia respecto a las vanguardias europeas, como ya fuera mencionado en el capítulo IV. El propio Mário de Andrade (2000a: 473) en su Conferencia de 1942 ya citada reconoce que «los artistas brasileños jugaron siempre colonialmente a lo seguro». Wilson Martins (citado por Chalmers¹³⁰), a su vez, pone en duda en un trabajo de 1968 titulado “Canibalismo Europeu e Antropofagia Brasileira” la originalidad de la metáfora antropofágica, trazando el recorrido del canibalismo, particularmente en su desarrollo por el futurismo italiano, Dada y el surrealismo franceses. Pero justamente emplea en forma indiferenciada las nociones de antropofagia y canibalismo. Existe lo que Ulrich Fleischmann y Zinka Ziebell-Wendt (2002: 99-106) consideran una indiferenciación constante de ambos conceptos, en particular desde que comenzaron a ser empleados por las teorías modernas y posmodernas que analizan la globalización en las áreas cultural y literaria.

Pese a que estos autores también los usan indistintamente¹³¹ tanto en el ámbito literario como ideológico, nos parece importante intentar ese deslinde. Señala Walter

130 Chalmers 2002: 113.

131 Nunes acota que el propio Oswald cayó también inexplicablemente en esa superposición: “Oswald, generalizando indevidamente a antropofagia ritual —dado que ele próprio sabia que nem todo canibalismo assume esse aspecto nem é o canibalismo uma prática universal entre as sociedades ‘frias’— ligou essa purgação do primitivo à origem da saúde moral do Raubentier nietzscheano, do homem como animal de presa que, segundo a imagen digestiva empregada por Nietzsche em *A Genealogia*

Moser (1992: 116) que el término canibalismo instala a la antropofagia en una situación de enunciación determinada, aquella en que los españoles (civilizados o evolucionados) la asociaron con los indios caribes (salvajes o primitivos). Siguiendo esa línea, el canibalismo europeo de los años 20, producto del exotismo etnográfico de la época e imagen perteneciente al repertorio artístico común —como señala Nunes (1979: 1152), cuestionando la explicación causalística en la historia de la literatura y, por consiguiente, el análisis de Martins—, se presenta como modelo agresivo anti-burgués, mientras la Antropofagia brasileña va más allá proponiéndose como resistencia a la alienación por medio de la devoración revigorizadora de lo propio y, según Fleischmann (2002:101), como «estratégia crucial no processo de constituição de uma linguagem autônoma num país de economia periférica».

Queda claro pues que, así como el bárbaro pau-brasilico no es, como ya vimos, hermano del buen salvaje, tampoco lo es del caníbal devorador de blancos creado por el exotismo hegemónico sino un transcreador desde la periferia, perteneciente a la cohorte de lo que de Campos (2000b: 20-3) denomina «nuevos bárbaros de la politópica y polifónica civilización planetaria» cuya «mandíbula devoradora (...) viene manducando y “arruinando” desde hace mucho una herencia cultural cada vez más planetaria».

El paradigma del caníbal tuvo su propio recorrido caribeño de lo popular hacia lo intelectual desde Colón, pasando por el Calibán de Shakespeare, hasta las obras de Fernández Retamar, Rodó y Césaire, como apuntan Fleischmann y Ziebell-Wendt. Es significativo que justamente también desde Martinica Césaire reivindique en su revista *Tropiques* (Bernd, 1987: 56) la «demencia precoz» y el «canibalismo tenaz» devorador de todos los demonios, «os de ontem e os de hoje; os da proibição e os do ‘marronnage’».

Sin embargo, para Fleischmann y Ziebell-Wend (2002: 104-106) «o canibal brasileiro dispõe de uma ferocidade ontológica», en tanto «o canibal caribenho é um aprendiz da revolução». De allí que en el Caribe el paradigma Calibán desaparezca en el discurso posmoderno de la alteridad: mientras en 1993 Fernández Retamar explicita su agotamiento en “Adiós a Caliban”, Glissant no lo considera en sus teorías, sustituyéndolo por el modelo de la Relación cuya meta es la disolución de la nación en tanto centro dominante homogéneo. Pero el análisis de Fleischmann y Ziebell-Wendt va más lejos y adquiere un tono más polémico cuando establece una comparación valorativa aparentemente desfavorable a la experiencia caribeña: «o índio tupi, através da devoração de seu adversário, se transforma no fundador de uma nova árvore genealógica de um novo mundo cultural, enquanto a Caliban só resta a busca da salvação como migrante na metrópole».

Quizá sea justamente la metáfora de la Antropofagia la que haya conocido el mayor número de reinterpretaciones y apropiaciones. En este punto retomo muy sucintamente las observaciones de Moser quien, como anuncié en el capítulo introductorio, postula a la Antropofagia como categoría epistemológica trasladable al debate en el Norte,

da Moral, assimila e digere, sem resquício de ressentimento ou de consciência culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior.” (Andrade, O., 1990a: 20).

con el fin de analizar también allí las construcciones identitarias en tanto confluencia de heterogeneidades e inevitable destrucción de alteridades. Luego de comprobar que la provocación de 1928 perdió su valor agonístico, este autor estudia los procesos de apropiación de la figura partiendo de su deshistorización y absorción por un proyecto identitario ontologizante: la identidad cultural brasileña en sí es vista como de naturaleza antropofágica, partiendo de las elaboraciones oswaldianas y pasando por el Tropicalismo de los años sesenta y la poesía marginal hasta llegar a la industria cultural de nuestros días.¹³²

El propio Haroldo de Campos exportará el antropofagismo como modelo de representación aplicable a cualquier proceso cultural.¹³³ Transferible, por lo tanto, a cualquier proceso cultural también «globalizable» —lo cual incluiría irónicamente su reapropiación por las metrópolis contra las cuales se orientaba— como forma de invitar a las culturas centrales a reconocer su propio canibalismo. También se pueden señalar excesos en el uso del concepto, de los cuales sólo menciono lo ocurrido con la XXIV Bienal de São Paulo de 1998, en que la aparente asimilación entre ambos términos (y su desemantización) parece haberse dado en la propia denominación de la Bienal: «Antropofagia e Histórias de canibalismos».

Pero el fenómeno de traslado puede verse al revés: la actualidad de la metáfora antropofágica estaría en el desafío a la univocidad de la civilización occidental globalizada, al tiempo que se constituye en respuesta a la invasión tecnológica en las sociedades periféricas. Chalmers (2002: 108-121) interpreta la teoría oswaldiana como metáfora ritual para significar el modo de producción cultural brasileña y la posibilidad de su inserción en el mercado globalizado, tal como pretendía Oswald con su idea de la poesía de exportación: «Para o Modernismo oswaldiano o espaço da nação ainda é o suporte de reserva do primitivo ancestral e a possibilidade da troca no mercado das nações».

A su vez, más que apropiaciones o resemantizaciones, la Creolización provocó divisiones y polémicas entre los escritores del Caribe en torno a la necesidad de definir una postura ideológica, relacionada con el segundo tipo de críticas que anuncié algunos párrafos antes: se la acusa de contribuir a prolongar la relación de sujeción o dependencia. Así como vimos en el capítulo IV los obstáculos a los que se enfrenta la creolización lingüística, algunos autores han señalado la configuración de una nueva problemática. Allí donde Glissant ve un mestizaje conciente de sí mismo, Ileana Rodríguez (1998: 40), analizando el pensamiento de Brathwaite, señala en la creolización la «habitación de diferentes grupos a un paisaje compartido, en donde unos se articulan como dominantes y los otros como legalmente subordinados».

