

Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata (Editoras)

Aimé Césaire desde América Latina
Diálogos con el poeta de la negritud

Santiago de Chile, 2010

ÍNDICE

	Página
Prólogo	
Lucía Stecher, Elena Oliva y Claudia Zapata	4
La figura de Aimé Césaire	
Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta de la negritud Elena Oliva	10
Desde la historia y la política	
A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés Grínor Rojo	22
Pensamiento histórico en <i>Discurso sobre el colonialismo</i> : la historicidad como condición de posibilidad de una crítica anticolonial Matías Marambio de la Fuente	34
En torno al <i>Cuaderno de un retorno al país natal</i> : identidad, pensamiento político y escritura poética María José Yaksic	49
Desde los intercambios intelectuales	
Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon Ricardo López	69
La(s) identidad(es) de Aimé Césaire según Stuart Hall Elsa Maxwell	87
Negritud y “cosmovisionismo” mapuche frente al poder (neo) colonial. Apuntes (muy) preliminares para una reflexión (auto) crítica José Ancán Jara	101
Desde la literatura	
La humanidad reducida al monólogo: notas sobre <i>Una tempestad</i> desde el pensamiento crítico de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios Gustavo Ramírez	126
Historia y poesía en el teatro de Aimé Césaire	

Irmtrud König	146
“Y la vida brotando impetuosa de este estiercolero”. Aimé Césaire: resistencia y descolonización	
Alejandra Bottinelli Wolleter	160
Sobre la poesía de Aimé Césaire: entre una política de la significación y una meta-poética de la connotación	
Christian Anwandter	174
Sobre los autores	195

Prólogo

El 2008, a la edad de 95 años, falleció en Fort de France, Martinica, el poeta, dramaturgo, ensayista y político Aimé Césaire. Figura intelectual atractiva y compleja, tuvo una trayectoria que se inició como la de otros miembros de las élites de las colonias francesas –con una educación privilegiada en la isla y luego en la metrópolis, destinada a convertirlo en mediador político y simbólico entre los intereses de Francia y los colonizados de su país- pero que, sin embargo, fue asumiendo una postura cada vez más crítica en relación al discurso y las prácticas colonialistas de Europa. La escritura y práctica políticas de Césaire estuvieron centradas tanto en la denuncia de las inequidades perpetradas por el imperialismo europeo, como en el esfuerzo por rescatar el valor de los negros, en primer lugar ante sí mismos, pero también en sus aportes a la humanidad en general. El concepto de negritud con el que se asocia su figura –y que sigue siendo objeto de interpretaciones y debates, como se verá a lo largo de este libro- expresa fundamentalmente el proyecto de lucha contra el racismo (asociado a la explotación económica y social) hacia los negros de África y su diáspora.

La figura de Césaire ilumina aspectos ominosos de la historia “universal” (es decir, contada desde Europa), a la vez que muestra las posibilidades de oponerse y rebelarse a los discursos y políticas hegemónicas. Para nosotros, desde Chile, resulta cada vez más evidente la necesidad de que los estudios latinoamericanos amplíen sus horizontes para incluir territorios, proyectos y personajes de los que conocemos, todavía, demasiado poco. La barrera del idioma, que en Europa no ha sido obstáculo para la conformación de una comunidad de intereses, en América Latina nos ha llevado a centrarnos casi exclusivamente en los territorios hispanoparlantes. Tampoco en relación a ellos puede hablarse de una óptima circulación e intercambio culturales, pero por lo menos existe una tradición de pensamiento crítico preocupada por el estudio, debate y diálogos entre estos países. La incorporación de Brasil ha sido, por lo mismo, tardía y siempre insuficiente. Aún no es posible hablar de un acercamiento fecundo al Caribe francés, inglés y holandés por parte de los estudios latinoamericanistas realizados en la región, pero se están haciendo esfuerzos en esta dirección. El libro que presentamos forma parte de estas iniciativas y muestra, también,

que existe interés y compromiso por incursionar en nuevos territorios y expandir nuestras fronteras intelectuales y culturales.

Algunas personas en Chile estábamos leyendo, investigando y enseñando a Césaire cuando recibimos la noticia de su muerte. Una vez más, fue grande el contraste entre la magnificencia de sus funerales de Estado y de los escritos de intelectuales de distintos lugares del mundo que se volvían sobre la obra y figura del martiniqueño, y el desconocimiento casi total de su figura (y su muerte) en nuestro país. Por otra parte, la experiencia de compartir la lectura de los poemas, obras teatrales y ensayos de Césaire con nuestros colegas y estudiantes nos mostraba que se trata de un autor que sigue teniendo actualidad, que interpela e incentiva el diálogo. Pocos lectores permanecen indiferentes ante la aguda y beligerante prosa del *Discurso sobre el colonialismo*, ante la nueva imagen de Calibán que emerge de *Una tempestad* o frente a las representaciones del territorio antillano desplegadas en el *Cuaderno del retorno a un país natal*. Estas lecturas interesadas y despiertas nos motivaron a organizar las Primeras Jornadas Caribeñas, centradas en la figura del poeta de la negritud. En el transcurso de la tarde dedicada al encuentro –que superó con creces nuestras expectativas en términos de la cantidad y calidad de las ponencias y el entusiasmo del público presente–, académicos y estudiantes compartimos nuestras lecturas sobre la obra de Aimé Césaire, la que fue puesta en relación con nuestra propia realidad, con problemas contemporáneos de Chile y Latinoamérica. Las presentaciones evidenciaron la posibilidad de dialogar con el pensamiento césairiano, de reconocer rasgos comunes entre la situación colonial y racista de su Martinica natal y las situaciones de colonialidad y racismo que siguen lastrando los países latinoamericanos. La calidad de las ponencias presentadas, la posibilidad de establecer diálogos con el pensamiento del autor, así como el interés entre los participantes y asistentes a las jornadas por conocer más de su obra y las interpretaciones que ha suscitado, nos motivaron a dar un paso más allá de las Jornadas. Les propusimos entonces a los autores que transformaran sus ponencias en artículos, los que serían evaluados para su publicación en forma de libro. Después de varios meses de revisión y discusión de los trabajos enviados podemos, finalmente, presentar el libro *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*.

Desde disciplinas distintas y a partir de contextos de formación y trayectoria intelectual disímiles –convergen en este libro miradas desde la historia, la literatura, los estudios culturales y la sociología, desarrolladas por académicos consagrados y estudiantes recientemente graduados y postgraduados-, los artículos acá reunidos ofrecen lecturas que se enfocan también en la diversidad de dimensiones de la producción intelectual de Aimé Césaire. Creemos que esta perspectiva multidisciplinaria e intergeneracional es especialmente adecuada para aproximarse a la obra de un autor que trabajó distintos géneros literarios y tuvo una destacada vida intelectual y política. Más que analizar su obra desde una perspectiva “experta”, los artículos aquí reunidos desarrollan un diálogo con uno o más aspectos de la obra césairiana. A su vez, estos textos dialogan entre sí, en relaciones de encuentro y coincidencia, pero también de oposición y conflicto. El interés y aprecio por la figura y obra de Césaire no se traducen en una valoración ni interpretación homogéneas o uniformes. Y creemos que en eso, también, radica el interés de esta compilación de artículos.

Hemos organizado el libro en tres secciones, que reúnen los artículos con más clara vinculación temática o disciplinaria. Estas secciones vienen precedidas por el artículo “La figura de Aimé Césaire. Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta de la negritud”, en el que Elena Oliva presenta los principales hitos en la biografía del autor, así como los aspectos más relevantes de su trayectoria literaria y política. El mapa por la vida del martiniqueño desplegado por este artículo, facilita al lector la comprensión de las siguientes secciones del libro, en que se abordan aspectos más concretos y específicos de la producción césairiana.

En la primera sección, denominada **Desde la historia y la política**, se agrupan artículos que dialogan con el intelectual crítico, es decir, con un Césaire comprometido con su época y realidad, inmediata e histórica. El artículo de Grínor Rojo “A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés” desarrolla un análisis detenido de este episodio de su trayectoria política. Rojo contextualiza esta decisión, deteniéndose en la consideración de los sucesos que la desencadenaron y dando cuenta de los aspectos fundamentales de la crítica al marxismo desplegada por el intelectual caribeño. El segundo artículo, “Pensamiento histórico en *Discurso sobre el colonialismo*: la historicidad como

condición de posibilidad de una crítica anticolonial” de Matías Marambio, ilumina este discutido y trabajado ensayo desde una lectura propiamente histórica; el autor revisa la argumentación del texto, enfatizando los usos de los tiempos históricos que Césaire hace en este discurso. Cierra este apartado el trabajo de María José Yaksic titulado “En torno al *Cuaderno de un retorno al país natal: identidad, pensamiento político y escritura poética*”, en el que la autora releva la tensión entre la figura poética y política de Césaire, principalmente desde el análisis de su primer poemario.

La segunda sección del libro la hemos denominado **Desde los intercambios intelectuales**, con el fin de destacar los diálogos que Césaire y su obra han suscitado tanto en el Caribe como en toda América Latina, sobre todo desde nuevas lecturas hechas en diferentes contextos, que reactualizan su pensamiento. Abre este apartado Ricardo López con su trabajo “Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon”, en el que se hace cargo de un tema transversal a la obra del poeta, como es el discurso de la negritud. López se detiene en el diálogo que establece con Césaire uno de sus más famosos alumnos, el intelectual caribeño Frantz Fanon. A continuación, en el artículo titulado “La(s) identidad(es) de Aimé Césaire según Stuart Hall”, Elsa Maxwell nos presenta una interesante y contingente reflexión sobre su figura, articulada a partir del estudio de las apreciaciones de otro caribeño destacado, el jamaicano Stuart Hall. Tanto el artículo de López como el de Maxwell, dan cuenta de las disímiles interpretaciones que han recibido la figura y obra de Aimé Césaire, así como de las distintas perspectivas desde las cuales se evalúa su relevancia para el Caribe. En el tercer artículo de esta sección se produce un importante desplazamiento geográfico en términos de las apropiaciones críticas de la obra césairiana. En el texto “Negritud y ‘cosmovisionismo’ mapuche frente al poder (neo) colonial. Apuntes (muy) preliminares para una reflexión (auto) crítica”, José Ancán analiza la situación de colonialismo que afecta al pueblo mapuche a la luz de algunas de las propuestas del intelectual caribeño.

La tercera y última sección convoca las lecturas, diálogos e interpretaciones en torno a las obras teatrales y poéticas de Césaire, motivo por el cual ha sido llamada **Desde la literatura**. Gustavo Ramírez realiza una lúcida y motivante reflexión en su artículo “La humanidad reducida al monólogo: notas sobre *Una tempestad* desde el pensamiento crítico

de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios”. El texto teatral es analizado por Ramírez tanto desde la consideración de sus relaciones con la obra shakesperiana que reescribe, como desde la llamada a los lectores a actualizar las propuestas cesarianas en nuestro contexto actual. Los dos intermedios anunciados por el título configuran el espacio textual en el que se despliega esta invitación contingente. Irmtrud König también analiza la producción teatral cesairiana, mostrando en su artículo “Historia y poesía en el teatro de Aimé Césaire”, el contexto en el que el autor produce obras que refieren a circunstancias históricas concretas y le permiten transmitir en forma más directa y a un público más amplio su ideario anticolonial. De la poesía del autor se ocupan los dos últimos artículos del libro. Alejandra Bottinelli Wolleter presenta “‘Y la vida brotando impetuosa de este estiercolero’. Aimé Césaire: resistencia y descolonización”, texto en el que vuelve la mirada a la obra poética del martiniqueño, celebrando la justeza de sus reivindicaciones éticas y estéticas. Por su parte, Christian Anwandter, realiza una detenida y cuidadosa lectura de los poemas tardíos de nuestro autor, cuya trayectoria poética es interrogada en términos de las formas de articulación entre poesía y política. Anwandter muestra que si bien existen importantes diferencias entre los procedimientos poéticos utilizados en un poema más referencial y comunicativo como el *Cuaderno del retorno a un país natal* y los más herméticos versos de la producción posterior, también es posible trazar continuidades entre ambos, sobre todo en lo que al posicionamiento político se refiere. Este artículo además presenta traducciones de poemas de Césaire, algunas inéditas y otras en versiones alternativas a las presentadas en la compilación de Phillippe Ollé-Laprune.

Con el firme interés de difundir no sólo la obra y el pensamiento de Aimé Césaire, sino también el trabajo de investigadores que dialogan con intelectuales latinoamericanos, hemos puesto especial cuidado en facilitar y explicitar los *corpus* de trabajo que hicieron posible estos artículos. Así, han sido traducidos todos los títulos y citas al castellano, aún cuando no siempre exista una traducción oficial, además de entregar todos los datos posibles en la bibliografía de cada artículo. Creemos que esta información puede abrir las puertas a nuevas lecturas, pues no sólo la difusión, sino también el acceso son necesarios para ampliar y enriquecer los diálogos intralatinoamericanos.

El libro que queremos compartir con ustedes no hubiese sido posible sin el apoyo irrestricto del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y del Departamento de Lengua y Literatura de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado, unidades académicas que en conjunto hicieron posible la Jornada en homenaje a este importante intelectual latinoamericano, que configura el primer origen de estos artículos. Asimismo, queremos agradecer el apoyo financiero para la publicación de este libro a los encargados del Proyecto MECESUP UCH0710 "Fortalecimiento y proyección nacional, regional y global del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos" de la Universidad de Chile y, por supuesto, a los asistentes a la Jornada y a los autores y autoras de los artículos de que dan vida a este texto.

Con la firme intención de que este trabajo sea un real aporte para los interesados – que se inician o que ya trabajan- en los estudios caribeños, postcoloniales, anticoloniales y culturales latinoamericanos, los invitamos a leer, releer y dialogar con el poeta de la negritud.

Lucía Stecher, Elena Oliva y Claudia Zapata
Santiago de Chile, diciembre de 2010

La figura de Aimé Césaire

Trayectoria y pensamiento anticolonial en el poeta de la negritud

Elena Oliva

No cabe duda que Aimé Césaire tiene un sitio asegurado en el mapa de la intelectualidad latinoamericana. Desde su pequeño rincón caribeño, este poeta surrealista no sólo logró reconocimiento mundial en el campo literario, sino que se transformó en un importante actor político que desde la vereda marxista luchó contra el colonialismo durante buena parte del siglo XX. Ambas trayectorias, la del poeta y la del político, hacen de Césaire un intelectual integral, un humanista crítico de la sociedad a la que pertenece y a la que dirige su trabajo; y la negritud será el más claro ejemplo de esta articulación.

Hoy, en un contexto en el que la figura del intelectual se encuentra en retirada, pues la derrota de las ideologías de izquierda y el debilitado rol de los partidos políticos han desplazado al intelectual de vanguardia y al líder de masas, mientras que la especialización del conocimiento ha mermado la figura y posibilidad del intelectual crítico, volver la mirada a la vida y obra de este caribeño no sólo es necesario, sino ineludible para comprender una parte de nuestros procesos latinoamericanos.

Aimé Fernand David Césaire nació en 1913 en Basse Point, Martinica, una de las islas francesas situadas en el mar Caribe. Fue uno de los seis hijos del matrimonio entre un profesor y una costurera, y nieto del primer profesor negro del lugar y de una de las pocas mujeres que sabía escribir y leer en la isla a principios del siglo XX colonial.