El caso del estatuto de la lengua créole entraría en ese escenario y podría ilustrarse mediante la figura literaria del zombi: al igual que los muertos-vivos, el créole ha sido deliberadamente sumergido en un estado de alienación (existencial). De allí el rechazo

132 Ya lo había previsto el propio Oswald: «a massa ainda comerá o biscoito fino que fabrico» («Mesa-redonda ou diálogo?», *Jornal de Notícias, São Paulo*, 30.10.1949) (Andrade, O., 2000a: 67).

133 Citado por Moser (Moser, 1992: 147)

de escritores de la región, frecuentemente haitianos, a la mezcla discursiva de ambas lenguas, que ven como subordinación (Boston, 2000):

nous condamnons le syncrétisme créole-français, non parce qu'il n'est pas capable de produire des chefs-d'oeuvre pour la littérature haïtienne, mais parce que, à toutes fins pratiques, il favorise le français, la langue dominante, dans le rapport de force. Car loin d'aider à créer des oeuvres sérieuses dans la langue créole, il ne fera, en fin de compte, que pérenniser sa condition subalterne, se servant d'elle comme une simple matière première dans la production des grandes oeuvres francophones.

La articulación entre ambas lenguas no sería simétrica pues tendería a un afrancesamiento o «blanqueamiento» del créole. Y este puede interpretarse tanto como un «enriquecimiento» del créole como un «empobrecimiento» del francés, con lo cual se perpetuarían las premisas hegemónicas.

Sin embargo, este planteo —que toca puntos ya analizados en el capítulo IV— no tiene en cuenta uno de los elementos clave para entender la propuesta de Glissant: la imprevisibilidad que, en el terreno literario por ejemplo, permite a cada escritor creolizar el discurso libremente, acentuando la orientación que le parezca adecuada a su posición en el debate.

Por otra parte, la habituación de la que habla Rodríguez corresponde a lo que Glissant denomina consenso y que distingue a la creolización de la transculturación y de la hibridación. Rodríguez (1998: 41) ve en la noción de creolización desarrollada por Brathwaite la localización de la subalternidad y la construcción (inacabada) de contra-hegemonías, descartando lo que podría aparecer en primera instancia como armonización transcultural o multicultural:

el proceso de creolización puede entenderse como una tendencia hacia la homogeneización y hacia la construcción de consensos culturales. Pero estos se hallan obstaculizados porque presuponen la aceptación (valorización) de los aportes subalternos y su transformación en norma

Esa nueva —o recurrente— homogeneización redundaría en la incorporación o asimilación por la cultura hegemónica de los espacios donde se construye la creolización, es decir, la vida cotidiana, el mundo del trabajo y de la religión y las consiguientes implicaciones lingüísticas y literarias que analicé en el capítulo anterior.

Pero en un contexto en que escribir directamente en créole es según Saint-Éloi (1998) un proceso doloroso, solitario y solidario, Georges Castera, señala que el solo hecho de «Écrire c'est se donner des armes pour lutter» (Saint-Éloi, 1998: 98), reivindicando así la posición subalterna que esta literatura sigue ocupando en el aparato cultural dominante, como una vía de resistencia que ilustra la idea spivakiana de que la esencia del subalterno¹³⁴ es seguir siéndolo. En realidad, si adoptamos el razonamiento de Cornejo Polar en *Escribir en el aire*, en el mundo de la oralidad o del vodú entre otros, el subalterno sigue hablándose a sí mismo en sus propios espacios y no

134 Tomo la definición de Ranajit Guha, citada por I. Rodríguez: «condición de subordinación entendida en términos de “clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera” (Guha/Spivak, 1988)». (Rodríguez, 1998).

necesariamente busca hablarle al hegemónico, quien muchas veces lo hace hablar para apropiárselo. El problema se le plantea al intelectual, quien debe encontrar también ese entrelugar respecto al subalterno, como intenta hacerlo Chamoiseau cuando recurre en *Solibo* a la figura del narrador-etnólogo.

Otra propuesta subalternista referida por Rodríguez es la que postula que discernir el lugar del subalterno implica saber escuchar. ¿No entraría aquí el saber escuchar el grito tan postergado previo a la palabra —reflejo del tormento y gesto de resistencia— del que habla Glissant? (1997b: 233):

C'est ici un cri, tout simplement un cri. D'Utopie réalisable. Si le cri est repris par quelques-uns et par tous, il devient parole. Chant commun. Le cri et la parole se relaient pour faire lever le possible, et aussi ce que nous avons toujours cru être l'impossible, de nos pays.

De modo que el discurso creolizador y el antropofágico vienen a cumplir desde sus entrelugares lo que los subalternistas denominan lectura a contrapelo de, según Rodríguez (1998: 38), «todo el aparato cultural ilustrado, que viene a ser particularizado como 'occidental'». Y lo que se encuentra en «el envés de la trama» de la dominación en ambos contextos de subdesarrollo o dependencia o periferia es la resistencia o la insurgencia, que pasan por la asimilación consciente y conducen hacia la revolución libertadora.

Bajo el denominador común pues de un «*envés*lugar» creo poder ubicar a estas dos retóricas de la identidad-resistencia y sus respuestas a los distintos aspectos estudiados en el marco del presente trabajo, que sintetizo del siguiente modo:

<i>Creolización</i>	<i>Antropofagia</i>
Alienación y neurosis	Destrucción del tabú
Violencia contenida	Devoración
Tormento y Grito	Acto marxilar
Relación en el Caos-mundo	Revolución caribe
Discurso de la <i>trace</i> y la opacidad	Agresividad verbal sistematizada

Epílogo

Espacios de resistencia

A modo de epílogo, me propongo abordar una última obra bajo la óptica de un diálogo entre estos dos paradigmas discursivos e identitarios. Se trata esta vez de una obra proveniente de Haití, país cuya búsqueda identitaria presenta características propias pero también rasgos que la emparentan en algunos aspectos con la creolización martiniqueña y otros que la asocian a la estrategia antropofágica. Pese a haber alcanzado la independencia nacional gracias a la Revolución de 1804 —hecho que convierte a Haití en la primera nación latinoamericana emancipada de una potencia colonial—, la lengua y cultura créoles no fueron reconocidas ya desde entonces por los propios jefes de la revolución¹³⁵, quienes en ese aspecto continuaron tan “francolonizados” como antes. Es decir, que, más allá de la independencia política que distingue a este país de las otras ex colonias francesas del Caribe, la dominación cultural del francés persiste al igual que en estas. Esta paradoja ha llevado a que los escritores adopten una de las tres soluciones ya mencionadas: escribir en francés (la mayoría), escribir en créole (la minoría) o creolizar su escritura, como los autores estudiados, entre otros.

Sin embargo, creo que algunos escritores haitianos han combinado la vía creolizadora con otro tipo de exploraciones, como es el caso, por ejemplo, de los escritores espiralistas Frankétienne y Jean-Claude Fignolé o el caso quizá más aislado de Jean-Claude Charles, cuya obra ha sido relativamente poco estudiada e incluso ignorada por los trabajos más recientes sobre la literatura haitiana de las últimas décadas. La novela que me interesa fue publicada en 1977¹³⁶, se presenta como una fábula (al igual que *Utopia Selvagem*) con el título *Sainte dérive des cochons* y su lectura plantea un desafío al lector, no solo por su escritura basada sobre la ausencia de puntuación y presencia de espacios en blanco sino por lo que el “derecho” de la trama discursiva no deja ver tan fácilmente.

La lectura que arriesgo es que la original provocación del texto reside en una combinación de la alienación neurótica y el tormento glissantianos provocados por la colonización en la cultura dominada, expresados mediante cierta *opacidad*, y la introducción de una estética antropofágica que se resuelve en una presentación fragmentaria, contundente, así como en estrategias de resistencia para contrarrestar en forma a veces virulenta el forzado uso de la lengua dominante.

135 Mientras el general Jean Jacques Dessalines, proclamó la república en enero de 1804, pronunciando su discurso en créole y cambiando el nombre Saint-Domingue por Haití, Boisrond-Tonnerre volvió a utilizar el francés en la redacción del Acta de independencia.

136 Esta novela se inscribe dentro del período de renovación de la narrativa haitiana que, según Jean Jonassaint, se inicia hacia 1968 con *Mûr à crever* de Frankétienne, se acentúa en 1977 con la publicación en la diáspora de varias novelas (entre las cuales la que estudiamos) y termina de afianzarse en la década del 80 con obras como *Les Possédés de la pleine lune* (1987) de Jean-Claude Fignolé y *Hadriana dans tous mes rêves* de René Depestre (1988), entre otras.

Tomo solamente algunos aspectos reveladores de la construcción de Charles. La novela se desarrolla en un espacio urbano cosmopolita caracterizado, entre otros elementos, por el consumismo, metonimizado en la parafernalia publicitaria que también invade el discurso (significativamente destinada a la raza negra en este fragmento), y por la mezcla de lenguas característica tanto de la megalópolis como del espacio caribeño:

si vous voulez avoir la peau blanche utilisez la crème nivéa pratique économique et tout de suite la météo vent du secteur est de plusieurs millions de noeuds température indéchiffable les embarcations fragiles sont priées de ne pas s'aventurer au large caramba no entiendo ni una mierda de lo que dice la radio mon grand-père paysan qui en a vu de toutes les couleurs il a même travaillé à saint-domingue puis à cuba comme coupeur de canne il a été massacré par les soldats de rafael leonidas trujillo en 1937 torturé par les tontons-macoutes quelques années plus tard puis écrasé dans une usine à new-york/
DIOS MIO AYUDAME A NO METERME EN LO QUE NO ME IMPORTA/ (SDC: 40).

Los destinatarios de la crema publicitada son aquellos que lograron arribar a la gran urbe continental utópica (¿oswaldiana?). Esta quizá los admita como migrantes si completan esa aculturación que comienza por el cambio del color de la piel, exigencia expresada en la propaganda mediante la significativa retórica de la limpieza. Pero antes de alcanzarla tuvieron que pasar por la dolorosa experiencia del exilio, simbolizado por los tres grandes jalones históricos de la historia haitiana: la masacre perpetrada contra los cañeros haitianos en el país vecino¹³⁷ (cuyos ecos se prolongan a través de la irrupción en el texto de la lengua española), la diáspora provocada por la dictadura duvalierista y la actual realidad de los boat people.¹³⁸

Charles desarrolla en su obra el concepto de *enracinerrance* —mot-valise mediante el cual matiza el tinte fatalista que ve en el concepto derridiano de «destinerrance»— para expresar la coexistencia de la raíz haitiana y de la errancia ligada al exilio, vivido en su caso personal entre Haití, México, Estados Unidos y Francia. Así, en otro pasaje de la novela se refiere al camino que logra abrirse el personaje-narrador en el espacio migrante:

celui-ci crache sur oncle sam au nom des sucettes-liberté-au-menthol-identité-culturelle chewing-gum digestif collé à ce qu'il y a de plus réactionnaire en France et ailleurs sur fond de plaintes modulées à la mémoire d'une personnalité dite profondément africaine en nous massacrée mesdames messieurs par la culture métropolitaine ô déchirement de l'écrivain noir d'expression française déchirement entre deux mythes à gauche afrique en carton pâte oubliée du colon de christ de l'islam mère absolue de milliards de fils éparpillés en une diaspora solidaire unitaire sans contradictions internes sans luttes de classes rien que la couleur tu vois ça noir répétez à droite haïti-fille-aînée-de-la-France (SDC: 75-6).

137 Episodio conocido como la masacre de «Perejil».

138 Tema al que Charles dedica su ensayo *De si jolies petites plages* (1982).

Aparecen en este pasaje algunos de los problemas que forman parte del debate literario caribeño en un juego discursivo que creoliza elementos de la lengua coloquial y escrita, además de clichés lingüísticos e histórico-escolares, los mismos que aparecían encarnados en algunos personajes de las novelas estudiadas: el dilema de la diglosia cultural y lingüística del escritor, el mito de África, la supuesta vocación eternamente francófila de Haití, la racialización de las reivindicaciones identitarias como la negritud con su contracara de ocultamiento de las desigualdades socioeconómicas.

Pero no menos importante es el tono irreverente con el que Charles alude al tema identitario. Y es en este punto donde entran en juego los recursos antropofágicos que estudiamos en el capítulo IV y sobre los cuales está construido el entramado de la novela. Así, la trasgresión y la parodia son expresadas a través de imágenes digestivas centradas en el objeto culturalmente marcado de la goma de mascar, indefectiblemente ligado a la sociedad (de consumo) estadounidense y en este texto asociado, por un lado, al acto erótico pero aquí también degradante de chupar como signo de sumisión y, por otro, al acto de escupir como signo de rechazo de lo que ya no se necesita. Ambos actos remiten a la relación antropofágica con las dos culturas dominantes, la estadounidense y la francesa, pero justamente poniendo el acento ya no en las cualidades que de estas se adopta, asimila o copia sino en lo que se desecha.

Acto de repulsión que resulta casi sobrio si se lo compara con aquel en que, tras aludir al imperialismo y a la guerra de Vietnam, el personaje-narrador reproduce directamente la imagen de un vómito para significar el rechazo y condena causados por la invasión de Estados Unidos a Haití en 1915 y los posteriores arreglos entre ese país y algunos de los presidentes haitianos que vendieron su propio país a lo largo de la historia:

merde est-ce que je sais moi pourquoi ma bouche devient si amère qu'elle vomit tout le mauvais manger d'hier et d'aujourd'hui sans rien laisser au ventre va m'acheter du savon au supermarché tu verras comment ça se resalit une bouche tu n'as qu'à dessiner ici une date 1915 voici que ça remonte avec les exactes coordonnées le mal au coeur les vomissements tu n'y peux rien les marines l'occupation américaine président d'artiguenave président lescot président duvalier (SDC: 35).

Para ilustrar la corrupción de la elite haitiana que entregó económicamente al país, Charles recurre a la figura del chanco-alcancía, aquel que abre las puertas al dinero y la intervención estadounidenses en todos los planos, incluyendo a los marines y la invasión de otras religiones que ejercen su manipulación a través de los medios de comunicación:

tes petits cochons de porcelaine penses-tu qu'ils tendront l'autre joue non ils se précipiteront au bureau des télégraphes on nous enverra des hélicoptères des porte-avions des marines venus du deep south choisis exprès ayant vois-tu une certaine connaissance de l'âme noire on nous enverra des armées-du-salut des radios évangéliques à fréquence modulée des pasteurs whiteanglosaxonprotestants (SDC: 41).