Su isla natal, Martinica, fue descubierta por Cristóbal Colón en 1502 y sólo en 1635 pasó a manos francesas. El interés en esta pequeña porción de tierra era geoestratégico, pero también económico ya que sus suelos eran fértiles para el cultivo de caña de azúcar, el bien más apetecido en la época. Como todas las islas del Caribe francés e inglés, ésta se transformó en una gran plantación colonial trabajada por miles de manos negras esclavas traídas desde África y manejada por un puñado de colonos franceses blancos. A pesar de que en 1848 y gracias a los esfuerzos de Víctor Schoelcher, la esclavitud fue abolida en Martinica y las otras islas francesas, el sistema colonial continuó dejando como

consecuencia una estructura social muy segmentada por la posición económica y el color de piel: una pequeña elite blanca y francesa, seguida por otra elite mulata afrancesada y, finalmente, por una gran mayoría de población negra trabajadora. Es en esa sociedad colonizada, racializada, pobre y mayormente analfabeta que Césaire creció y se educó, para luego, a los 18 años y tras conseguir una beca del gobierno francés, partir a París a continuar sus estudios, como todos los jóvenes de la elite mulata de la época.

En París, Césaire se reencuentra con la literatura francesa que tanto admiraba: Mallarmé, Rimbaud, Lautréamont y Claudel; se nutre, además, del África narrada por el senegalés Léopold Sédar Senghor (1906-2001), su “padrino” en la Escuela Normal Superior, a la vez que descubre el Movimiento del Renacimiento Negro en Estados Unidos, sobre el cual hizo una tesis de maestría¹. Es en este contexto que se involucra en el proyecto de la revista *L'Étudiant noir* [El estudiante negro] (1934-1940) junto a Senghor y Leon Gontran Damas (1912-1978) de Guyana, con quienes articuló una crítica a la política de asimilación cultural francesa reivindicando la libertad creadora de todos los negros, la cual sólo sería posible al retornar a las fuentes africanas. Esta revista, de gran influencia entre intelectuales africanos y antillanos, abrió paso a las reflexiones de sus fundadores y colaboradores en torno a las condiciones –materiales y simbólicas– de los negros colonizados; reflexiones que se encarnaron en el concepto de la *négritude*.

Con muy pocos consensos y variadas e incluso contradictorias apropiaciones, la negritud es difícil de aprehender; mientras para muchos este concepto aparece por primera vez en el poemario *Cahier d'un retour au pays natal* (*Cuaderno de un retorno al país natal*) de Aimé Césaire, publicado en París en 1939 en la revista *Volontés* [Voluntades], para otros, quizás los menos, sale a la luz varios años antes, en 1934 en uno de los números de la revista *L'Étudiant noir*, de manos del mismo autor. Pero no sólo sus orígenes son objeto de disputas sino también su definición, pues si bien para algunos autores la negritud devino en movimiento político, para otros constituyó sólo una ideología, un estilo literario o simplemente una propuesta esencialista. Sin embargo, si hacemos un ejercicio de despeje,

¹Según Thomas Hale y Kora Verón esta tesis se titula “Le thème du sud dans la poésie nègre-américain”, y Césaire la escribe al final de su carrera académica en París en el marco del programa Diplôme d'Études Supérieures. Ver “Is There Unity in the Writings of Aimé Césaire?” *Research in African Literatures* 2 (2010):46-70.

es posible encontrar algunas certezas. La negritud como concepto nace bajo la pluma de Césaire en París durante los años treinta y responde a una creación colectiva, fruto de las reflexiones de un grupo de estudiantes negros pertenecientes a las elites de distintas colonias francesas, cuyo desplazamiento geográfico a la metrópolis conllevó importantes transformaciones intelectuales. Este grupo debió enfrentarse en la metrópoli a experiencias de discriminación que sólo les dejaron dos alternativas: oponerse a ellas o sumarse a los esfuerzos de asimilación que Francia promovía. La negritud se transformó entonces en un arma conceptual de lucha contra ideas instaladas como la inferioridad, bestialidad y falta de civilización y cultura del negro y los africanos, y en rechazo a las prácticas imitativas de la cultura francesa por parte de los pueblos colonizados.

En 1939, Césaire se casa en París con la también martiniqueña Suzanne Roussy y decide retornar a Martinica para ejercer como profesor en el liceo de su infancia, teniendo entre sus estudiantes a Frantz Fanon y Edouard Glissant. Ese mismo año publica su poemario *Cuaderno de un retorno al país natal*, dando inicio a una vida ligada a la escritura, convirtiéndose en el autor de numerosos poemas y varias obras de teatro y ensayos.

El *Cuaderno...* es un largo texto poético que le tomó varios años concluir y que se transformó en una de sus obras más importantes; alcanzó rápidamente notoriedad por la madurez poética que le imprime pero también por la crudeza y el desgarramiento con los que aborda una serie de aspectos relacionados con el tema principal del poema: su tierra natal. La pobreza, el olvido y la marginación por parte de Francia, que dan cuenta del estado de la isla a fines de los años treinta del siglo XX, son algunas características con las que Césaire se encuentra a su regreso de París y que denuncia en su primera obra.

Uno de los mayores cuestionamientos de Césaire, y de los fundadores de *L'Étudiant noir*, fue la política cultural que Francia había establecido en sus colonias, con la que promovía todos los patrones de la cultura francesa y minimizaba, ocultaba e inferiorizaba los significantes culturales propios de cada colonia, como su lengua creole, sus bailes, comidas y también a sus intelectuales. Es con esta visión crítica que en 1941, junto a su esposa y amigos como René Ménéil y Georges Gratiant, funda la revista *Tropiques* [Trópicos]. Pensada como un espacio para ofrecer a los lectores martiniqueños autores y

textos todavía desconocidos y, más aún, para dar un espacio a diversas expresiones artísticas e intelectuales propias de la isla alejada de las corrientes dominantes de la época, esta iniciativa sólo alcanzó a durar cinco años, con catorce publicaciones entre 1941 y 1945, debido a las censuras y presiones que recibe por parte de la elite criolla, los *békés*, y los representantes del Gobierno de Vichy, en medio de la Segunda Guerra Mundial y de la ocupación de Francia por los alemanes.

La guerra marca de manera particular a la isla dada su condición colonial, pues la debilitada economía y política central la impactaron profundamente: Martinica dependía de la importación de bienes manufacturados que escaseaban en Francia, las exportaciones desde la isla bajaron considerablemente, generando desempleo, mientras que el aumento poblacional producto de la guerra que dejó atascados en la isla a miles de franceses, agudizaron la pobreza. Bajo estas condiciones, Césaire, al igual que Damas y Senghor, decide involucrarse en la actividad política cuando el Partido Comunista, que gozaba de gran prestigio en Francia luego de la liberación, le ofrece participar en las próximas elecciones bajo sus filas; de este modo gana en 1945 tanto la alcaldía de Fort de France – capital de Martinica-, cargo que ejerció hasta el año 2001, como un cupo como diputado de Martinica en la Asamblea Nacional, investidura que tuvo hasta 1993.

Su involucramiento en política sin duda fue motivado por su interés de tener una mejor tribuna desde la cual cuestionar la relación entre la metrópoli y la colonia; sin embargo, y a pesar de su declarada vocación independentista, Césaire luchó por la incorporación de Martinica (y también de Guadalupe, Guyana y Reunión²) al Estado Francés, consiguiendo en 1946 el estatuto de Territorio de Ultramar (*Départements d'Outre Mer*, DOM).

Su incursión en política no obstaculizó su pluma y en el mismo 1946 publicó *Les armes miraculeuses* (*Las armas milagrosas*); dos años después, en 1948, *Soleil cou coupé* (*Sol guillotinado*) y *Corps perdu* (*Cuerpo perdido*) en 1949. Estos dos últimos poemarios aparecerán en su obra *Catastro* (*Cadastré*) de 1961, únicamente antecedida por *Ferremets* (*Herrajes*), publicada un año antes, en 1960. *Moi, laminaire* (*Yo, laminaria*), publicado en 1981, se transformó en su último poemario aunque no en el fin de su escritura poética, pues

²Esta isla, que también es DOM desde 1946, no está en el mar Caribe, sino situada en el Océano Índico.

posteriormente publica de manera ocasional algunos poemas. La poesía de Césaire escrita en un perfecto francés tiene un tono marcadamente surrealista en la que predomina la imagen por sobre la idea. Repletos de metáforas, los poemas de este intelectual no son fáciles de leer, están plagados de códigos, de abstracciones para referirse a las múltiples temáticas que aborda en ellos; la esclavitud, la opresión de los blancos, la trata de esclavos, el exilio, África ancestral, la civilización occidental, la esperanza y la revolución están representadas a través de símbolos visuales, generalmente provenientes de la naturaleza.

Pero Césaire no sólo se dedicó a la poesía; el teatro fue una expresión literaria mediante la cual pudo llegar a una gran cantidad de espectadores poniendo la poesía al servicio de las masas: “en el siglo en el que estamos [señaló Césaire], la poesía representa un lenguaje que parece más o menos esotérico. Hay que hablar claro, hablar nítidamente, para difundir el mensaje. Me parece que el teatro puede hacerlo y muy bien” (citado en Ollé-Laprune 27). Durante su vida escribió cuatro obras; en la primera, *Et les chiens se taisaient* [Y los perros callaban] de 1946³, plantea la posibilidad de rebelión en las Antillas. Repasando los trágicos sucesos que implicaron la esclavización y colonización, Césaire pone en escena los hechos que desencadenaron la violencia de los esclavos hacia sus amos y los distintos argumentos que se esgrimieron para vengar las opresiones aguantadas durante siglos.

Las tres obras restantes fueron escritas durante los años sesenta, período muy fructífero en este ámbito. En 1963 publicó *La tragédie du roi Christophe* (*La tragedia del rey Christophe*), inspirada en los hechos históricos acaecidos en Haití luego de su independencia. Dos años más tarde, en 1965, publica la obra *Une saison au Congo* (*Una temporada en el Congo*), en la que cuestiona los procesos de descolonización del África por los conflictos que éstos acarrearón al interior de sus países. Su última pieza teatral, de 1969, se titula *Une tempête* (*Una tempestad*) y está inspirada en la producción del escritor inglés William Shakespeare, *The Tempest* (*La tempestad*). En este trabajo, Césaire nuevamente aborda el colonialismo, enfatizando esta vez en su carácter impositivo y por ello carcelario.

³Esta obra suele presentar dos fechas de publicación: 1946 y 1956. Sin embargo, sólo la primera corresponde a la fecha de publicación original, pues la segunda se trata de una publicación revisada de la obra.

En la misma época en que publica las obras teatrales, Césaire escribió su único ensayo histórico, titulado *Toussaint L'Ouverture, la révolution française et le problème colonial* (*Toussaint L'Ouverture, la revolución francesa y el problema colonial*) de 1962, en el que repasa la vida del líder de la revolución haitiana. Este ensayo es fruto del viaje del autor a Haití, en 1944, lugar en que permaneció durante 7 meses.

Es en este período que Césaire vincula con mayor claridad la negritud con la crítica al colonialismo. Si bien es cierto que desde un comienzo la negritud fue para este autor una trinchera de lucha contra la asimilación cultural de las Antillas, consecuencia de la colonización, es en estos trabajos donde más expresamente los relaciona y propone la negritud como una respuesta a la desventura de todo un pueblo producida por el sistema colonial. La negritud bajo este entendido no constituye la defensa de una raza en sí misma, no se trata de un racismo inverso, como muchos han planteado, sino de la toma de posición desde los oprimidos. “Si los negros [señala Césaire] no fueran un pueblo, digamos, de vencidos, un pueblo de desventurados, un pueblo humillado, etc.; si se invierte la Historia y se hiciera de ellos un pueblo de vencedores no existiría la negritud. Yo no defendería la negritud, me parecería insoportable” (citado en Ollé-Laprune 397). Es por esta misma razón que por la época declara no estar de acuerdo con los sucesos de Haití bajo el régimen de François Duvalier, dictador que se mantuvo en el poder entre 1957 y 1971, y quien se declaraba a favor y partícipe de la negritud.

El tránsito hacia una negritud más explícitamente asociada a la crítica del colonialismo, que se expresa en su trabajo literario, tiene su explicación en el giro que Césaire tuvo durante los años cincuenta. En esa década su trabajo poético fue desplazado por la actividad política y la producción ensayística, que lo llevó a publicar, en 1950, uno de sus más importantes trabajos, el *Discours sur le colonialisme* (*Discurso sobre el colonialismo*). Según una de las últimas investigaciones realizadas en torno a la obra de Césaire⁴, este discurso fue encargado por una editorial de derecha -*Réclame*⁵- que esperaba

⁴Me refiero al texto ya citado de Philippe Ollé-Laprune.

⁵Sólo cinco años más tarde, en 1955, aparece en *Présence africaine* y en 1966 es traducido al español y publicado por la editorial Casa de las Américas en Cuba. Según Laura López Morales, compiladora del texto *Literatura francófona: II. América*. México: FCE, 1996, este discurso fue encargado a Césaire en 1948 a propósito de la celebración del cumplimiento de los cien años de la abolición de la esclavitud en las Antillas francesas, siendo publicado sólo dos años después.

una apología al régimen colonial; Césaire acepta siempre que pueda expresarse con absoluta libertad, obteniendo como resultado un ensayo tremendamente crítico del colonialismo y sus consecuencias, despertando rechazo por parte de los defensores colonialistas y debates entre los intelectuales francófonos sobre el rol de Francia en el sistema colonial desplegado por Europa.

Césaire desarrolla su reflexión a la luz de los hechos recientemente acaecidos en el viejo continente: el fin de la Segunda Guerra Mundial, las reacciones frente al antisemitismo, el racismo, Hitler y la proclamación de los derechos humanos. En ese contexto observa lo espantada que está Europa con las matanzas de miles de judíos y cómo a partir de ello se revitalizan viejos humanismos; pero para Césaire el espanto y el horror de Europa, no sería por la falta de humanidad de unos con otros, sino por la inhumanidad que está vez los blancos osaron tener contra otros blancos y al interior del continente:

En el fondo lo que no le perdona [Europa] a Hitler no es el *crimen en sí*, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 15).

La colonización sólo ha logrado descivilizar, embrutecer y degradar a los colonizadores, pues únicamente de esa manera se logra despertar en ellos la codicia, la ambición y el relativismo moral que se requiere para cometer todas las torturas de la colonización. Europa es indefendible porque ha sido cómplice de este proceso que bestializa a los colonizadores y porque ha silenciado y legitimado la barbarie hacia pueblos no europeos. Ahora bien, la impugnación que le hace a Europa, es precisamente a su dimensión colonizadora y no a la cultura europea; Césaire, lejos de idealizar para bien o para mal a Europa, establece una separación que la nivela a cualquier otra cultura. Criticando su eurocentrismo, baja del pedestal a Europa y la enfrenta a sus propias contradicciones y, tal como Calibán, lo hace con las herramientas que esa misma cultura le entregó.

Césaire continuará esta línea de reflexión cuando en septiembre de 1956 y en el marco de la realización del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, celebrado en

París, presenta su discurso *Culture et colonisation* (*Cultura y colonización*). En este texto el autor reflexiona sobre los elementos comunes que tienen los negros provenientes del África negra, Norteamérica, las Antillas y los malgaches; un denominador común es la colonización, mientras que la pertenencia a una civilización negroafricana, es el otro punto de encuentro.

Un mes después de su participación en el mencionado Congreso, en octubre de 1956 Césaire escribe *Lettre à Maurice Thorez* (*Carta a Maurice Thorez*), por entonces Secretario General del Partido Comunista Francés (PCF), en la que le señala las razones para renunciar a su militancia política. Al hacerse públicas las represiones y el manejo dictatorial del stalinismo en la ex Unión Soviética y constatar que el PCF no se manifestó en contra de esos abusos, a lo que se sumó el apoyo del mismo partido a la continuación de prácticas y políticas colonialistas en Argelia, el poeta declara que ha “adquirido la convicción de que nuestros caminos y aquellos del comunismo, tal como ha sido puesto en práctica, pura y simplemente no coinciden, pura y simplemente no pueden coincidir” (“Carta a Maurice Thorez” 79). De este modo, opta y apela a la autodeterminación de los pueblos y decide formar en 1958, el Partido Progresista Martiniqués, retomando desde ahí la lucha por la autonomía y descolonización absoluta de Martinica.