Pero el término «cochon», que aquí remite al haitiano vendepatria, irónicamente transformado en objeto fino, decorativo y probablemente blanco, es polisémico en la lengua haitiana¹³⁹. El tipo de cerdo de pelaje negro que esa palabra designa en Haití no solamente es la base de la cocina popular sino que representa simbólicamente al hombre negro, siempre perdedor según una fábula también popular. Siendo esta obra a su vez una fábula, la deriva a que alude el título oximórico de la novela sería la parodia de la deriva de los negros de Haití, que se prolonga hasta nuestros días¹⁴⁰. Relacionado también satíricamente con el adjetivo «sainte» está el hecho de que se trata del animal sobre cuyo sacrificio se fundó la nación haitiana en la histórica ceremonia vodú de Bois Caïman. Es decir, que la irreverencia es aún mayor para un lector haitiano que para otro lector francófono y esta trasgresión permanente atraviesa toda la novela. La lengua y la cultura haitiana emergen intersticialmente imponiendo al texto escrito en francés formas de enunciación propias del créole y del imaginario haitianos. Para comprender el texto se hace necesario leer lo haitiano debajo de lo francés, lo cual incluye poder interpretar la costumbre haitiana de ocultar alusiones políticas bajo imágenes y expresiones eróticas.

Sin entrar a dar más ejemplos de ese camuflaje lingüístico, que también implica torcer la morfosintaxis del francés en función del créole y alternar las rupturas con las derivaciones o yuxtaposiciones sintagmáticas (remito al artículo de Jonassaint citado) dándole al texto un ritmo sincopado de jazz, importa retener el cimarronaje cultural y discursivo que hace Charles en su novela y que, a mi entender, logra fusionar la traza creolizadora de la oralidad y la tensión antropofágica en la construcción de la obra literaria.

El último aspecto que voy a abordar es la opción por un tiempo narrativo circular, que en este caso no solamente retoma el tratamiento temporal del *marqueur* sino simbólicamente la concepción circular del tiempo (contra)histórico oswaldiano: el relato empieza y termina con el personaje femenino sin nombre «elle» enfrentado a una agresión física. Pero mientras, en el comienzo «elle» es víctima en la calle de un ataque físico acompañado de robo que la arroja violentamente a la vereda con el cráneo destrozado, al final de la novela «elle» sale a la calle con un «*talent cannibale qui se déploie*» y opone una feroz resistencia, totalmente alejada de cualquier atisbo de sumisión al modo cristiano, recurrentemente evocado por la metonimia de la otra mejilla tendida: «elle rampe elle s'interstice elle s'intervalle elle se décochonne (...) elle ne tend pas l'autre joue elle fonce elle mord elle se rue elle se débat elle lutte elle se ruine» (SDC: 104).

139 Para analizar brevemente estos aspectos lingüísticos, me baso en el artículo de Jean Jonassaint, «La traversée des langues américaines dans *Sainte Dérive des cochons*» (1995: 85-92)

140 En la novela *Malemort* (1975) de Glissant, el cerdo también está asociado a la idea de la ambigüedad entre delirio (derivado del tormento glissantiano) y resistencia en una colectividad sumida en la mala muerte. Los tres personajes principales se ven embarcados en una enloquecida carrera para atrapar a un chanchito que sistemáticamente se les escapa, en un texto construido como una espiral que constantemente se enrosca sobre sí misma al tiempo que imita los cortes bruscos del machete con el que infructuosamente pretenden matar al animal.

El relato que se desarrolla entre estas dos secuencias revela que «elle» es una prostituta y no es otra que América, «*Amérique parlée Amérique comprise métamorphosée métaphorfaussée*» (SDC: 16), con lo cual Charles parodia al igual que Darcy, el ero(exo)tismo colonialista basado en el deseo agresivo masculino heterosexual. Sólo que ahora América se insurge contra aquella violencia histórica, como queda ilustrado en el fragmento siguiente, donde se entremezclan en forma apocalíptica la figura alegórica de los zombis, el árbol simbólico de la Revolución Francesa, el título de la obra más conocida de Fanon, el águila estadounidense, la imagen de la violación, el grito del barco negrero evocado por Glissant:

mais quels pantelants morts dans les cimetières soudain pètent de fureur? (...) qui mort est vivant contre l'obscur sommeil des justes? *qui apporte des nouvelles de l'arbre et l'enrichit d'oiseaux à becs à serres à plumes?* (...) *qui régulièrement renaît dans l'insurmontable craquement l'invincible clameur des cales ? non ceux de l'ailleurs nègre des contes nègres à masques grimaçants contre les calmes blancheurs d'anges dans la capitale froidure du fric mais rage obstinée le redoublement de sabots des bêtes traquées qui rasent leurs ghettos par catachysmes de ratures/ la conscience de l'oppression naît du cauchemar comme un viol.*¹⁴¹ (SDC: 88).

Parece que la fábula de Charles hubiera puesto en escena la *revolución caribe* reclamada por Oswald, en el contexto de un Haití sometido a la feroz dictadura de los Duvalier.¹⁴² La violencia de los hechos aludidos requiere para su expresión la contundencia de la metáfora antropofágica, que señala la posibilidad de subversión de la sujeción histórica, reinvirtiendo sacrificios religiosos o exterminios silenciosos de pueblos americanos devastados por enfermedades perversamente inoculadas:

de nouveaux streptocoques de nouveaux tréponèmes de nouvelles crucifixions mais la résistance des peuples est devenue une maladie contagieuse les peuples sont frappés de surdité ma mère qui n'a pas lu les oeuvres complètes de Lénine te sort ça sec comme un couteau tu dis bonjour au diable il te mange tu dis merde au diable il te mange alors ramasse ton courage une fois pour toutes et dis merde au diable / or nous savons tous aujourd'hui que le diable à son tour peut être dévoré (SDC: 41-2).

Resistencia presentada como una alteración que ataca al cuerpo infectándolo pero también iniciando desde él una acción sorda y necesariamente endémica hacia los otros cuerpos para subvertir el orden establecido. La obra de Charles parece reunir los dos tipos de intervención en el poder invasor estudiados en este trabajo: la dinámica relacional de la propagación mediante el desvío y la ingestión metafórica de la otredad desacralizada.

La primera intervención se postula como proceso intervalorizador forzado a emerger mediante la penetración intersticial (Fleischmann, 2002:106):

Caliban, o habitante de uma pequena ilha dependente sem saída, não tem a mínima chance de devorar seu adversário, a poderosa metrópole. Mas agora lhe resta a possibilidade de investir, por motivos de ordem moral, mas também como paradigma de um novo tempo, as regras do jogo, com a esperança de infiltrar-se, sub-reptícia e pacificamente, na cultura do outro.

141 En la cita se reproducen los espacios y recursos gráficos empleados por el autor.

142 Durante la misma solo de hambre murieron veinte mil personas.

La segunda apuesta a la radicalidad de una ley que apela al gesto agresivo simbólico y marca su espacio propio (Andrade, O., 1990b:50): «A Antropofagia é uma revolução de princípios, de roteiro, de identificação. O homem por uma fatalidade que eu chamo de ‘lei de constância antropofágica’ sempre foi o animal devorante».

Resistencia en la Relación y resistencia como devoración: dos modelos interpretativos provenientes de *lugares críticos neoamericanos* y aplicables a obras creadas en culturas dominadas o dependientes.