Años más tarde, en 1987, se celebró en Miami, Estados Unidos, la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora, en la que Aimé Césaire fue homenajeado. El poeta prepara entonces un discurso en el que se refiere a la negritud y su conceptualización haciendo un repaso por casi cincuenta años del concepto a la luz de los cambios que han afectado al Caribe y a la población negra. Se trata del *Discours sur la négritude. Négritude, Ethnicité et Cultures Afro aux Amériques* (*Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas*). En este corto ensayo, Césaire alcanzó una definición para lo que él interpretó como negritud, delimitación teórica que involucra los distintos momentos de ésta: negación y oposición a los imperativos culturales dominantes, revalorización de la cultura negroafricana, crítica al colonialismo y finalmente oposición a la opresión histórica, pues para el poeta la negritud:

Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas (86-87).

Con esta definición, Césaire destaca la dimensión histórica de la negritud que muchas veces se pierde en la abstracción del concepto, aunque él la ha hecho manifiesta desde el *Cuaderno de un retorno al país natal*. Para el martiniqueño, la negritud no sólo implica la valorización de la cultura africana sino también entender que existe un quiebre con ese mundo dado por la diáspora forzada y la esclavitud. No se trata, por lo tanto, tan sólo de recuperar una cultura de origen, sino que también de apropiarse de una memoria traumática, de valorizar la cultura creada a partir de la diáspora y de reconocerse como parte del proceso histórico caribeño.

El 16 de abril de 2008, a los 95 años, Césaire falleció en Martinica. Fue despedido, como pocos, con funerales de Estado por parte de Francia y recibió el reconocimiento tanto desde el ámbito político, literario e intelectual, como por parte de franceses, martiniqueños y antillanos en general. Con él, partía el último de los tres fundadores de la negritud y uno de los intelectuales antillanos más importantes del siglo XX. Pese a las diferencias fue Fanon, su alumno más destacado, el primero en reconocer que “hasta 1940 ningún antillano era capaz de pensarse negro. Fue únicamente con la aparición de Aimé Césaire cuando se pudo ver nacer una reivindicación, una asunción de la negritud” (140); y más adelante, fueron los creolistas, críticos sobre todo del papel político y el uso del lenguaje de Césaire, quienes destacaron su legado:

Césaire, ¿un anti-*créole*? [se preguntan los autores del *Éloge*...] En absoluto, más bien un *ante-créole*. Fue la negritud cesairiana la que nos abrió el paso hacia el aquí de una antillanidad postulable a partir de ese momento y, a su vez, en camino hacia otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar (Bernabé *et al.* 52).

La figura de Césaire es un referente ineludible si del Caribe se trata. El valor de su poesía, de su trabajo político, de su negritud, ha marcado el devenir de esta región latinoamericana, aportando al desarrollo de su pensamiento, pero sobre todo abriendo los

caminos a una identidad antillana que articula la diversidad desde lo propio, es decir, desde un pensamiento anticolonial.

Bibliografía

Bernabé, Jean, *et al.* “Nos proclamamos ‘créoles’” (1989). *Literatura francófona: II. América*. Compilación y traducción de Laura López Morales. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 49-55.

Césaire, Aimé. “Carta a Maurice Thorez” (1956). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 77-84.

_____. “Catastro” (1961). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 110-126.

_____. “Cuaderno de un retorno al país natal” (1939). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 33-82.

_____. “Cuerpo perdido” (1949). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 127-138.

_____. “Cultura y colonización” (1956). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 45-75.

_____. “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas” (1987). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Akal, 2006. 85-91.

_____. “Discurso sobre el colonialismo” (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 13-43.

_____. “Discurso sobre el colonialismo” (1948). *Literatura francófona: II. América*. Compilación y traducción Laura López Morales. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 58-66.

_____. “Herrajes” (1960). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 139-163.

_____. *La tragedia del rey Christophe/ Una tempestad*. Trad. Carmen Kurtz. Barcelona: Barral Editores, 1971.

_____. “Las armas milagrosas” (1946). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 83-106.

_____. *Poemas*. Selección y traducción de Luis López Álvarez. España: Plaza y Janes Editores, 1979.

_____. “Sol guillotinado” (1948). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 110-126.

_____. “Yo, laminaria” (1982). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 165-215.

Fanón, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Ana Useros Martín. Madrid: Akal, 2009 (1952).

Hale, Thomas y Kora Verón. “Is There Unity in the Writings of Aimé Césaire?”. *Research in African Literatures* 2 (2010):46-70.

Leiner, Jacqueline, “Conversación con Aimé Césaire”. *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. Yenny Enríquez. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 379-400.

Ollé-Laprune, Philippe. “El poeta de la palabra hermosa como el oxígeno naciente: Aimé Césaire”. *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. Virginia Jaua. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 9-30.

DESDE LA HISTORIA Y LA POLÍTICA

A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés

Grínor Rojo

Iniciaré este trabajo sobre la carta de renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés (PCF) estableciendo el contexto histórico que rodea y determina la redacción de la misma, así como los dos problemas principales que en ella se abordan. Como es sabido, el poeta y político martiniqueño Aimé Césaire renunció a su condición de miembro del PCF el 24 de octubre de 1956. Había ingresado a esa colectividad política once años antes, en 1945, y perteneciendo a ella tuvo actuaciones destacadas, entre otras la de representante de la Martinica en la Asamblea Legislativa de Francia. Para renunciar al PCF Césaire se dirige a Maurice Thorez, por aquel entonces secretario general del Partido. El documento se publicó por primera vez en la revista *Présence Africaine* [Presencia Africana], también en 1956.

Tres referentes contextuales quiero poner de relieve en mi discusión de esta carta porque juntos constituyen una panorámica que la envuelve y condiciona. El primero y más candente es lo que ha ocurrido apenas siete meses antes en la Unión Soviética. Me refiero al llamado “informe secreto” que Nikita Krushev leyó en el vigésimo congreso del Partido Comunista de su país la noche del 25 de febrero de 1956, y en el que éste denunciaba los crímenes de Stalin⁶. Como es de público conocimiento, ese informe puso en marcha un proceso de desestalinización tanto de la teoría como de la acción comunistas ahí y en el resto del mundo; en segundo lugar, un dato que no es menos imprescindible, porque, si bien es cierto que se cristaliza después de la escritura de la carta de Césaire también lo es que confirma sus aprensiones acerca de los límites concretos de la desestalinización, es la invasión de Hungría por las tropas soviéticas, el 4 de noviembre de 1956. Es impresionante, en efecto, que el levantamiento de los húngaros, que crió alas a consecuencia de las palabras de Krushev, haya sido reprimido a sangre y fuego a una semana de la renuncia de Césaire al Partido, confirmando la validez de sus argumentos, aunque es efectivo también que las protestas se venían escuchando en ese país desde hacía varios meses. Por último,

⁶Véase en: <http://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>

resulta imposible desconsiderar la gravitación que ejercen sobre la redacción del documento de Césaire los movimientos de liberación nacional. Ellos se encontraban en desarrollo desde el término de la segunda gran guerra (la liberación de la India, en 1947, es el pistoletazo de arranque), lo que quiere decir que cuando Césaire escribe su carta tenían ya casi diez años de existencia y a un ritmo creciente, habiendo obtenido victorias de importancia en diversas latitudes del globo. Por ejemplo, en Indonesia, en 1949; en Libia, en 1951; en Egipto en 1952; en Camboya, Vietnam y Laos entre 1953 y 1954; y en ese mismo año '56 en Marruecos y en Túnez. Estamos, por otra parte, y no está demás recordarlo, a apenas tres años del triunfo de la Revolución Cubana en América Latina.

Ahora bien, en lo que concierne a las revelaciones del informe Krushev en el vigésimo congreso y sus consecuencias, lo que Césaire tiene que comunicarle a Thorez (y que nos comunica a nosotros finalmente) es, en primer término, su “estupor, dolor y vergüenza” (77). Leemos: “nada prevalecerá contra estos muertos, contra estos torturados, contra estas víctimas de suplicios; ni las rehabilitaciones póstumas, ni los funerales nacionales, ni los discursos oficiales [...] sus rostros aparecerán en filigrana en la pasta misma del sistema como la obsesión de nuestra derrota y de nuestra humillación” (Ibíd.).

Crítica Césaire, como vemos, las atrocidades que se cometieron en la Unión Soviética durante el período de Stalin, pero más aún le preocupa aquello que le infunde solidez a esas atrocidades, la “pasta del sistema”, como él la llama, y que todavía mantiene su vigencia. Estoy refiriéndome con esto a “una cierta práctica política”. En este sentido, lo que en el informe de Krushev quedaría demostrando, desde su punto de vista, es que, con la excepción de Yugoslavia:

En numerosos países de Europa, y en nombre del socialismo, burocracias separadas del pueblo, burocracias usurpadoras de las cuales se ha probado actualmente que no hay nada que esperar, han logrado el lamentable prodigio de transformar en pesadilla lo que durante largo tiempo la humanidad acarició como un sueño: el socialismo (78).

Apunta de este modo Césaire a la duda que a él le cabe respecto de la capacidad de reforma de los partidos comunistas, y no sólo la del soviético. Por lo pronto, se da cuenta de que el impacto de la desestalinización en el Partido Comunista Francés ha sido nulo; que

los comunistas franceses no se han puesto a la altura de las circunstancias; que han sido incapaces de limpiar la casa como él lo hubiese querido.

Y por aquí es por donde se puede y se debe poner énfasis en aquel otro elemento, sólo en apariencia descontextualizado, que yo mencioné más arriba: el de la invasión soviética de Hungría el 4 de noviembre de 1956. Esa invasión, que acabó con el reformismo autonómico de Imre Nagy y que dejó un balance de más de dos mil muertos en las calles de Budapest (a Nagy lo fusilaron dos años más tarde), se produce diez días después de la renuncia de Césaire al PCF y, claro está, mucho después del comienzo del proceso de desestalinización.

Con la invasión de Hungría quedaba patéticamente de manifiesto el reducido, reducidísimo alcance del espíritu de cambio. Una cosa era sacar a la luz las atrocidades de la era de Stalin y otra hartamente distinta era deshacerse de las políticas que habían sido su origen. Éstas, muy por el contrario de lo que podía pensarse, gozaban aún de buena salud. Krushev no había ido todo lo lejos que se debía ir, como tampoco lo haría treinta años más tarde Mijail Gorbachov. El resultado último de todo ello acabó siendo, por supuesto, el colapso bochornoso de la Unión Soviética entre 1989 y 1991.

El gran tema de la carta de Césaire, en cuanto a los daños ocasionados al socialismo soviético por Stalin y sus cómplices (y al socialismo mundial, hay que decirlo. En nuestro país, bastaría pensar en la “Oda a Stalin” de Neruda, escrita en 1952 a propósito de la muerte del susodicho³), no es, en consecuencia, en lo que concierne a este primero de los dos grandes problemas principales que en ella se abordan, el de la represión. Esta ha sido terrible, Césaire lo sabe y la repudia. No obstante, cree, como otros (como lo creyó Sartre, que rompió relaciones con el Partido Comunista Francés en el mismo año en que lo hizo Césaire, en protesta contra la invasión de Hungría⁴), que es menester ir más allá. Y que ese ir más allá no puede limitarse a ser una denuncia de las violaciones de los derechos

³Y ello no es más que la punta del iceberg que fue la stalinización del comunismo latinoamericano entre los treinta y los sesenta.

⁴“... a medida que averiguaba más acerca de los acontecimientos de Hungría, Sartre completaba lo que se estaba convirtiendo no sólo en un avance político sino también personal. *Les Temps modernes* publicó un número triple de 487 páginas sobre el alzamiento de Hungría, que incluía comentarios de docenas de húngaros y Sartre lo introducía con su estudio de 120 páginas, *El fantasma de Stalin*” (Aronson 275).

humanos o una impugnación del “culto de la personalidad”, como lo había hecho Krushev en su “informe secreto”. Tiene que ver con la crítica de algo más grave, la crítica de una manera errónea de pensar y practicar la política del socialismo.

Josef Stalin había sido el déspota paranoico y asesino que había sido, y no resultaba tan difícil, ahora que estaba muerto, denunciarlo. Ni los abusos que autorizó ni el culto a la personalidad constituían rasgos inherentes a la democracia socialista, sino que hacían de ella una mascarada grotesca. Pero el problema de fondo no era ése, sino el de todo cuanto estuvo por detrás de Stalin, mientras él aplicaba dicha política y después, y que no era, que no había sido únicamente de su creación. Krushev descarga las responsabilidades sobre las espaldas de Stalin, atribuyéndole la totalidad de las culpas, mientras deslinda, con bisturí de cirujano, las de la nación y del partido:

La revolución Soviética la realizaron la clase trabajadora y los campesinos pobres con ayuda parcial de la clase media campesina. Fue ganada por el pueblo conducido por el Partido Bolchevique [...] Nuestras históricas victorias las obtuvimos gracias a la organización dada por el Partido, a las muchas organizaciones provinciales y al abnegado trabajo del pueblo. Esas victorias fueron el resultado del gran empuje y la gran actividad de la nación y del Partido en conjunto; no son todas fruto del genio de Stalin como se intentó hacer creer durante el período del culto a la personalidad (43).

En resumidas cuentas: según Krushev, la nación y su “vanguardia”, el partido, no sólo no son responsables por los atropellos del líder sino que sus actuaciones son merecedoras de elogio. Stalin habría actuado por su cuenta o, a lo más, con un puñado de sicarios alojados en la policía secreta. Es ésa de Krushev, paradójicamente, una crítica “con perspectiva liberal”, que daba por supuesto que las victorias históricas se anotan en la cuenta de los pueblos en tanto que los desmanes atroces constituyen una deuda de sus conductores. No coincide su benévola posición con la del martiniqueño Césaire, quien ensaya una perspectiva bastante menos aquiescente que la del primer secretario cuando las emprende contra unas “burocracias usurpadoras de las cuales se ha probado actualmente que no hay nada que esperar” (Césaire 78). Césaire no es el único ni el primero en formular esa crítica, por cierto. Pero su lucidez es grande y nos permite entender hoy las causas del descalabro del “socialismo real” en su conjunto. El socialismo simplemente no tenía nada que ver con esa “cosa” que, después de la muerte de Lenin y con Stalin a la cabeza, se

había construido en la Unión Soviética y su horizonte de expectativas no podía ser otro que el fracaso.

Respecto de los movimientos de liberación nacional, Aimé Césaire alude a ellos en su carta sólo indirecta y parcialmente, cuando invita a sus lectores potenciales a contemplar “el gran soplo de unidad que pasa sobre los países negros” (80), a cómo en ellos “se remienda el tejido roto” (Ibíd.). Esta alusión, escueta y para mi gusto recortada, con la que Césaire se refiere a los movimientos de liberación nacional, es algo que puede sorprendernos hoy día, dada la riqueza y heterogeneidad de los mismos, pero no en una segunda lectura de su texto. Por una parte, los movimientos de liberación nacional, aunque conocedores ya de algunas victorias importantes, no habían llegado aún, a esas alturas, a su momento de apogeo. Es más: el comienzo de la reflexión acerca de su naturaleza, es decir sobre sus logros y dificultades, es posterior, instalándose en pleno sólo a partir del Frantz Fanon de *Les Damnés de la Terre* (*Los condenados de la tierra*), que apareció cinco años después que el documento de Césaire, en 1961. Por otra parte, es como si el peso que ellos tienen sobre la escritura de Césaire fuese tan grande y tan obvio que no hiciera falta declararlo. Pero ahí está, hondo y fuerte. Por ejemplo, cuando Césaire escribe que:

Nosotros, hombres de color, en este preciso momento de la evolución histórica, hemos tomado posesión, en nuestra conciencia, de todo el campo de nuestra singularidad y estamos listos para asumir en todos los planos y en todos los dominios las responsabilidades que se derivan de esta toma de conciencia” (79).