Lá vem nossa comida pulando

Oswald de Andrade

Ich tig paka fêt san zong

Patrick Chamoiseau

Bibliografía

- Abdallah-Preteuille, Martine, «Abordajes de la diversidad cultural a través de las disciplinas de enseñanza». *Declaración universal de la Unesco sobre la diversidad cultural. Comentarios y propuestas*. Serie Diversidad cultural n.º 2. Traducción al español: Laura Masello. Montevideo: Ed. Trilce. 2005. pp. 15-22.
- Achugar, Hugo, «Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territorios)». *Revista Iberoamericana* n.º 176-177. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Julio-diciembre 1996. pp. 845-861.
- «Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento» en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Gómez-Castro y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa. 1998. Versión electrónica. © José Luis Gómez-Martínez. pp. 95-100.
<<http://es.scribd.com/doc/7714345/Teorias-Sin-Disciplina>>
- Aínsa, Fernando, *La reconstrucción de la utopía*. México: Correo de la Unesco. 1999 (Ed. original: *La reconstruction de l'utopie*. Unesco. 1977).
- Alexis, Jacques Stephen, «Du réalisme merveilleux des Haïtiens» en *Présence africaine* n.º 8-10. París: Présence Africaine. Junio-noviembre 1956.
- Allsopp, Richard, «La influencia africana sobre el idioma en el Caribe» en Moreno, Manuel (Relator), *África en América Latina*. México: Siglo veintiuno editores. 1996. pp. 129-151.
- Amante, Adriana & Garramuño, Florencia (eds.), *Absurdo Brasil*. Buenos Aires: Editorial Biblos. 2000.
- Andrade, Mário de, *Macunaíma*. São Paulo: Livraria Martins Editora. 1978.
- «El movimiento modernista» en *Brasil 1920-1950. De la Antropofagia a Brasilia*. IVAM Valencia. 2000a.
- «Oswald de Andrade: Pau Brasil, Sans Pareil, Paris, 1925» en Andrade, Oswald *Pau Brasil*. São Paulo: Editora Globo. 2000b. pp. 73-83.
- Andrade, Oswald de, *A utopia antropofágica*. São Paulo: Ed. Globo. 1990a.
- *Os dentes do dragão: entrevistas*. São Paulo: Ed. Globo. 1990b.
- *Pau Brasil*. São Paulo: Editora Globo. 2000a (1ª ed. 1925).
- *Ponta de lança*. São Paulo: Editora Globo. 2000b.
- Andrès, Bernard, Bernd, Zilé (eds.). *L'identitaire et le littéraire dans les Amériques*. Québec: Editions Nota Bene, 1999.
- Aponte-Ramos, Dolores (dir.), *Literatura Afro-hispánica*. *Revista Iberoamericana* Vol. LXV, n.º 188-189. Pittsburgh: University of Pittsburgh. Julio-diciembre 1999.
- Ardao, Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. 1980.
- *Nuestra América Latina*. Montevideo: Ed. de la Banda Oriental. 1986.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza. 1990.
- Barbieri, Ivo, «Iracema: The Tupinization of Portuguese». *Brazil 2001*. University of Massachusetts Dartmouth & Universidade do Estado de Rio de Janeiro: Spring/ Fall. 2000.
- Bary, Leslie, «Síntomas criollos' e hibridez poscolonial». Trabajo leído en el congreso de LASA. Guadalajara. 17 de abril de 1997.
- Bastide, Roger, *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza Editorial. 1969.

- Beccaccia, Daniela, «Escrever e ler a nação: considerações sobre identidade nacional e literatura». Anais do VII Congresso da Assel-Rio. *Estudos da Linguagem: Atualidade & Paradoxos*. Rio de Janeiro: Assel-Rio/UFRJ/FAPERJ. 1998. pp. 528-539.
- Benoist Jean, «La organización social de las Antillas» en Moreno, Manuel (Relator) África en América Latina. México: Siglo veintiuno editores. 1996. pp. 77-102.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick & Confiant, Raphaël, *Éloge de la créolité*. París: Gallimard. 2002.
- Bernd, Zilá, *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS. 1992a.
- «Brésil/Québec: la difficile inclusion de la parole de l'autre» en Peterson & Bernd *Confluences littéraires. Brésil-Québec: les bases d'une comparaison*. Québec: Les Éditions Balzac. 1992b.
- «Identidades híbridas: escrituras compósitas». XIII Congresso Anpoll en LEFFA (comp.) *TELA (Textos em Lingüística Aplicada)*. Pelotas: Educat. 2000b. pp. 969-975
- Bernd, Zilá & De Grandis, Rita. (org.), *Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sagra /Luzzatto. 1995a.
- Bernd, Zilá & Campos Maria do Carmo (orgs.), *Literatura e americanidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 1995b.
- Bernd, Zilá & Migozzi, J., *Fronteiras do literário: Brasil/ França*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 1995c.
- Bernd, Zilá (org.), *Escrituras híbridas: estudos em literatura comparada interamericana*. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS. 1998.
- *Olhares cruzados*. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS. 2000a.
- Bhabha, Homi, *Nation and narration*. London /New York: Routledge. 1990.
- *O Local da Cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFGM. 2003. (*The Location of Culture*. London / New York: Routledge. 1994).
- Bonvini, Emilio, «De l'Afrique au Brésil: avatars de langues et de langages». *Abralin. Boletim da Associação brasileira de lingüística*. n.º 14. São Paulo: Universidade de São Paulo: 1993. pp. 341-9.
- Boston, Tontongi, «Critique de la Francophonie haïtienne» en *Tanbou*. PO Box 391206, Cambridge, MA 02139-120. <<http://www.tanbou.com>>. 2000.
- Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire*. París: Fayard. 1982.
- Branche, Jérôme, «Negritude: hibridez cultural, autoridad y la cuestión de la nación». *Literatura Afro-hispánica. Revista Iberoamericana*. Vol. LXV. n.º 188-189. Pittsburgh: University of Pittsburgh. Jul.- dic. 1999. pp. 483-504.
- Brasileiro, Cristiane, «Devorando a Antropofagia (uma leitura pós-moderna da Antropofagia)». *Estudos da Linguagem: Atualidade & Paradoxos*. Rio de Janeiro: Assel-Rio / UFRJ/ FAPERJ. 1998. pp. 499-514.
- Brathwaite, Edward Kamau, «La criollización en las Antillas de lengua inglesa» en *Casa de las Américas* n.º 96. La Habana: Instituto Cubano del Libro. Mayo-junio 1976.
- Brito, Mário da Silva, *História do Modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro: BCD União de editoras. 1997.
- Calvet, Louis-Jean, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. París: Payot, 1987.
- *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2005. (1ª ed. en español) (*Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*. París: Editions Payot. 1974).
- Campos, Haroldo de, «Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira». *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva. 1992.
- «Uma poética da radicalidade» en Andrade, Oswald de— *Pau Brasil*. São Paulo: Editora Globo. 2000a. pp. 7-72.
- *De la razón antropofágica y otros ensayos*. México: Siglo XXI. 2000b.