“En este preciso momento de la evolución histórica”, eso es lo que Césaire escribe, nótese. Está escribiendo ahí, claramente, acerca de un acontecimiento trascendental, “que se ha producido en la historia de ese tiempo y no en otra”. Es en el ahora del tiempo contemporáneo que los “hombres de color” están tomado, han tomado, conciencia de ser ellos mismos. Dicho de otra manera y con la que nosotros debiéramos sentirnos más cómodos, porque se relaciona con el modo como entendemos la política moderna, es en ese ahora cuando estos hombres están reclamando su derecho a ser sujetos de sí y de la historia.

Claro está, el tiempo contemporáneo al que Césaire se refiere no es, no puede ser otro que el de los movimientos de liberación nacional. Como la revolución francesa para

los pueblos de Europa, han sido los movimientos de liberación nacional los que en la segunda mitad del siglo XX han generado las condiciones propicias para que los pueblos colonizados y neocolonizados del mundo reivindiquen el sí mismo en cuya dirección el martiniqueño apunta con orgullo. El adjetivo que en su discurso acompaña a la mención de este suceso clave y que se repite cuatro veces en el párrafo que sigue al que acabo de citar, es “singular”. Que “los hombres de color” hayan tomado conciencia de sí mismos significa que han tomado posesión de su “singularidad”. Filosóficamente, lo que Césaire pone en jaque con esta frase es, qué duda cabe, el universalismo de la propuesta de los comunistas de Occidente. La descripción que él nos entrega de la arrogancia eurocéntrica de los comunistas franceses ofrece una prueba, que hasta pudiera ser testimonial, respecto de las experiencias concretas a partir de las cuales formula su desacuerdo político. Percibe en sus antiguos camaradas:

Su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción apenas primaria --que comparten con los burgueses europeos-- de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula (81).

Con esto, el alejamiento de Césaire del Partido Comunista Francés se torna en un suceso que ya no tiene vuelta atrás. Ni la contradicción principal ni el objetivo estratégico de los comunistas franceses (y, por extensión metonímica, de los comunistas de los países metropolitanos, es preciso agregar), coinciden con los respectivos de los “hombres de color”. Ni tampoco le parece a Césaire sostenible la tesis según la cual los intereses y aspiraciones de éstos puedan ser subsumidos en los intereses y las aspiraciones de aquéllos. No le parece que los problemas de los obreros industriales de Marsella sean intercambiables con los problemas de los negros colonizados de la Martinica, ni menos aún tiene esperanzas en que la liberación de los primeros vaya a traer consigo, necesaria y automáticamente, la liberación de los segundos. No se trata así, en el costado teórico en que Césaire se sitúa y en nombre del cual habla, de una lucha entre burgueses y proletarios, sino de otra de “naturaleza muy distinta” entre colonizadores y colonizados:

La lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como una parte, como un fragmento de esta lucha (79).

Pero, ¿en qué consisten en último término esa “complejidad” y esa “peculiaridad” en las que pone el acento aquí Césaire? Yo pienso que él está desconstruyendo con esas frases la falsa oposición binaria entre una singularidad, que es verdadera sin duda, y una generalidad, que no lo es, ésta la de aquellos que con un evolucionismo de escuela primaria razonan que el modelo histórico del desarrollo de Occidente constituye un universal platónico, el padre y la madre de todos los demás proyectos similares, los habidos y los por haber y donde fuere que ellos se produzcan.

Por añadidura, la reivindicación de lo singular que hace Césaire en su carta supone una diferente concepción del instrumento revolucionario por excelencia: el partido. El partido stalinista, que es un partido de cuadros y con una organización autoritaria, no sirve para nada en el mundo de donde él proviene. La lucha de los colonizados contra los colonizadores es, puede y debe ser, para ser exitosa, la lucha de todo el pueblo colonizado. Esto obliga a la constitución de un tipo diferente de partido o, llevando la cosa aún más lejos, a reemplazar la idea misma de partido por otra distinta, por la de movimiento social, por ejemplo (un desarrollo que será posterior, aunque obedeciendo a las presiones de la misma dinámica), pues se trata de una lucha de los humillados y los ofendidos no importa quiénes sean ni de dónde provengan. Para eso, lo que se necesita no es una vanguardia de cuadros sino una organización que no discrimine ni jerarquice, que abra sus puertas de par en par y acoja así a todos quienes desean colaborar en la derrota y expulsión del colonizador:

Opto por lo más amplio contra lo más estrecho; por el movimiento que nos coloca codo a codo con los otros y contra aquel que nos encierra; por aquel que reúne las energías contra aquel que las divide en capillas, en sectas, en iglesias; por aquel que libera la energía creadora de las masas, contra aquel que las canaliza y finalmente las esteriliza (80).

Un reparo de mi parte en este punto: yo debo confesar que a mí me inquieta seriamente la contradicción entre esa proclamada amplitud de Césaire y la estrechez de su negritud. La guerra de los colonizados (de los imperializados: colonizados y neocolonizados) contra los colonizadores es y debe ser una guerra de carácter político y no una guerra etnoidentitaria. Cierto, Césaire enarbola su negritud para contrarrestar el racismo de los blancos europeos y uno lo entiende y lo respalda, porque ése es un combustible con el que se inyecta una cuota importante de inspiración a la lucha. Pero la suya es también una negritud peligrosa, porque de extremarse corre el riesgo de desviar el carácter de la guerra anticolonial, “racializándola”. De lo que se seguirá por fuerza un exclusionismo nuevo tanto o más nefasto que el de los antagonistas. El racismo es un componente ideológico de la actividad de los colonizadores y, como tal, es preciso sacarlo del juego con determinación y sin demora, pero no con una dosis mayor de su misma receta. Fanon, que había sido discípulo de Césaire y que lo quería bien, se dio perfecta cuenta de cuál era la trampa que había en ello y acabó estableciendo las distinciones del caso. Negrista a rabiar en sus comienzos, Fanon expresa ya sus reticencias en *Peau noire, masques blancs (Piel negra, máscaras blancas)*⁶ y es rotundo en *Los condenados de la tierra*. Escribe en este último libro:

El racismo antirracista, la voluntad de defender la propia piel que caracteriza la respuesta del colonizado a la opresión colonial representan evidentemente razones suficientes para entregarse a la lucha. Pero no se sostiene una guerra, no se sufre una enorme represión, no se asiste a la desaparición de toda la familia para hacer triunfar el odio o el racismo. El racismo, el odio, el resentimiento, el ‘deseo legítimo de venganza’ no pueden alimentar una guerra de liberación (127-128).

Pelear contra el racismo, sí, pero no convirtiendo al triunfo del racismo propio en la finalidad de la contienda, es lo que Fanon advierte. Recordemos nosotros que en la América Hispana tanto José Martí como José Carlos Mariátegui habían llegado a esa misma conclusión muchos años antes que él⁸.

⁶“Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa: Que jamás el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir de mí por el otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre allí donde se encuentre. El negro no es más. No más que el blanco” (Fanon 204).

⁸“El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos”(Martí 298). “Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la

El alegato en favor del respeto a la “singularidad” de los colonizados envuelve de este modo el contenido fundamental de la carta de renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés, pero es indispensable que nosotros le demos ahora a eso singular de que él habla una acepción que, aunque reconozca y valore las demandas de la piel, no transforme su satisfacción en el objetivo de la guerra. Césaire renuncia al Partido Comunista Francés no sólo por una discrepancia con la práctica política stalinista, de la que como hemos visto se distancia con asco, ni tampoco porque los comunistas franceses se conducen con la estúpida soberbia eurocentrista que veíamos arriba, lo que a Césaire le parece intolerable pero no decisivo, sino por una discrepancia de mayor envergadura y que tiene que ver con las índole de las relaciones entre Oriente y Occidente o, como ahora se dice, quizás con mayor precisión, entre el Norte y el Sur.

En resumen: si yo tuviera que ordenar los argumentos de este importantísimo documento en sus acápites principales, tendría que decir lo siguiente:

1. Que en su carta de renuncia al PCF el problema teórico central de Aimé Césaire no es el de la universalidad sino el del universalismo occidental, esto es, la creencia ideológica en el peor de los sentidos, que se expresa estableciendo un binarismo mentiroso entre una singularidad verdadera y una generalidad falsa, esta última aquélla según la cual la evolución de Occidente es un modelo inevitable para el desarrollo histórico de la humanidad en tanto que el hombre de Occidente es su protagonista ideal.
2. Que los comunistas de Occidente, conscientes o no de eso, son partícipes de esta creencia ideológica.
3. Que para los habitantes del mundo colonizado (y yo diría, más allá de ello, para los habitantes del mundo imperializado, ya sea por la vía colonial o por la neocolonial, lo mismo da) sacarse esa creencia de encima es el *sine qua non* de su llegar a ser sujetos plenos.

superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano” (Mariátegui 30-31). Con el mismo título, “El problema de las razas en América Latina”, este artículo se encuentra también en José Carlos Mariátegui. *Textos básicos*. Ed. Aníbal Quijano. Lima, México, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991. 210-257.

4. Que el llegar a ser sujetos plenos, de parte de los colonizados y los neocolonizados, los obliga a pensarse ellos a sí mismos y desde sí mismos. En otras palabras: genera en ellos un imperativo de creatividad o, como Césaire lo nombra, de “iniciativa”:

Queremos que nuestras sociedades alcancen un grado superior de desarrollo por ellas mismas, por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer ese crecimiento, a alterarlo o a comprometerlo [...] se comprende que no podamos otorgarle a nadie la delegación para pensar por nosotros [...] este derecho a la iniciativa del que hablaba hace un momento es, en definitiva, el derecho a la personalidad (81-82).

5. Que los instrumentos para hacer efectivo ese programa (el partido, en primer término) también deben ser originales.
6. Que de ese pensarse a sí mismos y desde sí mismos, por parte de los colonizados, tiene que emanar un programa de acción.
7. Que nada de lo anterior es sinónimo de aislacionismo o voluntarismo autárquico. Muy lejos de eso. Todas las comunicaciones y todas las alianzas serán posibles e incluso bienvenidas, siempre que ellas entrañen vínculos horizontales. Con esto queda excluida la sevicia del despotismo desde luego, pero también la condescendencia del paternalismo y el fraternalismo. Ni déspotas crueles, ni padres consentidores, ni bondadosos hermanos mayores. En cambio, un acuerdo entre iguales.
8. Finalmente, el acuerdo entre iguales puede y debe dar origen a una universalidad verdadera, que dé al traste con y reemplace el falso universalismo del colonizador: “mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (84).

Césaire hace, en los párrafos finales de su carta, profesión de fe comunista y marxista. No ha renunciado al marxismo ni al comunismo, es lo que ahí declara, sino al Partido Comunista Francés, y ello debido al pesado lastre de su stalinismo:

No es ni del marxismo ni del comunismo de lo que reniego, lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo [...] Quiero que el marxismo y el comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y el comunismo (82).

Cree aún, por lo tanto, en el ideario socialista y en él siguió creyendo durante los más de cincuenta años que le quedaban de vida. ¿Cómo explicar de otro modo su reivindicación del sujeto moderno, de su derecho a la “iniciativa” y a la “personalidad”, su encandilada percepción de que “los hombres de color” están alcanzando en ese momento un dominio completo de su subjetividad y, aunque indirectamente, que eso es consecuencia de que en el Tercer Mundo ha sonado la hora de los movimientos de liberación nacional?

Pendiente queda todavía, a mi juicio, una discusión en torno a las siguientes cuestiones: ¿es el universalismo ideológico de los comunistas franceses endosable nada más que a la torpeza de su stalinismo? ¿No forma éste parte del marxismo o, en cualquier caso, de una de las dimensiones del marxismo? Si lo primero fuese cierto, si lo que yo he denominado el universalismo ideológico de los comunistas franceses fuese en efecto consustancial al marxismo como un todo, es decir si la práctica no difiriese de la teoría ni la parte del todo, entonces la insistencia de Césaire en considerarse un marxista y un comunista (o, por lo menos, un socialista) estaría en problemas. Si la verdad estuviese en cambio en la segunda conjetura, la que piensa que el universalismo ideológico es sólo una de las dimensiones del marxismo, más ceñidamente la que tiene que ver con su concepción hegeliano-eurocéntrica de la historia mundial, o sea que por lo menos la parte no es idéntica al todo y que puede por eso ser disociada de él y sin daño, entonces el peligro es menor y la postura de Césaire tiene algún asidero. Marx no se habría equivocado en sus análisis de la economía, la sociedad y la cultura capitalistas, pero sí lo habría hecho en su consideración de la economía, la sociedad y la cultura capitalistas como si ellas conformasen el penúltimo peldaño dentro de la escala ascendente en la historia del mundo. Al socialismo se puede llegar no sólo desde el capitalismo, sino desde muchos lados, como pensaba Césaire (y, entre nosotros los hispanoamericanos, José Carlos Mariátegui), y uno de esos lados es el de la eliminación de la dependencia imperial, colonial y neocolonial, y su reemplazo por una nueva sociedad postcolonial. Los problemas de la construcción de esa nueva sociedad

postcolonial, sin embargo, que son problemas que existen, que han sido el dolor de cabeza de las jóvenes naciones que se formaron después de la liberación de la India y que requieren de un debate ulterior, lo encuentran no en Césaire sino en el más aventajado de sus discípulos: en Frantz Fanon.

Bibliografía

Aronson, Ronald. *Camus y Sartre*. Trad. Juan Pérez Moreno. Valencia y Granada: Univesitat de València y Universidad de Granada, 2006.

Césaire, Aimé. “Carta a Maurice Thorez”. *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 77-84.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire, s.f.

_____. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

Kruchev, Nikita. “Informe secreto al XX Congreso del PCUS”. Julio, 2006. Marxismo.org. 14 de agosto de 2009.

<http://www.marxists.org/espanol/khrushchev/1956/febrero25.htm>

Martí, José. “Mi raza”. *Obras completas*. Vol. 2. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963. 298-300.

Mariátegui, José Carlos. “El problema de las razas en América Latina”. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1987 (17 Ed.). 21-95.

Pensamiento histórico en *Discurso sobre el colonialismo*: la historicidad como condición de posibilidad de una crítica anticolonial

Matías Marambio de la Fuente

Introducción. Problema y puesta en situación

Una revisión superficial de las características más significativas de los discursos críticos emergidos al calor de las luchas sociales y políticas del siglo XX no podría pasar por alto el hecho de que varios de ellos han tenido como uno de los ejes de su reflexión los procesos históricos que han dado como resultado procesos de dominación. Así, tanto el marxismo como el feminismo y la lucha anti-racista, al igual que el indigenismo/indianismo, han debido hacerse cargo de un sinnúmero de pasados como forma de elaborar tanto un discurso crítico como un proyecto político. En este sentido, me parece pertinente realizar un análisis del pensamiento de Aimé Césaire, en tanto sus propuestas han servido como líneas de fuga para el desarrollo de una crítica anti-colonial que sigue siendo relevante hoy. Los logros políticos de movimientos indianistas (con todas las críticas que debemos hacer), la recepción en América Latina de una crítica postcolonial que reclama “vínculos sanguíneos” con el pensamiento de Césaire, al igual que las señales de control/vigilancia neo-colonial de países del Primer Mundo sobre Latinoamérica (y en esto la instalación de nuevas bases militares de Estados Unidos a lo largo del continente es sólo una muestra), todo esto sirve como trasfondo para visitar uno de los ensayos más influyentes de Césaire: *Discurso sobre el colonialismo*.

Propongo aquí leer el *Discurso sobre el colonialismo* en términos de las formas de pensamiento histórico presentes en el texto, con el fin de poder desentrañar el rol que cumple la historia (en tanto devenir, no como disciplina) en la elaboración de un discurso político (en este caso, anti-colonial). Desde este punto de vista, lo que buscaré plantear en este ensayo es cómo la relectura del pasado es una de las operaciones cruciales de la propuesta política de Césaire en su *Discurso...*; es precisamente este giro teórico el que permite la elaboración programática de un proyecto político anticolonial con características

bastante específicas, que se relacionan justamente con las operaciones mediante las cuales Césaire realiza una crítica historizante del colonialismo.

Con “pensamiento histórico” hago referencia a un conjunto amplio de categorías y modos de construcción de relato que ponen en juego a la historia como eje (del mismo). Más que una elaboración sistematizada de acuerdo a reglas compartidas por una comunidad respecto de un proceso histórico determinado (Jordanova), la noción de pensamiento histórico -o también “concepción de la historia”- opera aquí en un nivel textual metahistórico, es decir, no vinculado al valor de verdad de las proposiciones individuales que componen el relato (Topolsky). Hay que aceptar la carga que tiene el término dentro del campo de la historiografía, desde la aparición del trabajo de Hayden White. Ha sido el mismo White quien ha aclarado que su análisis no apunta a decir que:

Los acontecimientos pasados, las personas, las instituciones y los procesos nunca existieron realmente [...]. Se trata más bien de subrayar que la información acerca del pasado no constituye en sí misma un tipo específicamente histórico de información y que cualquier conocimiento basado en ese tipo de información no es en sí mismo un tipo de conocimiento específicamente histórico [...]. Lo que el discurso histórico produce son *interpretaciones* de cualquier información y conocimiento acerca del pasado que decida el historiador. Estas interpretaciones pueden adoptar formas variadas, desde las más simples crónicas o enumeraciones completas de hechos hasta las abstractas filosofías de la historia, pero lo que todas ellas tienen en común es su procesamiento en un modo narrativo de representación fundamental para la comprensión de sus referentes como fenómenos distintivamente históricos (“Teoría literaria y escrito histórico” 143-144, énfasis en el original).

En otras palabras, el análisis que pretendo desarrollar presupone que el *Discurso sobre el colonialismo* puede ser tomado como una forma de discurso histórico, precisamente porque el pensar históricamente no es un atributo exclusivo de los textos historiográficos. Al mismo tiempo, un elemento clave resulta la producción de una “interpretación” de aquellos acontecimientos y procesos del pasado que se trabajan. Resulta, entonces, no sólo pertinente, sino necesario incluir otro tipo de textos cuyo fin expreso no sea –necesariamente– la reconstrucción de un pasado. La ventaja de utilizar esta categoría es precisamente dejar entre paréntesis el análisis del texto en términos netamente historiográficos, es decir, con vocación de construcción de “conocimiento histórico o verdad histórica” (ver Ankersmit). Lo que importa aquí no es tanto si Césaire ocupa una

metodología específica, o si es que su lectura de la dominación colonial presenta “hechos verdaderos” al nivel de los acontecimientos empíricamente constatables; más bien, me interesa comprender el rol que juegan los procesos históricos en su argumentación y la manera en que estos son encuadrados como parte de un relato-argumento que sirve para realizar una crítica a la experiencia colonial. Al mismo tiempo, interesa indagar aquí sobre las temporalidades que están presentes en el texto de Césaire, por cuanto lo histórico no sólo se juega respecto de lo que se dice del pasado, sino que también puede adoptar una temporalidad de transformación histórica de presente en un futuro (Moraga 222).

Tomando en cuenta lo anterior, podría decirse que la pregunta general que guía este ensayo es ¿qué rol juega la historia –como transcurso– en el pensamiento de Césaire en *Discurso sobre el colonialismo*? Para efectos de mantener una línea argumental clara, ordenaré este trabajo en torno a tres preguntas. En primer lugar: ¿cómo elabora Césaire su argumento en función de un pasado? Esto es, qué categorías remiten a un devenir social y en qué anclajes. En segundo lugar: ¿en qué medida se vale Césaire de tácticas comúnmente usadas por la historiografía para ordenar su argumento? Lo que me interesa aquí es la configuración discursiva de un entramado temporal que mantiene similitudes con las formas historiográficas. Finalmente ¿qué relación hay entre el pensamiento histórico de Césaire y el proyecto político que se esboza en el *Discurso...*? Importa aquí no sólo la filiación intelectual del autor, sino el rol que juegan las conceptualizaciones históricas en la articulación de la propuesta política anticolonial.

Situemos ahora al texto. Aimé Césaire escribe *Discurso sobre el colonialismo* en el contexto de la postguerra, con las independencias de la India, Pakistán e Indonesia como acontecimientos recientes que grafican los logros de la descolonización (alcanzados desde diversas posiciones y con medios distintos). Desde esta perspectiva, hay que pensar el *Discurso...* dentro de un contexto de “posibilidades reales” para los movimientos de descolonización, en el sentido de tener un horizonte abierto de transformación y creación política marcada por la lucha en contra de las potencias coloniales y la búsqueda de soluciones nacionales. Como señalan Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata:

El trabajo de Césaire, Fanon, Memmi y Fernández Retamar, quienes escriben [...] en los años cuarenta, cincuenta, sesenta y hasta principios de los setenta del siglo XX, puede leerse ahora, que nos hallamos en la madrugada del XXI, como habiéndose llevado a cabo dentro del marco de los procesos independentistas y/o liberacionistas en sentido amplio, que tuvieron lugar durante aquel período, por una parte, y por otra, como una práctica teórica que esos hombres emprendieron teniendo como telón de fondo el impulso de la mundialización del capital que se re/activa desde el término de la segunda guerra (51).

Paralelamente, debemos tener en cuenta el compromiso de Césaire con el PCF. Su caso no es el de un militante alineado con la doctrina oficial del partido, aun cuando su pensamiento mantiene una filiación marxista en su terminología. La posición crítica de Césaire al interior del PCF permite entender su renuncia al partido en 1956⁷ (año en el que un conjunto de intelectuales abandonan partidos comunistas en Europa, como el caso del *Communist Party Historians Group* en el Reino Unido, con figuras como Edward Thompson y Eric Hobsbawm).

I. Argumentos en eje temporal

¿Cómo construye Aimé Césaire su argumento en función del pasado? Podemos responder a esta pregunta poniendo atención a un número de categorías y conceptos operativos que se despliegan a lo largo del ensayo. A mi juicio, Césaire concibe sus categorías en términos temporales, aun cuando no haya en el texto una vocación explícita por la argumentación historiográfica. Sin embargo, propongo que se puede leer el *Discurso...* en términos de una historización, esto es, de insertar el uso de las categorías analíticas dentro de un devenir temporal. Ello puede sostenerse a partir de las críticas a la esencialización del hecho colonial y a su necesaria inevitabilidad para Occidente.

Esta dimensión histórica del ensayo puede verificarse al nivel de la identificación y caracterización de una civilización en particular vinculada al “problema colonial”:

⁷No es mi propósito aquí el desarrollar este punto, crucial en muchos sentidos para entender la trayectoria política e intelectual de Aimé Césaire. Al respecto, es esclarecedor el análisis propuesto por Grínor Rojo en este mismo volumen.

El hecho es que la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental”, tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial (Césaire 13, énfasis en el original).

Queda en evidencia que aquí se ponen en juego dos categorías: la civilización y Europa; será la primera de ellas la que cumpla un rol fundamental dentro del ensayo en su conjunto. La noción de “civilización”, a su vez, tiene una doble dimensión (opera con dos significados): civilización como sociedad (de ahí que hable de la civilización europea), pero también civilización como proceso (ver Elias). De estas dos nociones, la idea de civilización como proceso adquiere una importancia crucial, que detallaré más adelante.

Resulta interesante notar que en el vocabulario de Césaire no aparece con tanta fuerza la noción de imperialismo como la de colonización y barbarie. Respecto de la primera, constatamos su uso en términos históricos por medio de la referencia a la categoría de civilización. Colonización y colonialismo, como términos que aquí son largamente intercambiables, llevan aparejadas las connotaciones de destrucción, opresión, embrutecimiento. Quien aparece como el sujeto histórico de este proceso es Europa (o, lo que es lo mismo, la civilización europea).

Es igualmente interesante notar cómo aquí la categoría de “modernidad” no aparece definida de manera explícita. El texto de Césaire no es un texto que ataque a la modernidad como tal, sino que ataca un proyecto ejecutado por el sujeto histórico de la civilización europea. Esto no implica, por su parte, que no sea posible caracterizar las propuestas de Césaire como modernas. Por el contrario, soy aquí de la opinión que el texto es fundamentalmente moderno, no solamente respecto de los contenidos de la reflexión (universalismo, humanismo, actitud reflexiva y crítica), sino también por el pensamiento histórico que la articula. Contra una suerte de objetivismo descarnado, el texto de Césaire se constituye a sí mismo a partir de un posicionamiento, de una toma de partido. Y “la afirmación de que sólo es posible encontrar la verdad instalándose en una posición sólida o concibiéndola partidistamente es sólo un producto de la modernidad” (Koselleck 173). Sería precisamente la “situacionalidad” del texto la que le daría su fuerza argumentativa.

Ahora, habida cuenta de que el pensamiento de Césaire es un pensamiento que es en sí mismo moderno, hay que hacer algunas especificaciones. Señala Césaire: “Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua. Que eso es posible, la Unión Soviética nos da algunos ejemplos de ello” (25). Lo que vemos aquí es pensamiento moderno puro y duro, en su vertiente marxista humanista más clara. Y ello requiere, a mi juicio, de una dimensión temporal que está explicitada en el texto. Se construye la idea de una nueva sociedad sobre la base de una superación dialéctica de las sociedades anteriores. El pensamiento se proyecta hacia el futuro en función del asumir una carga histórica. En definitiva, lo que alimenta aquí la reflexión de Césaire es una manera de concebir el devenir de las sociedades en el tiempo que bebe del marxismo en términos de proyecto político, pero que no abandona el proyecto moderno por criticar a la civilización europea.

Una dimensión adicional, igualmente importante, de la forma particularmente moderna en la cual es posible caracterizar las concepciones del tiempo en Césaire, tiene que ver con el rol que cumple la historización o desnaturalización de los procesos históricos. En un plano metahistórico, como señala Reinhart Koselleck, es a partir de la modernidad que “es posible concebir la historia como un proceso que se ha desligado de fuerzas inmanentes, que ya no se puede derivar sólo desde determinaciones naturales y que, por eso, no se puede seguir explicando suficientemente de forma causal” (140). Podríamos pensar que esta forma de entender la historia tiene que ver con la inserción de Césaire dentro de una tradición intelectual marxista, la cual podría caracterizarse por “la convicción de que la historia no es un espectáculo sublime, sino un proceso comprensible cuyas varias partes, etapas, épocas, e incluso eventos individuales son transparentes a una conciencia dotada de los medios para darle sentido de una u otra forma” (White *El contenido de la forma* 92).

De lo anterior puede desprenderse una pregunta relativamente obvia: ¿cuáles son estos medios? Propongo aquí al menos dos posibilidades, las cuales no son en ningún caso excluyentes. De una parte, Césaire se vale de ciertas tácticas típicamente historiográficas (las cuales analizaré en la siguiente sección), mientras que por otra recurre tanto a las

categorías ya mencionadas (civilización, Europa como sujeto histórico, colonialismo) como a la utilización implícita de las categorías de experiencia y expectativa. Me gustaría aquí apuntar cómo el rol de la experiencia (tanto del autor como del colectivo de los colonizados) tiene una dimensión temporal que no desarrollaré completamente en este ensayo. Sigo aquí las propuestas de Reinhart Koselleck (1993), quien habla de “espacio de experiencia” [*Erfahrungsraum*], y para quien en este caso:

Las condiciones de posibilidad de la historia real son, a la vez, las de su conocimiento. Esperanza y recuerdo o, expresado más genéricamente, expectativa y experiencia [...] constituyen a la vez la historia y su conocimiento y, por cierto, lo hacen mostrando y elaborando la relación interna entre el pasado y el futuro antes, hoy o mañana (336-337).

En específico, el espacio de experiencia no tiene un contenido temporal únicamente pasado o rememorativo, que confina los acontecimientos a una condición de “haber pasado a pérdida”: “lo que caracteriza la experiencia es que ha elaborado acontecimientos pasados, que puede tenerlos presentes, que está saturada de realidad, que vincula a su propio comportamiento las posibilidades cumplidas o erradas” (Koselleck 340).

II. ¿Un análisis historiográfico?

Habiendo identificado ya algunas categorías, me parece importante poner atención ahora al uso de las mismas en el *Discurso sobre el colonialismo*. La pregunta que podríamos hacernos aquí es hasta qué punto es éste un texto historiográfico, esto es, un discurso sobre el pasado que pretende entenderlo y/o explicarlo, recurriendo a una serie de mecanismos.

Al respecto, creo que es relevante notar que Césaire concibe la colonización en términos de un “proceso histórico” y no como algún tipo de catástrofe sobrevenida del espacio exterior, que se habría materializado por quién-sabe-qué azar o por algún designio providencial. Así, Césaire parte de una discusión sobre las justificaciones tradicionales de la colonización, con una intención que a todas luces opera como “desmitificación”, como el

esclarecimiento del pasado por medio de un análisis que despeja las legitimaciones *a posteriori* del colonialismo:

¿Qué es, en su principio, la colonización? Reconocer que ésta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios* ni extensión del *Derecho*; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sobra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial (14, énfasis en el original).

Aquí vemos, en primera instancia, la contraposición radical que realiza Césaire entre la civilización como proceso (como el proyecto de llevar a alguien la Civilización con mayúscula) y la colonización como el resultado concreto. Tras la “historia oficial” de la civilización como misión (de la llamada “carga del hombre blanco”), Césaire descubre el necesario reverso oculto de la colonización como historia concreta de dominación.

Una consecuencia histórica que me parece relevante dentro del pensamiento de Césaire en este texto es la idea de la “irrecuperabilidad” de aquellas sociedades que fueron afectadas por la empresa colonial/civilizadora. Dicha pérdida se evalúa históricamente en términos de la pérdida de una potencialidad:

Veo claramente lo que la colonización ha destruido: las admirables civilizaciones de los aztecas y de los incas, de las que ni Deterding, ni la Royal Dutch, ni la Standard Oil me consolarán jamás [...], hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas (Césaire 19-20, énfasis en el original).

Menciono este diagnóstico de una potencialidad histórica pues me parece que incluso hoy existen proyectos de corte marxista y/o humanista que señalan como su objetivo la recuperación de “proyectos históricos”. Es una reflexión orientada hacia el presente y que claramente alimenta un programa político, pero creo que es sensato preguntarse si es que acaso no se cae aquí en una actitud romántica.

Ahora bien, si leemos con atención, es justamente en el punto de la mayor confrontación que Césaire demuestra un análisis “historiográfico” más riguroso, que es al mismo tiempo el más político a mi juicio. La validación de su relato que interpreta el pasado de la colonización se realiza por medio de una “lectura de fuentes” colonizadoras. El encuadre del argumento no deja de ser polémico, por cuanto se recurre a la recientemente derrotada figura de Hitler para orientar el análisis. Dice Césaire⁸:

He señalado en la historia de las expediciones coloniales ciertos rasgos que he citado con todo detalle en otra sede.

Eso parece no haberle gustado a todo el mundo. Parece que esto es sacar viejos esqueletos del armario. ¡Ciertamente!

¿Acaso era inútil citar al coronel de Montagnac, uno de los conquistadores de Argelia?

Para expulsar las ideas que me asaltan algunas veces, hago cortar cabezas, no cabezas de alcachofas, sino realmente cabezas de hombres.

¿Acaso convenía negar el uso de la palabra al conde de Herisson?

Es verdad que trajimos un barril lleno de orejas cosechadas, par por par, de los prisioneros amigos o enemigos...

¿Era necesario, en fin, arrojar a las tinieblas del olvido el hecho militar memorable del comandante Gérard y callarse sobre la toma de Ambike, una ciudad que, a decir verdad, nunca soñó con defenderse?