- Cândido, Antônio, *Formação da literatura brasileira* vol. 2. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. 1997.
- *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia editora nacional. 1973.
- Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.), *Nuevo texto Crítico 23/24 Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000.
- Castro, João Cezar de (org.), *Nehum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro: Univercidade Editora. 2003.
- Gómez-Castro, Santiago, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Gómez-Castro y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa. 1998
- Ceccantini, João Luís, «Brava gente brasileira» en Franceschi, Antonio Fernando de (dir. editorial), *Cadernos de literatura brasileira* n.º 7. São Paulo: Instituto Moreira Salles. Marzo 1999. pp. 103-129.
- Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*. París: Présence africaine. 1983
- Chalmers, Vera Maria, «O outro é um: o diagnóstico antropófago da cultura brasileira» en Chiappini, Ligia & Bresciani, Maria Stella (org.) *Literatura e cultura no Brasil. Identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora. 2002. pp. 107-123.
- Chamoiseau, Patrick, *Chronique des sept misères*. París: Gallimard. 1986.
- *Solibo Magnifique*. París: Gallimard. 1988.
- *Texaco*. París: Gallimard. 1992.
- «Que faire de la parole? Dans la tracée mystérieuse de l'oral à l'écrit» en Ludwig, Ralph (comp.), *Écrire la «parole de nuit»*. *La nouvelle littérature antillaise*. París: Gallimard. 1994. pp. 151-158.
- *Écrire en pays dominé*. París: Gallimard. 1997
- Charles, Jean-Claude, *Sainte dérive des cochons*. Montréal: Nouvelle Optique. 1977.
- *Manhattan Blues*. París: Bernard Barrault. 1985.
- Chiappini, Ligia & Bresciani, Maria Stella (org.), *Literatura e cultura no Brasil. Identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora. 2002.
- Confiant, Raphaël, «Questions pratiques d'écriture créole» en Ludwig, Ralph (comp.), *Écrire la «parole de nuit»*. *La nouvelle littérature antillaise*. París: Gallimard. 1994. pp. 171-180.
- *La panse du chacal*. París: Mercure de France. 2004.
- Cordones-Cook, Juanamaría, «Hibridez cultural /africanía religiosa en el Uruguay» en Aponte- Ramos, Dolores (dir.), *Literatura Afro-hispánica. Revista Iberoamericana* Vol. LXV n.º 188-189. Pittsburgh: University of Pittsburgh. Julio-diciembre 1999. pp. 649-669.
- Corominas J. y Pascual J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Ed. Gredos, vol. II, 1984
- Corona, Ignacio, «¿Vecinos distantes? Las agendas críticas posmodernas en Hispanoamérica y el Brasil» en Costigan, Lúcia Helena (dir.) *O Brasil, a América Hispánica e o Caribe: abordagens comparativas. Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV. n.ºs 182-183. Pittsburg: University of Pittsburg. Enero-junio 1998. pp. 17-38.
- Cortés, Rosalía, «Identidad y literatura en el Caribe frabcófono» en Mojica de, Sarah (ed.) *Historias heterogéneas, identidades polirrítmicas y culturas híbridas del Caribe (1898-1998)*. *Cuadernos de Literatura*. Vol. IV, n.º 7-8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Fundación Fumio Ito. Enero diciembre 1998. pp. 107-118.
- Costa Lima, Luiz, «A vanguarda antropofágica» en Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.)— *Nuevo texto Crítico 23/24 Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000. pp. 213-220.

- Costigan, Lúcia Helena, *O Brasil, a América Hispânica e o Caribe: Abordagens Comparativas. Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV. n.º 182-183. Pittsburg: University of Pittsburg. Enero-junio 1998.
- Couto, Hildo Honório do, *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Ed. UnB. 1996.
- Couto, Jorge, «A gente da terra» en *Terra Brasilis. Camões, Revista de Letras e Culturas Lusófonas* n.º 8. Lisboa: Instituto Camões. Janeiro-março 2000. pp. 9-22.
- Crosta, Suzanne, «Confluências estéticas em Patrick Chamoiseau e Xavier Orville: elementos para uma poética das relações entre o Caribe e a América Latina» en Bernd, Zilá (org.) *Escrituras híbridas*. Porto Alegre: Ed. Da Universidade UFRGS. 1998. pp. 173-195.
- Curtius, Anny Dominique, «Unidad en la diversidad en el Caribe: religiones y espacio literario» en Pizarro, Ana (comp.) *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago: Ed. de la Universidad de Santiago de Chile. 2002. pp. 87-130.
- Damasceno, Benedita, *Poesia Negra no Modernismo brasileiro*. Campjnas: Pontes Editores. 2003.
- Degras, Priska, «La littérature caraïbe francophone: esthétiques créoles». *Cinq ans de littératures. 1991-1995. Caraïbes I. Notre librairie*. n.º 128. París: Clef. Octubre-décembre 1996a. pp. 6-16.
- «Notes de lecture. Gisèle Pineau (Guadeloupe). L'espérance-macadam». *Cinq ans de littératures. 1991-1995. Caraïbes I. Notre librairie*. n.º 128. París: Clef. Octubre-décembre 1996b. pp. 118-119.
- Delas, Daniel, «Être ou ne pas être un écrivain créole aux Antilles aujourd'hui». *Cinq ans de littératures. 1991-1995. Caraïbes I. Notre librairie*. n.º 128. París: Clef. Octubre-décembre 1996. pp. 62-69.
- Depestre, René, «Les aspects créateurs du métissage culturel». *Écrivains en question. Notre librairie. Caraïbes II*. n.º 74 Avril-juin. París: Clef. 1984.
- «Buenos días y un adiós a la negritud». La Habana, *Cuadernos Casa de las Américas* n.º 29. 1987. pp. 39
- «Les aventures de la créolité. Lettre à Ralph Ludwig» en Ludwig, Ralph (comp.) *Écrire la "parole de nuit"*. París: Gallimard. 1994. pp. 159-170.
- «Saludo y despedida a la negritud» en Moreno, Manuel, *África en América Latina*. México: Siglo veintiuno editores. 1996. pp. 337-362.
- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*. Coll. Critique. París: Éd. de Minuit. 1972.
- *Posiciones*. Valencia: Pre-textos. 1977 (1ª ed. en francés 1972).
- Dressel, Helga, «Fronteiras múltiplas: a recepção de Viana Moog e a questão da identidade nacional» en Chiappin, Ligia & Bresciani, Maria Stella (orgs.) *Literatura e cultura no Brasil. Identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora. 2002. pp. 87-95.
- Duchesne, Juan, «El mundo será Tlön. Ciudadanía literaria caribeña y globalización: Édouard Glissant y Luis Rafael Sánchez» en Mojica, Sarah de (ed.) *Historias heterogéneas, identidades polirrítmicas y culturas híbridas del Caribe (1898-1998)*. *Cuadernos de Literatura*. Vol. IV, n.º 7-8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Fundación Fumio Ito. Enero diciembre 1998. pp. 131-145.
- Elizaincín, Adolfo, *Dialectos en contacto. Español y portugués en España y América*. Montevideo: Arca. 1992.
- Ferguson, Charles, *Diglossia*. Word: 1959.
- Fernández Retamar, Roberto, «Caliban ante la antropofagia» en Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.), *Nuevo texto Crítico 23/24 Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000. pp. 203-212.

- Fignazzi-Agrò, Ettore, «A identidade devorada. Considerações sobre a antropofagia» en Castro, João Cezar de (org.), *Nehum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro: Univercidade Editora. 2003. pp. 615-626.
- Figueiredo, Eurídice, «Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau» en Pizarro, Ana (comp.), *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago: Ed. de la Universidad de Santiago de Chile. 2002. pp. 33-58.
- Fleischmann, Ulrich & Ziebell-Wendt, Zinka, «Os descendentes dos canibais: o destino de uma metáfora no Brasil e no Caribe» en Chiappini, Ligia & Bresciani, Maria Stella (orgs.) *Literatura e cultura no Brasil. Identidades e fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora. 2002. pp. 99-106.
- Fleischmann, Ulrich, «Jacques Roumain dans la littérature d'Haïti» en Hoffmann, Léon-François (coord.). *Jacques Roumain. Oeuvres complètes*. Collection Archivos. Madrid: Unigraf S.L. 2003. pp. 1229-1265
- Follain, Vera Lúcia, «Oswald de Andrade e a descoberta do Brasil» en Mendonça Teles, Gilberto et al. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 1995. pp. 85-92.
- Fraga, Renata, «Para uma estética do híbrido nas Américas: *Agá* e *As palavras andantes*» en Bernd, Zilá (org.) *Escrituras híbridas: estudos em literatura comparada interamericana*. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS: 1998. pp. 47-67.
- Franceschi, Antonio Fernando de (dir. editorial), *Cadernos de literatura brasileira* n.º 7. São Paulo: Instituto Moreira Salles. Marzo 1999.
- Freyre, Gilberto, *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record. 2000.
- *Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília. Imprensa Oficial do Estado. 2003.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. 2001.
- Glissant, Édouard, *Malemort*. París: Seuil. 1975.
- *Poétique de la Relation*. París: Gallimard. 1990.
- «Le chaos-monde, l'oral et l'écrit» en Ludwig, Ralph (comp.), *Écrire la "parole de nuit". La nouvelle littérature antillaise*. París: Gallimard. 1994. pp. 111-129.
- *Introduction à une Poétique du Divers*. París: Gallimard 1996 (1ª ed. Montréal: Presses de l'Université de Montreal. 1995).
- *Le discours antillais*. París: Éd. Gallimard (Folio). 1997a. (1ª ed. Seuil 1981).
- *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. París: Gallimard. 1997b.
- Godzich, Wlad, «Brésil-Québec: à la recherche du *tertium comparationis*» en Peterson, Michel & Bernd, Zilá *Confluences littéraires. Brésil-Québec: les bases d'une comparaison*. Montreal: Balzac. 1992. pp. 41-56
- Gontard, Marc, «Métissage et créolisation, contribution à une théorie de l'altérité» en Voisset, Georges et Gontard, Marc (dir.) *Écritures Caraïbes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. 2002. pp. 137-144.
- Hall, Stuart, *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Traducción de Adelaine La Guardia Resende & al. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003.
- Hazaël-Massieux, Marie-Christine, «Les avatars de la littérature en créole». *Cinq ans de littératures. 1991-1995. Caraïbes 1. Notre librairie*. n.º 128. París: Clef. Octobre-décembre 1996. pp. 18-28.
- Helena, Lúcia, «Um caminho percorrido» en Mendonça Teles, Gilberto et al *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 1995. pp. 17-26.
- Hoffmann, Léon-François, *Le Roman Haitien. Idéologie et structure*. Quebec: Éditions Naaman. 1982.
- (coord.), *Jacques Roumain. Oeuvres complètes*. Collection Archivos. Madrid: Unigraf S. L. 2003.

- Holanda, Sérgio Buarque de, *Visão do Paraíso*. São Paulo: Ed. Brasiliense. 7ª ed. 1998. (1ª ed. José Olympio Editora 1959. Tesis universitaria).
- Jonaissant, Jean, «Travessia das línguas americanas em *Sainte Dérive des Cochons*» en Bernd, Zilá & De Grandis, Rita. (org.), *Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sagra /Luzzatto. 1995. pp. 85-92.
- Kandé, Sylvie, «Les 'Créolistes': des post-césairiens ou des anti-césairiens?». *Cinq ans de littératures 1991-1995. Caraïbes I. Notre librairie*. n.º 128. Paris: Clef octobre-décembre 1996. pp. 70-82.
- Kwaterko, Józef, *L'humour et le rire dans les littératures francophones des Amériques*. Université Paris-Nord. Centre d'étude des nouveaux espaces littéraires. 2006.
- Laroche, Maximilien, *Dialectique de l'américanisation*. Québec: Université Laval, Grelca. 1993.
- «El Caribe francófono» en Pizarro, Ana (org.) *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura Volume 3: Vanguarda e Modernidade*. Campinas: Editora da Unicamp. 1995. pp. 519-538.
- Leffa, Wilson (comp.) *TELA (Textos em Lingüística Aplicada)*. Pelotas: Educat. 2000.
- Leiner, Jacqueline, «Négritude et antillanité. Entretien avec Aimé Césaire» en *Caraïbes II. Notre librairie*. n.º 74. Paris: Clef Avril-juin 1984.
- Levemfous, Sérgio, «Questões de hibridação em *Texaco*» en Bernd, Zilá (org.) *Escrituras híbridadas: estudos em literatura comparada interamericana*. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS. 1998. pp. 159-172.
- Lima, Luiz Carlos, «Oswald de Andrade, A Utopia Antropofágica: uma utopia sem história» en Mendonça Teles, Gilberto et al. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 1995. pp. 93-97.
- Ludwig Ralph (comp.), *Écrire la "parole de nuit". La nouvelle littérature antillaise*. Paris: Gallimard. 1994.
- Ludwig, Ralph; Montbrand, Danièle; Poulet, Hector & Telchid, Sylviane, *Dictionnaire créole-français*. Langres: Servedit/Éditions Jasor. 2002.
- Magdelaine-Andrianjafritimo, Valérie & Marimoutou, Carpanin, *Contes et romans. Univers créoles 4*. Paris: Ed. Economica. 2004.
- Maltz, Bina; Teixeira, Jerônimo & Ferreira, Sérgio, *Antropofagia e tropicalismo*. Porto Alegre: Editora da Universidade. 1993.
- Mariani, Bethania-«Século XVIII no Brasil: Línguas, política e religião» en Castro, João Cezar de (org.), *Nehum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro: Univercidade Editora. 2003. pp. 461-478.
- Marimoutou, Carpanin, «Écrire en pays créoles» en Magdelaine-Andrianjafritimo, Valérie & Marimoutou, Carpanin *Contes et romans. Univers créoles 4*. Paris: Ed. Economica. 2004. pp. 3-23.
- Márquez, Roberto, «Raza, racismo, historia: ¿Vienen de allá todos mis huesos?» en Pizarro, Ana (comp.) *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago: Ed. de la Universidad de Santiago de Chile. 2002. pp. 185-203.
- Mattos E Silva, Rosa Virgínia, «O Português Brasileiro». *História da língua portuguesa em linha*. Instituto Camões. www.instituto-camoes.pt. 2002-2004.
- Mello, Heliaca; Baxter, Alan; Holm, John & Megenney, William, «O português vernáculo do Brasil» en Perl, Matthias & Schwegler, Armin (eds.), *América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades criollas y afrohispanas*. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana. 1998. pp. 72-137.
- Mendonça Teles, Gilberto et al., *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 1995.
- Mignolo, Walter, «La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)» en Sosnowski, Saúl *Lectura crítica de la literatura americana: Inventarios, invenciones y revisiones*. Tomo 1. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1996. pp. 3-29.