Los tiradores no tenían orden de matar sino a los hombres, pero se les retuvo; embriagados por el olor de la sangre, no dejaron ni una mujer ni un niño... al final de la tarde, bajo la acción del calor, se levantó una pequeña bruma: era la sangre de cinco mil víctimas, la sombra de la ciudad, que se evaporaba al atardecer.

¿Son ciertos o no estos hechos? [...] Y si estos hechos son reales, puesto que nadie tiene el poder para negarlos, ¿se dirá, para minimizar lo ocurrido, que estos cadáveres no prueban nada? (18-19).

Quisiera llamar la atención sobre la última frase. Este momento de empirismo en el argumento (“¿Son ciertos o no estos hechos?”) no pareciera poner en riesgo la carga política y crítica del mismo. Más aún, es la fuerza de los hechos, tales y cómo han sido validados por medio de “fuentes”, la que permite seguir avanzando el argumento. Este no es el único punto en que Césaire trae al estrado a las lumbreras de Occidente para dar cuenta de la lógica racista que justifica la empresa colonial: Renan, Caillois, Mannoni, de

⁸Las citas hechas por Césaire en su texto están en la letra más pequeña.

Maistre, todos comparecen frente a una crítica que releva la dimensión de proceso de la colonización.

Creo que puede comprenderse el *Discurso sobre el colonialismo* como una empresa que busca disputar una interpretación del pasado. Es quizás aquí donde reside gran parte de la fuerza que tiene Césaire para el pensamiento anticolonial: es merced de una interpretación de la colonización en tanto resultado de un “proceso histórico” y no producto de la “necesidad histórica” que Césaire logra sentar las bases de lo que Walter Mignolo ha llamado “el giro decolonial”. La propuesta política de Césaire tiene como eje el debate no sólo con las formas en que Occidente ha llevado a cabo la dominación colonial, sino también con cómo la ha justificado. Desde este punto de vista, sostengo que en Césaire vemos tanto una lucha por reinterpretar el pasado como una lucha por rescatar una memoria: “vuelvo a hacer la apología de nuestras ancestrales civilizaciones negras: eran civilizaciones cortesas” (25). También: “los vietnamitas, antes de la llegada de los franceses a su país eran gentes de cultura ancestral, exquisita y refinada. Este recuerdo molesta al Bando de Indochina. ¡Haced funcionar la máquina del olvido!” (26). Y para terminar, hablando respecto de “nuestras ancestrales sociedades”, Césaire señala:

Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.
Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anti-capitalistas*.
Eran sociedades democráticas, siempre.
Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales (21, énfasis en el original).

Lo anterior tiene ciertamente sus problemas. Sólo si pensamos en términos de discurso historiográfico, las pruebas y hechos que se ofrecen para realizar la crítica a la colonización están ausentes de estas afirmaciones. Especialmente, el sostener que aquellas sociedades que preceden al capitalismo son “en sí mismas” sociedades que lo resisten y combaten por su abolición, es más que un salto argumental histórico. Ello no se debe exclusivamente a un asunto de “fuentes”, sino también a una concepción sobre la posibilidad de ocupar ciertas posiciones políticas de manera transhistórica. Creo que debemos entender este salto argumental en virtud del cariz político del *Discurso sobre el colonialismo*. Si bien, a mi juicio, puede sostenerse que el texto de Césaire funciona con

categorías que hacen referencia a un pasado y despliega mecanismos de validación sobre su interpretación del mismo, hay que tener en cuenta en todo momento que su ensayo “no es” un texto historiográfico. Esto no implica que Césaire no piense históricamente, ni que deseche el pasado y la memoria como terrenos de política. Más bien, señala las limitaciones de lectura del texto mismo.

III. ¿Cómo pensar histórica y anticolonialmente?

Llegados a este punto, me parece sensato afirmar que la reflexión de Césaire es una reflexión histórica. Ahora bien, ¿cómo es posible esta reflexión? ¿Qué presupuestos le permiten emerger en la forma que lo hace? Más específicamente, ¿cómo calibrar los vínculos entre la reflexión histórica y el pensamiento político anticolonial? O bien, ¿es posible en última instancia desligar una cosa de otra? Creo que aquí las cosas se ponen un poco más confusas y es difícil llegar a conclusiones tajantes al respecto. Por lo tanto, quisiera aventurar algunas respuestas.

Por un lado, me parece que la propia experiencia colonial es un elemento que hace posible la crítica de Césaire a la colonización. Se trata de un sujeto que ha vivido dentro de un sistema de dominación y que toma la palabra para denunciarlo a partir de su experiencia. Aquí es donde se evidencia el anclaje de Aimé Césaire en un “marxismo humanista”, es decir, un conjunto de posiciones y supuestos políticos que ponen al ser humano y su experiencia concreta en el centro de la teoría y la praxis. Esto implica (para Césaire) no solamente el asumir una posición desde la periferia respecto del centro, sino de llenar ese posicionamiento con un contenido racial. Resulta llamativo que el *Discurso...* no ponga en discusión un problema de margen y metrópolis. La noción acá no es de Primer versus Tercer Mundo (no podría serlo, dado que los términos entrarían en uso después). Lo que aparece como relevante es el asumirse como un sujeto de color, sobre cuya racialización el Occidente blanco ha construido una diferencia jerarquizada. Cobran aquí sentido las observaciones de Reinhart Koselleck citadas más arriba, por cuanto la dimensión de la experiencia funge como condición de posibilidad de la reflexión histórica. Esta experiencia

(y habría que decir, compromiso) le dan un estatuto diferenciado a la interpretación histórica que hace Césaire. Como señala Hayden White:

La pureza de cualquier interpretación sólo puede medirse en la medida en que consigue reprimir el impulso a apelar a la autoridad política en el curso de obtener su comprensión o explicación de su objeto de interés. Esto significa que la política de la interpretación debe hallar el medio o bien para efectuar esta represión, o bien para sublimar el impulso a apelar a la autoridad política para transformarlo en un instrumento de la propia interpretación (*El contenido de la forma* 76).

Es, por cierto, el caso de Césaire, a quien su posición materialista histórica no sólo lo autoriza, sino que le exige la politización de la reflexión histórica interpretativa para poder, justamente, elaborar con ella un proyecto político.

Otro punto que permite entender estas formas de pensamiento en Césaire tiene relación con el momento escritural de su texto. Estamos en un período que podríamos llamar de “urgencia” para el pensamiento anticolonial. Por cierto, la emancipación de la India es una realidad potente, pero no podemos obviar que aún entrados los años sesenta las causas de la lucha por la descolonización (y los términos de la misma) estaba lejos de estar terminada. Me parece que si hay un lenguaje que busca trazar líneas de continuidad, de procesos, de cambios, de diferencias, de desigualdades, es porque existe una coyuntura en la cual ese pensamiento no sólo es fructífero, sino que también necesario.

Al mismo tiempo, Césaire diagnostica en el colonialismo un futuro de desastre: “... si yo aparto los ojos del *hombre* para mirar las *naciones*, constato que todavía aquí el peligro es grande; que la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del *desastre* y precursor de la *catástrofe*” (41, énfasis en el original). En esto Césaire revela parte de su filiación marxista más teleológica, por cuanto ve una crisis inevitable, una contradicción tal que llevará a la debacle del orden colonialista. Sin embargo, ello tiene una veta que revela el lugar clave del proyecto de la modernidad en su pensamiento: la noción de emancipación en función de un sujeto histórico determinado. Temprano en el ensayo, Césaire lee los resultados de la “civilización” como “proletarización y mistificación” (21), y de eso se sigue que toma a las civilizaciones colonizadas como aquellas que serían portadoras (¿también?) de un proyecto

histórico emancipatorio universal. Recuperando oblicuamente lo que se ha señalado como la característica fundamental del proletariado, su “subjetividad sin-substancia” [*substanzlose Subjektivität*], Césaire proclama:

La salvación de Europa no radica en una revolución de los métodos, sino en la *Revolución*; la cual sustituirá, mientras esperamos una sociedad sin clases, la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado (43, énfasis en el original).

Quisiera ahora retomar un punto anterior, relacionado con la desesencialización del proceso colonial como elemento clave de la reflexión histórica y política de Césaire. En cierta forma, podríamos pensar que es la esencialización de la diferencia producida por la colonización la que fundamenta las relaciones de dominación que se dan dentro del marco del imperialismo europeo. Al mismo tiempo, resulta plausible sostener que la colonización requiere del borramiento de su historicidad como proceso político para poder instalarse, y de ahí que recurra a su naturalización. Ahora bien, dicho tren de pensamiento sólo puede sugerirse, pero no puede ponerse en la boca de Césaire (30-31). Esto no implica, por otra parte, que la desnaturalización no sea uno de los elementos centrales en el *Discurso...* (he mostrado esto ya más arriba), sino más bien que la propuesta de la “auto-deshistorización” como condición de posibilidad de la justificación de la empresa colonialista no puede ser atribuida al mismo Césaire. Lo que sí puede atribuírsele relacionado con este mismo proceso es que, para quienes llevan a cabo el proceso colonizador (la burguesía) aplica una suerte de transmisibilidad histórica de la responsabilidad por la opresión política. Hay aquí una mezcla de pensamiento marxista y anticolonial, esto es, la burguesía no está separada de sus responsabilidades por el capitalismo y el colonialismo:

La burguesía, como clase, está condenada, lo quiera o no a cargar con toda la barbarie de la historia, con las torturas de la Edad Media y con la Inquisición, con la razón de Estado y con el belicismo, con el racismo y con el esclavismo, en resumen, con todo aquello contra lo cual protestó, y en términos inolvidables, en la época en que, como clase al ataque, ella encarnaba el progreso humano (Césaire 36).

Como último punto en lo que respecta a las vinculaciones entre el pensamiento histórico de Césaire y su proyecto político de crítica anti-colonial, quisiera hacer referencia a los contrastes que podemos (muy esquemáticamente) detectar entre el *Discurso...* y los proyectos políticos de las primeras independencias. ¿En qué medida es el discurso histórico en la reflexión de Césaire, tanto a nivel de forma (categorías y entramado) como de fondo (interpretación), una interpretación histórica particularmente anticolonialista que se diferenciaría de los otros discursos emancipatorios americanos (esto es, los discursos independentistas del siglo XVIII – Estados Unidos – y XIX – hispanoamericano)? Existe aquí la posibilidad de que sean dos los elementos que juegan un rol: por un lado la “raza” y por otro la crítica del colonialismo como forma de orden y dominación social. En la medida en que las revoluciones del XVIII y el XIX buscan la independencia del “monarca” y no de la “colonización” (esto es, de la condición colonial), es que puede decirse que hay proyectos con horizontes políticos distintos. Ahora bien, ¿en qué medida depende ello de la representación histórica que construyen tanto Césaire como otros pensadores anticolonialistas (Frantz Fanon, Albert Memmi, Roberto Fernández Retamar) como los independentistas? ¿Es posible atribuir esta diferencia únicamente a interpretaciones disímiles del pasado? Debemos recordar aquí el rol de la racialización de los sujetos que llevan a cabo el proceso emancipatorio en ambos conjuntos de discursos, el cual es del todo diferente en los aproximadamente 150 años que separan ambos procesos.

En definitiva, lo que nos lega el *Discurso sobre el colonialismo* es una red compleja de significaciones que entremezclan la historización del proceso colonial con la formación de un proyecto anticolonialista, marcado precisamente por dicha historización. Esta crítica es, insisto, una crítica de tipo global, que no sólo se ocupa de las dimensiones institucionales, sino sobre todo sociales de la colonización, en tanto producción de diferencias e inferiorizaciones, en el marco de relaciones jerárquicas de poder. Resulta en todo momento relevante para mí, como historiador, el poder recoger este tipo de reflexiones históricas, por cuanto ayudan a tener presente que las maneras en que historiamos y las maneras en que hablamos del pasado están fuertemente unidas a proyectos políticos. Más aún: que lo que resulta a estas alturas insoslayable, con Césaire, es

que la producción de una crítica a las relaciones de poder asume la forma de una crítica histórica, no sólo para desbaratar y deconstruir, sino sobre todo para crear.

Bibliografía

Ankersmit, Frank. “La verdad en la literatura y en la historia”. *La "nueva" historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*. Eds. Ignacio Olábarri y Francisco Javier Capístegui. Madrid: Editorial Complutense, 1996. 49-67.

Césaire, Aimé. “Discurso sobre el colonialismo”. *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 13-43.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización: investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Jordanova, Ludmilla. *History in practice*. London: Hodder Arnold, 2006.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

Mignolo, Walter. “El giro gnosológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”. *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Madrid: Akal, 2006. 197-221.

Moraga Valle, Fabio. “Mariátegui y el pensamiento histórico. Una propuesta de lectura”. *Anuario de postgrado 2* (1997): 217-233.

Rojo, Grínor *et al.* *Postcolonialidad y nación*. Santiago: LOM, 2003.

Topolski, Jerzy, “El relato histórico y las condiciones de su validez”. *Historia y diversidad de las culturas*. Ed. A. Al Azmeh. Barcelona: Serbal-UNESCO, 1984. 147-163.

White, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.

_____. “Teoría literaria y escrito histórico”. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós, 2003. 141-188.

En torno al *Cuaderno de un retorno al país natal*: identidad, pensamiento político y escritura poética

María José Yaksic Ahumada

“Conducir al hombre a ser *accional* manteniendo en su circularidad el respeto por los valores fundamentales que conforman un mundo humano, es la primera urgencia de aquél que después de haber reflexionado se dispone a actuar”

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*

“He asesinado a Dios con mi pereza mis palabras mis gestos y mis cantos obscenos”

Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*

Cualquier tentativa que pretenda hallar caminos de sentido que conduzcan a comprender integralmente la obra de Aimé Césaire nos exige transitar incesantemente del texto al mundo, y viceversa, del mundo al texto. La labor que nos demanda la obra de Césaire radica en encontrar aquellos vínculos, aquellas líneas de tensión, es decir, los pasajes y propuestas que componen ese vaivén entre la textualidad y la experiencia de la realidad. Las dimensiones que tomaré como objeto y ángulo privilegiado para abordar la producción literaria del martiniqueño, específicamente en el *Cuaderno de un retorno al país natal*, intentan recomponer este vínculo entre el texto y el mundo: un vínculo que por ser señalado aquí en su forma más elemental, no extingue las complejidades que lo componen, ni menos aún, asume una perspectiva dicotómica entre la realidad y las producciones culturales. Las implicaciones que revisaremos -el problema de la identidad, los alcances de su pensamiento político y la importancia de la función estética/poética en la producción de significaciones culturales- abren un espacio de lectura que revela aquella continuidad existente en su obra entre un hacer abiertamente político y uno que es propiamente literario. Dichas dimensiones constituyen el objeto de nuestro análisis. Poner en relieve tal continuidad político-literaria, a la luz de los temas que nos ocupan (identidad, política, poética), motiva a rastrear esa suerte de “doble horizonte” que construye la obra de

Césaire y que trasluce la dirección hacia dónde se conduce su proyecto intelectual: el terreno de lo histórico y social, y el terreno de lo simbólico⁹ dado por la literatura.