- «Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina» en Castro-Gómez, Santiago *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Gómez-Castro y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa. 1998. Versión electrónica. © José Luis Gómez-Martínez. pgs. 11-20. <http://es.scribd.com/doc/7714345/Teorias-Sin-Disciplina>
- «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad» en Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: FLACSO. 2003. pp. 55-86.
- Mojica, Sarah de (ed.), *Historias heterogéneas, identidades polirrítmicas y culturas híbridas del Caribe (1898-1998)*. Cuadernos de Literatura. Vol. IV, n.º 7-8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Fundación Fumio Ito. Enero diciembre 1998.
- Moraña, Mabel (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Ed. Cuarto propio. 2000a.
- «De metáforas y metonimias: Antonio Cornejo Polar en la encrucijada del latinoamericanismo internacional» en Moraña, Mabel (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Ed. Cuarto propio. 2000b. pp. 221-229.
- Moreno Fragnals, Manuel, *África en América Latina*. México: Siglo veintiuno editores. 1996.
- Moser, Walter, «L'anthropophagie du sud au nord» en Peterson, Michel & Bernd, Zilá (orgs.) *Confluences littéraires. Brésil/ Québec: les bases d'une comparaison*. Québec: Les Éditions Balzac. 1992. pp. 113-151.
- Muniz, Fernando, «O que é isto? A Antropofagia?» en Mendonça Teles, Gilberto et al. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 1995. pp. 107-111.
- Nunes, Benedito, «Oswald canibal». *Oswald de Andrade. Obra incompleta*. Arquivos. São Paulo: Perspectiva. 1979.
- «O retorno à antropofagia» en Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.), *Nuevo texto Crítico 23/24 Anthrophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000. pp. 231-234.
- Orlandi, Eni, «Ética e política lingüística», *Línguas e instrumentos lingüísticos*, 1. 1998. Tomado de *História da língua portuguesa em linha*. 2002-2004. <www.instituto-camoes.pt>
- Ortiz, Renato, «Diversidad cultural y cosmopolitismo» en Moraña, Mabel (ed.) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Ed. Cuarto propio. 2000. pp. 43-54.
- Peres, Phyllis, «Domingos Caldas Barbosa e o conceito de 'crioulização do Caribe'» en Costigan, Lúcia Helena (dir.) *O Brasil, a América Hispânica e o Caribe: Abordagens Comparativas. Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV. Pittsburg: University of Pittsburg. Enero-junio 1998. pp. 209-218.
- Perl, Matthias & Schwegler, Armin (eds.), *América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades criollas y afrohispanas*. Frankfurt: Vervuert Iberoamericana. 1998
- Perrone-Moisés, Leyla, «Littérature comparée, intertexte et anthropophagie», Peterson, Michel & Bernd, Zilá (orgs.) *Confluences littéraires: Brésil/ Québec: les bases d'une comparaison*. Québec: Les Éditions Balzac. 1992. pp. 177-187.
- Pessoa de Castro, Yeda, «Descobrimos línguas africanas no Brasil», *Abralin. Boletim da Associação Brasileira de Lingüística*. n.º 14 São Paulo: Universidade de São Paulo: 1993. pp. 333-339.
- Peterson, Michel & Bernd, Zilá, *Confluences littéraires. Brésil/Québec: les bases d'une comparaison*. Montréal: Balzac. 1992.
- Phaf, Ineke, «Imaginación caribeña y construcción de la nación (literatura de las Antillas Neerlandesas y Surinam)» en *Anales del Caribe. Centro de estudios del Caribe. Casa de las Américas*. 11. La Habana: Casa de las Américas. 1991. pp. 159-187.

- Pineau, Gisèle, *L'espérance-macadam*. París: Éditions Stock. 1996.
- Pizarro, Ana (coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. 1985.
- (org.), *América Latina: Palavra, Literatura e cultura Volume 3: Vanguarda e Modernidade*. Campinas: Editora da Unicamp. 1995.
- (comp.), *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago: Ed. de la Universidad de Santiago de Chile. 2002.
- Prado, Paulo, «Poesia Pau Brasil» en Andrade, Oswald de, *Pau Brasil*. São Paulo: Editora Globo. 2000. pp. 89-94.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Arca Editorial. 1989.
- Ribeiro, Darcy, *Utopia Selvagem*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1982.
- *O povo brasileiro. Formação e sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. 1997.
- Ribeiro, João Ubaldo, *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1984.
- *O Feitiço da Ilha do Pavão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- Rincón, Carlos, «Antropofagia, reciclaje, hibridación, traducción, o: cómo apropiarse la apropiación» en Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.) *Nuevo Texto Crítico 23/24 Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000a. pp. 341-356.
- «Metáforas y estudios culturales» en Moraña, Mabel (ed.) *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Ed. Cuarto propio. 2000b. pp. 57-72.
- Risério, Antonio, «Viva Ubaldo brasileiro», *Cadernos de Literatura Brasileira*, n.º 7, Instituto Moreira Salles, 1999. pp. 91-102.
- Rodríguez, Ileana, «Hegemonía y dominio: Subalternidad, un significado flotante» en Castro-Gómez, Santiago *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Gómez-Castro y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa. 1998. Versión electrónica. © José Luis Gómez-Martínez. pp. 36-44.
<<http://es.scribd.com/doc/7714345/Teorias-Sin-Disciplina>>
- Rojo, Raúl Enrique, «O Mercosul como canalizador da aproximação cultural brasileiro-latino-americana» en Bernd, Zilá (org.) *Olhares cruzados* Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS. 2000. pp. 96-107.
- Sabbah, Laurent, *Écrivains français d'outre-mer*. París: Ministère des Affaires Étrangères. ADPF. 1997.
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia. das Letras. 1995.
- Saint-Éloi, Rodney, «Écrire en créole. Entretien avec Georges Castera». *Littérature haïtienne (de 1960 à nos jours)*. Notre librairie. París: Clef. 1998. pp. 96-100.
- Santiago, Silviano, *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva. 1978.
- *Vale quanto pesa (A ficção brasileira modernista)*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 1982. pp. 25-40.
- «El entrelugar del discurso latinoamericano» en Amante, Adriana & Garramuño, Florencia (eds.) *Absurdo Brasil*. Buenos Aires: Editorial Biblos. 2000. pp. 61-77.
- Schwartz, Jorge, *Vanguardas latino-americanas (Polêmicas, manifestos e textos críticos)*. São Paulo: Edusp Iluminuras / Fapesp. 1995.
- «Tupí or not tupí: el grito de guerra en la literatura del Brasil moderno» en *Brasil 1920-1950. De la Antropofagia a Brasília*. Valencia: IVAM Centro Julio González. 2000.
- «Abaixo Tordesilhas!» en Castro, João Cezar de (org.), *Nehum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro: Univercidade Editora. 2003. pp. 845-861.

- Schwarz, Roberto, «Las ideas fuera de lugar» en Amante, Adriana y Garramuño, Florencia (eds.). *Absurdo Brasil*. Buenos Aires: Editorial Biblos. 2000. pp. 45-60.
- Taddoni, Margarida Maria, «Africanismos no português do Brasil» en Leffa, Wilson (comp.) *TELA (Textos em Linguística Aplicada)*. Pelotas: Educat 2000. pp. 692-701
- Toller, Heloisa, «A questão racial na gestação da antropofagia oswaldiana» en Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.) *Nuevo Texto Crítico 23/24 Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000. pp. 249-259.
- Trigo, Abril, «Migrancia: memoria: modernidad» en Moraña, Mabel (ed.), *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Ed. Cuarto propio. 2000. pp. 273-2291.
- Valdés, Mario, «La autoconquista de América Latina» en Castro, João Cezar de & Ruffinelli, Jorge (eds.) *Nuevo Texto Crítico 23/24 Anthropophagy today? Antropofagia hoje? ¿Antropofagia hoy? Antropofagia oggi?* Stanford: Department of Spanish and Portuguese. Stanford University. 2000. pp. 331-340.
- Vasconcelos, Anazildo, «Vertente épica do Pau-brasil» en Mendonça Teles, Gilberto et al. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ. 1995. pp. 187-205.
- Walty, Ivete Camargos, «Lugares críticos». XIII Congresso Anpoll en Leffa, Wilson (comp.) *TELA (Textos em Linguística Aplicada)*. Pelotas: Educat. 2000. pp. 983-987.
- Wenzel White, Erdmute, *Les années vingt au Brésil: le Modernisme et l'avant-garde internationale*. Paris: Éditions Hispaniques. 1977.

Laura Masello es Doctora en Ciencias del Lenguaje (Universidad Nacional de Córdoba), Licenciada en Letras Modernas con especialidad en Literatura Francesa (Université de Bordeaux III) y Especialista en Enseñanza del Portugués Lengua Extranjera (Universidad de la República y Universidade Estadual de Campinas). Desde 2005 dirige el Centro de Lenguas Extranjeras de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, donde se desempeña como Profesora Agregada de portugués y Profesora Adjunta de francés. También es Profesora Adjunta de Francés en la Facultad de Derecho, Carrera de Traductorado. Como traductora literaria, ha publicado varias obras traducidas del francés. Desarrolla líneas de investigación sobre las culturas de enseñar y de aprender lenguas extranjeras y sobre las literaturas caribeñas del área creolo-francesa.

ISBN: 978-9974-0-0759-8



9 789974 007598