A lo largo de este artículo nos concentraremos en el *Cuaderno de un retorno al país natal* principalmente por dos razones: tanto porque posee un carácter emblemático para el movimiento de la negritud, como también porque lo es al interior de la obra de Césaire¹⁰. Escrito en 1939 luego del retorno de Césaire a Martinica, tras recibir una formación intelectual en la lengua, cultura y territorio del colonizador, el extenso poema hace converger, por un lado, la experiencia biográfica de ser un intelectual formado en Francia, con la propuesta de afirmar una identidad colectiva auténtica de la comunidad colonizada. Una identidad que en su afirmación positiva –con todas las complejidades de su construcción- se vuelve mediante la escritura potencialmente revolucionaria. El *Cuaderno...* es un poema que impulsa la afirmación de una identidad negra, a partir del reconocimiento histórico de una experiencia de opresión, exclusión y deshumanización común que tienen tanto los pueblos colonizados, como todos aquellos que fueron extirpados de sus tierras originarias para ser disgregados por el mundo como mano de obra esclava. Vale indicar que la obra de Césaire en general, se encuentra transversalmente marcada por una crítica al pensamiento europeo que justifica la colonización y por una insistencia en levantar una identidad negra colectiva en el terreno de la lucha simbólica (del arte y la poesía). Pero resulta ser el *Cuaderno...* el que emerge como fundador de una nueva discursividad, volviéndose un referente cultural e identitario fundamental para los movimientos negros y para los movimientos de liberación nacional de los años cincuenta. Pero, ¿qué es lo que otorga tal valor al poema? Por el momento sólo señalaré que los vínculos que Césaire instaure entre el espacio literario y el espacio político han hecho que

⁹Con “dimensión simbólica” de la literatura me refiero a la relación entre la producción literaria y la construcción de discursos sociales e históricos que son promotores de ciertas representaciones y valoraciones de la realidad, los cuales aportan indudablemente a la configuración de los imaginarios sociales. Idea de “lo literario”, por cierto, muy cercana a la Sociocrítica. Para ejemplificar esto, me remito a Régine Robin en *Para una sociopoética del imaginario social*: “la novela [la literatura] ocupa un lugar destacado en la circulación cultural de las ideas, de las imágenes, de las formas, de los estereotipos, de las configuraciones discursivas. Ha sido un elemento clave de la formación del imaginario social (por lo menos antes de la generalización del cine y la televisión) [...] un foco cultural muy poderoso” (262-263).

¹⁰Es emblemático al interior de su obra por ser el primer escrito en el que trabaja de manera central los problemas de las comunidades negras, sumándose a esto, la perspectiva autobiográfica con que lo articula. Esa convergencia entre historia y biografía, tan fundamental en su poética, como también el lenguaje que utiliza y la construcción que hace de una “nueva” identidad de lo negro, se inaugura con este poema.

su obra obtenga un valor que trasciende los límites propios de la literatura, o si se quiere, del ámbito específicamente concerniente a las producciones culturales. No en vano cabe señalar que a su regreso a Martinica comienza a tener una activa participación política en la isla. En los años cuarenta se afilia al Partido Comunista Francés (PCF), se postula como candidato para la Asamblea Nacional Francesa y es elegido alcalde de la capital de la isla, Fort-de-France. Detendrá este cargo por más de cincuenta años, a pesar de sus discrepancias con el PCF que en 1956 lo llevarán a alejarse de él definitivamente, para formar en 1958 el Partido Progresista Martiniqués. Un recorrido activo de participación en las esferas de la política martiniqueña y francesa que enmarca de forma ineludible los contextos de producción de su escritura poética, dramática y ensayística.

Los usos de la literatura en Césaire

Existe un núcleo temático que considero transversal y articulador de la obra de Césaire: la existencia en sus escritos de una posición política activa contra la historia de la dominación europea. Posición política que se construye en sus textos literarios mediante la representación de una cierta colectividad de resistencia, que comprende en términos particulares a la comunidad negra de Martinica, pero que a la vez incluye ampliamente a los pueblos que tienen su origen histórico en el África negra. Las obras literarias de Césaire son vehículos para instalar una identidad personal y colectiva al servicio de la lucha por la emancipación de las civilizaciones negras, tanto a nivel simbólico –de las narrativas y las representaciones-, como a nivel histórico, de la realidad contextual. Por esto, el motor de su producción literaria se observa en las constantes relaciones que se establecen entre la historia y las representaciones sociales, entre la política y los imaginarios literarios. Y es en esta doble articulación de su hacer literario, donde se manifiestan con mayor claridad las estrategias discursivas con las que el poeta martiniqueño decide comunicar en la literatura su pensamiento político. Su poética tiene el objetivo de construir en el plano de la representación literaria una nueva concepción y valoración de lo negro que tenga un arraigo histórico, y que incite una desalienación cultural expansiva en sus destinatarios. En los textos de Césaire este punto es esencial: la literatura aparece como una herramienta capaz de imaginar y modelar horizontes emancipatorios que vinculen las implicancias intrínsecas

entre la libertad política y la libertad cultural. Libertades que se fraguan y se realizan simbólicamente en sus escrituras. Revisemos brevemente dos ejemplos: a) En el *Cuaderno...*, del cual nos ocuparemos con mayor precisión más adelante, vemos que la aparición de una nueva identidad negra organizada por la voz del poeta –esto hay que leerlo figurativamente- es capaz de alzar su voluntad para realizar un cambio histórico: “ponerse de pie” apropiándose de los lugares de dominio de los colonizadores para lograr su autonomía política, histórica y cultural. b) *Una tempestad*¹¹, reescritura de *La tempestad* de William Shakespeare, nos ofrece ciertas similitudes: la resistencia de Calibán frente al colonizador, y su radicalidad respecto a los aparatos de la colonización, son el camino para que, hacia el final de la obra, pueda éste autoproclamar su independencia. Específicamente, resulta significativo en *Una tempestad*, cuando Calibán –figura de la resistencia cultural- se enfrenta al colonizador personificado en Próspero, de la siguiente manera:

Y me has mentido tanto [...] sobre mí mismo, que has conseguido imponerme / una imagen de mí mismo [...] Pero ahora te conozco, viejo cáncer, y me conozco. / Y se que algún día mi puño desnudo, sólo mi puño desnudo / ¡basta para aplastar tu mundo! / ¡tu viejo mundo de mierda! (177).

En esta obra, Césaire propone un reconocimiento por parte de Calibán de su condición histórica de dominado cultural; mostrándose también la tensión entre dos tipos de colonizados, Ariel (el intelectual conciliador) y Calibán (el materialista revolucionario), durante la gestación de una rebelión contra el colonizador histórico, que finalmente -aunque de manera poco explícita- se lleva a cabo. Esta pieza teatral escenifica a través del género dramático los conflictos y contradicciones más recurrentes en el contexto de un movimiento anticolonial o de liberación nacional.

¹¹*Una tempestad* se inscribe dentro de una serie de reescrituras y artículos que retoman aspectos de la obra de Shakespeare. Por ejemplo, *Calibán* (1878) de Ernest Renan donde se representa a Calibán como la fuerza de las masas que ascienden al poder derrocando a Próspero. En Latinoamérica, a partir de una visión idealista de la cultura local, Rubén Darío aporta el artículo “El triunfo de Calibán” (1898) donde caracteriza al imperialismo estadounidense como el asenso de Calibán: el espíritu americano corrupto y materialista. Por otra parte, José Enrique Rodó siguiendo ésta línea idealista publica “Ariel” (1900), donde retomando la figura del Ariel shakespeariano, intelectual y espiritual, como una de las fuerzas presentes en el territorio colonizado, exalta la necesidad de seguir el espíritu de éste para el progreso de Latinoamérica. Ahora bien, Césaire escribe *Una tempestad* a fines de los años sesenta en términos contrarios, debido a que se reapropia y revaloriza la figura de Calibán como la figura de la resistencia radical frente a la colonización.

Tanto el *Cuaderno...* como *Una tempestad*, entre otros de sus textos, articulan en sus representaciones las problemáticas de la situación colonial desde la perspectiva del colonizado: el sujeto colonizado en ambos textos emerge como un sujeto colectivo que asume su situación histórica, siendo ese reconocimiento la posibilidad de transformación radical del presente que viven los personajes.

Humanidad, totalidad y diferencia

Existen tres conceptos en el pensamiento de Césaire que se encuentran entrelazados, y que en conjunto articulan su ejercicio crítico y su propuesta política respecto a las condiciones de marginalidad de las comunidades negras. Estos son: la noción de humanidad, la de totalidad y la de diferencia o particularidad.

El poeta martiniqueño cree en una humanidad capaz de realizar cambios en el curso de su propia historia; y desde esta concepción activa de lo humano, piensa las necesidades y posibilidades de cambio para su raza, pero sin perder de vista una noción de totalidad que comprende a la humanidad en su conjunto: “Sabéis que no es el odio a otras razas/ lo que me hace ser el labrador de esta única raza/ lo que quiero/ es por el hambre universal/ es por la sed universal” (40). En este pasaje del *Cuaderno...* las referencias a un “hambre universal”, a una “sed universal”, podemos entenderlas a partir de lo que él desarrolla en sus discursos como el estado universal de dominación, segregación y miseria, en que la Europa capitalista tiene inmersos a los individuos y sus sociedades. Podríamos decir, en términos de Césaire: esa es la gran colonización, esa es la gran barbarie que tiene y ha tenido repercusiones en las sociedades a nivel global. Como tal ejemplo del *Cuaderno...* es posible hallar muchos otros. Césaire realiza constantemente referencias a dicha noción de totalidad que contiene y articula su pensamiento crítico. Pero resulta que, paradójicamente, la noción hegeliana de “totalidad” transmitida a través del marxismo y posiblemente adoptada por Césaire a partir de sus relaciones con el PCF es también la causa de su dimisión del partido en 1956 debido a sus profundos desacuerdos con la versión estalinista del comunismo. En la “Carta a Maurice Thorez”, secretario general del PCF por esos años, argumenta su insatisfacción respecto al lugar y la valoración que tienen las luchas

particulares de los pueblos colonizados en el programa político del comunismo de los años cincuenta. Así, aquella insuficiente noción de totalidad del Partido, sumada a las prácticas represivas del estalinismo sobre ciertas minorías culturales, se vuelve la piedra de tope para que él decida no continuar en sus filas:

Debe decirse, de paso, que los comunistas franceses tuvieron una buena escuela. La de Stalin. Y Stalin es, indiscutiblemente, aquel que reintrodujo en el pensamiento socialista la noción de pueblos “avanzados” y pueblos “atrasados”. Y si él habla del deber que tiene el pueblo avanzado -en este caso los gran rusos (sic)- de ayudar a los pueblos atrasados a colmar su retardo, que yo sepa, el paternalismo colonialista proclama también esta pretensión (81).

Lo que señala aquí es el asunto no menor de que el estalinismo reintrodujo en el comunismo ciertas nociones estructurantes del modelo imperial europeo, lo cual en consecuencia resulta ser uno de los puntos centrales contra el que los pueblos colonizados deben luchar. Ese paternalismo imperial, como justificación ideológica de las grandes invasiones y dominaciones a nivel sociopolítico, y en consecuencia a nivel individual, resulta evidentemente inaceptable para quienes pretenden, en su calidad de colonizados, lograr una emancipación integral.

Por otra parte, y en coherencia con lo anterior, la noción de desarrollo que Césaire propone es la de uno que se origina desde el interior, autónomo y conforme a las necesidades de los pueblos. De otra manera, resulta para él imposible pensar en la desarticulación del modelo paternalista imperial, causante de las grandes vejaciones que componen la historia moderna de dominación cultural, económica, social y política de los proyectos coloniales. Sobre este tema Césaire señala lo siguiente: “Queremos que nuestras sociedades alcancen un grado superior de desarrollo por ellas mismas, por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento, a alterarlo o a comprometerlo” (Ibíd.). La necesidad de un desarrollo “desde adentro” surge a partir de una comprensión de la diferencia histórica de los pueblos. Esta diferencia histórica asumida como primer axioma de reconocimiento cultural es lo que refuerza la invalidez de la truncada noción de totalidad que reelaboró el estalinismo:

En todo caso, es indiscutible que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como parte, como fragmento de esta lucha (79).

Mediante esta afirmación de la diferencia histórica y cultural, Césaire no está sugiriendo la necesidad de sumergirse en un particularismo extremo, o en una historización desvinculada de los procesos históricos globales. La historización como modo de comprensión de la historia social de los pueblos en un nivel particular, debe realizarse, para Césaire, relacionadamente, porque de otra manera resulta imposible luchar contra un fenómeno tan complejo y poderoso como es el colonialismo moderno:

No me entiero en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (84).

Es por esto que la crítica central y más radical del autor del *Cuaderno...* apunta a comprender el marco ideológico del colonialismo europeo como base estructurante de los largos siglos de dominación imperial que condujo a la desarticulación de pueblos y culturas completas por el simple hecho de su condición de marginalidad. Esta es una reflexión que podemos ver con mayor claridad en sus análisis respecto al fenómeno del nazismo¹², donde detecta que este fenómeno fue sólo el despliegue fatal de la ideología colonial moderna en el centro de Europa.

El lugar del arte en la política

¹²No me detendré mayormente en este punto, pero vale decir que es de suma importancia al interior del pensamiento de Césaire. Su crítica al nazismo radica en la visibilización de que su aparición fue sólo una suerte de *bumerang* del colonialismo contra el hombre blanco europeo, y de allí su escándalo, en circunstancias que dichas prácticas ya tenían un largo recorrido en regiones no Europeas. Ramón Grosfoguel en “Actualidad del pensamiento de Aimé Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, se refiere, asertivamente, a esta crítica de Césaire como una “corrección” a la mirada limitada que el eurocentrismo produce del mundo (150). “Corrección” que permite visibilizar a partir del fenómeno nazi, la estructura y mecanismos del colonialismo europeo.

Para reflexionar sobre cuál es el lugar que ocupa el arte en el pensamiento político de Césaire, resulta interesante recordar lo que él comentó en un momento a René Depestre (López Álvarez 18) sobre la condición del sujeto negro en el contexto universal. Dijo que la alienación del hombre negro llegó a ser doble: como proletario y como perteneciente a la única raza a la que se negó hasta la noción de humanidad (Ibíd.). Y agrega, que el color de su piel llegó a ser como una maldición inscrita en el génesis. Doble razón por la cual concluyó que el marxismo¹³ “ya no bastaba”, que “había que completarle”, porque “la emancipación del negro no [podía] ser únicamente política” (Ibíd.). Es aquí donde adquiere relevancia la relación entre la acción política y la producción simbólica de las artes. El lugar del arte en su pensamiento no es marginal, ni menos se encuentra burdamente subordinado al programa “real” de un movimiento de liberación nacional. El arte tiene un lugar central y de vanguardia en la articulación de todo movimiento de liberación política por el hecho de ser capaz de devolver la necesaria autonomía cultural en términos colectivos e individuales. Esta autonomía cultural es entendida por él como un elemento fundamental para que sea posible una rearticulación social positiva, en términos de transformar tanto los modos de valoración de las comunidades negras sobre sí mismas, como también, los modos de relación intersubjetivos.

En el *Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas*¹⁴ Césaire desarrolla una reflexión acerca de los significados y alcances pragmáticos del concepto de negritud, articulándolo con la relevancia del arte, como práctica política, en el proceso de autodeterminación de las comunidades negras:

Si la negritud no ha sido un callejón sin salida, ello significa que conducía a otro lugar. ¿Adónde nos conducía? Nos conducía a nosotros mismos. Y de hecho, se trataba, tras una larga frustración, del aferramiento por nosotros mismos de nuestro pasado y, a través de la

¹³En realidad, la referencia de López Álvarez, parafraseando a Césaire, dice “Marx ya no basta”. Pienso que es un parafraseo un tanto inexacto porque en el fondo la distancia de Césaire –al menos lo que queda claro en la Carta a Thorez- no es ni con Marx ni con el marxismo, sino con el marxismo estalinista. Por esto, creo más atingente cambiar la referencia por “marxismo” –entendiéndolo como las aplicaciones de Marx-, en vez de “Marx” a secas.

¹⁴Discurso pronunciado por Césaire en 1987 en la Universidad Internacional de Florida, en el marco de la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora, realizado en homenaje a él.

poesía, a través de lo imaginario, a través de la novela, a través de las obras de arte, de la fulguración intermitente de nuestro posible devenir (88).

El arte tiene indiscutiblemente para él una función pragmática en la medida en que se propone transgredir sus limitaciones factuales como mercancía, para reconocerse como un espacio discursivo, de comunicación, que permite re-articular las representaciones y relaciones sociales mediante la revitalización cultural. La producción simbólica del arte en Césaire permite hacer una historización, a la vez que crea y propone (imagina) una transformación radical de la realidad. De esta manera, reescribir la historia de los pueblos colonizados abre, a su vez, la posibilidad de crear nuevos horizontes de emancipación. Por esto señala, contra la concepción romántico-burguesa del arte que “ni la literatura ni la especulación intelectual son inocentes e inofensivas” (88): en el terreno de la creación y de la “imaginación” artística los vínculos con la realidad sí son posibles, como también la generación de nuevas concepciones de la realidad que puedan impulsar nuevas valoraciones mediante la pertenencia simbólica a una identidad. Por esto, para Césaire la identidad no es una categoría inmóvil tendiente a devorarse a sí misma, sino una concepción de lo que se es, activa, “devoradora del mundo” en la medida en que reevalúa el pasado y prepara el futuro (90). Concluye este discurso señalando: “Qué concluir de todo esto sino que a todo gran reajuste político, que a todo reequilibrio de una sociedad, que a toda renovación de costumbres, corresponde siempre una condición previa que es la condición cultural” (89). Esto es, el momento necesario y fundamental en que el arte con sus posibilidades de producción de realidad de manera simbólica, impulsa (desde la idea de comunidad identitaria) las condiciones para una transformación radical e integral de la realidad histórica.

Desde este lugar, creo que adquiere sentido pensar la obra literaria de Césaire. Porque en estas direcciones se orientan las coordenadas, su pensamiento político y su producción intelectual. En esta dirección propongo leer particularmente su escritura poética en el *Cuaderno...*, entendiéndola como el trabajo en el terreno simbólico de una identidad negra capaz de asumirse en términos históricos, y por esto, ser movilizadora de su propia emancipación política y cultural.

El Cuaderno... como configuración simbólica de la emancipación político-cultural

El *Cuaderno de un retorno al país natal* es un extenso poema autobiográfico en el que el sujeto poético realiza un recorrido reflexivo, bajo el motivo del reencuentro con el país natal, por su tierra, su familia y su historia. Estas reflexiones que parecieran ser la representación de un “estado de la cuestión” de la situación colonial en la isla, preparan la adopción de una postura activa, en la representación poética, respecto a las condiciones en que se encuentra su pueblo. El poema insiste constantemente en presentar al país natal de manera degradada, bajo una mirada negativa y distante: “las Antillas hambrientas, las antillas perladas de viruelas, las antillas dinamitadas de alcohol, varadas en el fango de esta bahía, siniestramente fracasadas en el polvo de esta ciudad” (3). Es interesante ver que la degradación de la ciudad se muestra generada por una situación de segregación social que genera un estado de temor e inestabilidad en sus habitantes. La razón de esta desarticulación social es presentada en el poema como un evento fundacional y remite a cierta unidad perdida del pueblo martiniqueño:

Esta ciudad inerte, esta extraña muchedumbre que no se junta, que no se mezcla [...] esta muchedumbre desolada bajo el sol, sin participar en nada de lo que se expresa [...] esta ciudad inerte con sus reversos de lepra [...] sus miedos agazapados en los barrancos [...] sus miedos excavados en la tierra [...] sus miedos agolpados y sus fumarolas de angustia (5).

El *Cuaderno...* se articula en torno a un sujeto central, sujeto poético, que relata su salida hacia Europa y lo que a él le ocurre a su regreso. Viaje que le permite ver con claridad la situación devastadora en la que se encuentra “la ciudad”. Este viaje, que podríamos llamar de formación intelectual, hace que se marque en el texto una distinción tajante entre el “yo” que enuncia y el “ellos” que representa la comunidad negra de Martinica. Pero es interesante ver que este “yo”, a lo largo del texto, se construye a sí mismo de manera mesiánica: la salvación (la liberación política y cultural) se inicia, y no de otra manera, en la posibilidad de que el poeta, el intelectual, pueda portar la voz de los que no pueden tenerla, dar una voz colectiva:

Partir. Mi corazón resonaba en enfáticas generosidades.

Partir... llegaría joven y llano a este país y le diría a éste país que es mío y cuyo limo forma parte de mi carne... <<he andado errante mucho tiempo y vuelvo a la fealdad abandonada de tu lacras. >>

Volvería a este país que es mío y le diría: <<Abrazame sin temor. Si tan solo sé hablar, por ti hablaré >> (15).

¿Qué moviliza al intelectual a tomar esta posición? El poema habla de las circunstancias que lo impulsan: una memoria y una historia arraigada en la muerte y en la masacre. La posibilidad de voz surge de ese reconocimiento, “la voz” se plantea en el poema con una voluntad de visibilizar ese lugar común histórico:

Y pues juré no ocultar nada de nuestra historia [...] quiero convenir en que fuimos en todos los tiempos muy ramplones lava-plateados, limpiabotas sin envergadura [...] siendo el único record indiscutible que hemos batido, el de la paciencia en soportar el látigo...

Y este país gritó durante siglos que somos bestias [...] y se nos marcaba con hierro candente y dormíamos sobre nuestros excrementos y se nos vendía en las plazas y la vara de género Inglés y la carne salada de Irlanda costaban menos que nosotros, y este país vivía en calma, tranquilo, diciendo que el espíritu de Dios estaba en sus actas (30).

Este reconocimiento de una experiencia histórica común, como dije anteriormente, es el lugar de fundación en el texto de una identidad negra que emerge con una proyección política. Se construye una identidad que retoma algunas de las formas negativas en que Europa se ha referido a ellos, permitiendo así que esta nueva identidad se edifique -en un gesto historizador-, en términos contrarios a las valoraciones y representaciones europeas mediante la reapropiación simbólica. Este recurso de simbolización tiene resonancia en la reapropiación de la figura del Caníbal, y por ende, de Calibán que se realiza principalmente en *Una tempestad*. Desde aquí es posible entender que la negritud, como identidad y comunidad cultural productora de discursos -en el arte, en la política-, afirme que esta serie de reapropiaciones tienen una fundamentación histórica y no espiritualista. La negritud, intentó promover una identidad cultural que solidarizara con la experiencia colectiva de todas las civilizaciones que tuvieron su origen en el África negra, pero no una identidad que fuese esencialista y estática, al contrario, el objetivo de arraigar una identidad cultural es un acto de posicionamiento: otorgarle una voz a la experiencia común de “lo negro” como diferencia cultural, para situarse en oposición a la hegemonía europea y europeizante, en el terreno político:

Los que no inventaron ni la pólvora ni la brújula
los que jamás supieron domeñar ni el vapor ni la electricidad
los que no exploraron los mares ni el cielo
más sin ellos la tierra no sería tierra [...]
mi negritud no es una piedra, su sordera abalanzada contra
el clamor del día,
mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo muerto de la tierra
mi negritud no es una torre ni una catedral
se hunde en la carne roja del suelo [...]
perfora la postración opaca con su paciencia recta. [...]
Eia por los que jamás inventaron nada
por los que jamás han explorado nada
por los que jamás han domeñado nada!
mas se abandonan sorprendidos a la esencia de todas las cosas
ignorando la superficie, poseídos por el movimiento de todas las cosas (38-39).

El énfasis en la escritura de una identidad negra en el *Cuaderno...*, a veces unitaria, que parece no tener fisuras, es parte del proceso retórico de instalación de un imaginario de lo negro en el campo de las narrativas. Imaginario que, por un lado, funcione como herramienta de identificación, y por otro, como un gesto contra-discursivo, una escritura contra las representaciones anteriores de lo negro, capaz de instalarse con fuerza en el campo de lo simbólico. Quizás, de la misma manera en que en otros momentos históricos, otras literaturas ligadas a proyectos nacionales e imperiales utilizaron el medio de la escritura como vehículo de colonización cultural: aquí podemos nombrar desde la Biblia a la novela inglesa del XIX, como los grandes proyectos imperiales ligados a la escritura. Podemos decir con esto que Césaire asume esa dimensión de lo literario, la importancia del lenguaje en la construcción de discursos y representaciones –con valoraciones y juicios específicos- respecto a la realidad. Pensemos un momento en la importancia de las Crónicas sobre la conquista de América como vehículos de los intereses europeos, en la valoración y representación del “Nuevo Mundo”. La alianza entre escritura y poder, entre arte y poder, ha sido fundamental en diversos procesos históricos de la humanidad, lo cual es comprobable con solo echar un vistazo a los recorridos de las grandes hegemonías políticas de Occidente. Si Césaire quiere entrar a disputar un espacio para las comunidades negras en el orden político y cultural universal, reconoce que debe apuntar a dos horizontes: el político-económico y el de la escritura. De aquí la fuerza simbólica que tiene en la

producción de Césaire realizar una reescritura del canon o reinterpretar la modernidad colonialista como un fenómeno global de barbarie. Desde el margen cultural él invierte con argumentos históricos a los protagonistas de la gran dicotomía civilización/barbarie que atraviesa transversalmente la historia del proyecto moderno en territorios no europeos. Por estas razones el terreno de la literatura y el arte son un espacio necesario, se puede decir imprescindible, para impulsar y hacer circular nuevas ideas que conduzcan a una transformación de las condiciones de las comunidades negras:

Y ahora estamos en pie mi país y yo [...] en una voz que perfora la noche y el oído con la agudeza de una avispa apocalíptica. Y la voz pronuncia que durante siglos Europa nos ha atiborrado de mentiras
hinchado de pestilencia,
pues no es cierto que la obra del hombre ha terminado
que nada tenemos que hacer en el mundo
que somos el parásito del mundo [...]
mas la obra del hombre apenas ha comenzado [...]
y ninguna raza posee el monopolio de la belleza,
de la inteligencia, de la fuerza [...]
y ahora sabemos que el sol gira alrededor de nuestra tierra
iluminando la parcela que ha fijado nuestra voluntad sola (44).

Hacia el final del poema, y a modo de manifiesto, el poeta instala una ruptura proclamando el surgimiento de una “nueva negritud”. Así, se realiza en términos simbólicos el proyecto político de Césaire de movilizar un cambio histórico que consolide la emancipación de su pueblo:

La vieja negritud progresivamente se cadaveriza
el horizonte se desvanece, retrocede y se ensancha [...] el negrero revienta por todas partes
[...] la negrada oliente a cebolla frita encuentra en su sangre derramada el sabor amargo de la libertad.
Está de pie la negrada
la negrada sentada [...]
inesperadamente de pie
de pie en las jarcias
de pie en la barra
de pie en la brújula
de pie en el mapa
de pie bajo las estrellas
de pie
y

libre (46-47).

La “negrada” se toma los lugares de dominio de los colonizadores, usurpa su propiedad privada y sus símbolos de poder. La autonomía total de la “negrada” radica también en la apropiación de los elementos de dominación, para que el proceso de colonización pueda ser reversible. Así, la “negrada” se toma los instrumentos técnicos de la conquista: la brújula, el mapa, las jarcias, etc. para construir (desde adentro) el nuevo orden de su comunidad, el nuevo proyecto de desarrollo.

Dimensiones de la poética de Césaire

Las filiaciones de Césaire con el surrealismo han sido un eje de lectura del *Cuaderno...* y sobre todo de su obra poética posterior. Estas lecturas se han fundado en la difusión que André Breton hizo del poema después de su estadía en Martinica. Por ejemplo, la lectura de López Álvarez, el cual prologa la compilación de sus poesías, exagera, de alguna manera, las características del lenguaje poético de Césaire como un fin en sí mismo, perdiendo de vista en algunos momentos la dimensión política de su propuesta estética. No basta con discutir cuán surrealista era o no Césaire, ya que él mismo consideraba al surrealismo como un medio: “un instrumento que dinamitaba el francés” (Álvarez, 16), un medio para salir de las constricciones culturales del lenguaje. Si bien es cierto que en términos formales Césaire no rompe con la tradición de la poesía francesa -él mismo la asume como parte de sus influencias- agrega problemáticas que por cuestiones obvias no son parte de dicha tradición. Césaire utiliza y se apropia de esta tradición, siendo el lenguaje poético un medio para comunicar, historizar y establecer críticas radicales respecto a la situación colonial, y por esto no excluye, sino más bien reafirma sus potencialidades políticas. En su escritura poética podemos ver lo que Walter Benjamin en “El autor como productor” (1934)¹⁵ llama una “tendencia literaria”, esto es, un proyecto innovador en el

¹⁵Benjamin señala que: “la tendencia de una obra sólo puede ser acertada cuando es también literariamente acertada. Es decir, que la tendencia política correcta incluye una tendencia literaria. Y, para completarlo de una vez: que es esta tendencia literaria –contenida implícita o explícitamente en toda tendencia política correcta-, y no otra cosa, lo que da calidad a la obra. La tendencia política correcta implica la calidad literaria de una obra porque incluye su tendencia literaria.”

plano estético que se ajusta a las necesidades de una tendencia o proyecto político dado (“correcto” dice Benjamin). En el caso de Césaire, su tendencia política apunta, en primera instancia, a un intento de desalienación cultural de las comunidades negras, y en última, a la posibilidad de una organización colectiva que pueda comprender la libertad política y la libertad cultural de forma simultánea.

La referencia que hace Césaire a Lautréamont en el *Discurso sobre el colonialismo* es clave para comprender cómo el martiniqueño concibe el lenguaje poético: “la verdad es que Lautréamont sólo tuvo que mirar a los ojos al hombre de hierro forjado por la sociedad capitalista para aprehender al *monstruo*, al monstruo cotidiano, a su héroe” (35, énfasis en el original). Agregando que espera el día en que sea posible dar una interpretación materialista e histórica a *Los Cantos de Maldoror*, porque eso hará comprender un aspecto desconocido de esta famosa obra: la implacable denuncia de una sociedad muy precisa, la capitalista. Y agrega también que para eso será necesario dismantelar las lecturas oscurantistas y metafísicas de la obra, dándole importancia a pasajes desatendidos en donde se denuncia el poder maléfico del oro y la acumulación de riquezas. Más significativo es aún, cuando dice que en ese momento, con esa nueva lectura, se entenderá que el personaje del “enemigo” en la obra de Lautréamont no hay que ir a buscarlo a las nubes, porque hay más posibilidades de encontrarlo en algún directorio o comfortable consejo de administración.

El lenguaje poético para Césaire (simbólico o surrealista) no es sinónimo de oscurantismo o espiritualismo, para él este lenguaje es un medio efectivo para dar cuenta de las condiciones de su pueblo en un tiempo determinado, porque la condición colonial no es natural ni metafísica, sino histórica, tal como en Lautréamont el “monstruo” no es un fantasma aterrizado súbitamente en el espíritu de las individualidades, sino una figuración -según Césaire- del hombre forjado por la sociedad capitalista. De esta manera, con el caso de Lautréamont no solo está planteando una posible y necesaria lectura de éste, sino también nos otorga las claves para entender su escritura poética. Es aquí donde nos es necesario dejar a un lado las lecturas convencionales o puramente formales, para comprender a Césaire en profundidad.

Conclusión

Como hemos revisado, para Aimé Césaire la actividad de producción literaria y por ende, la noción del arte y la literatura contiene una indudable función pragmática. Su ojo crítico no sólo está puesto en cómo debe ser construido el objeto artístico, sino también en lo que él debiese producir en su entorno. Por esto, uno de los rasgos más valioso y característico del martiniqueño como intelectual es la ausencia de una escisión entre el hacer político y el hacer literario. Es más, cada una de estas actividades asume una complejidad que se relaciona con su homóloga: la crítica radical al colonialismo en su escritura literaria es impensable sin la presencia de una esfera de actividad política que vitaliza y otorga una función pragmática a su pensamiento. Y viceversa: la complejidad de su pensamiento político sobre la condición cultural de las comunidades negras adquiere sentido en la comprensión y uso del potencial transformador de la producción de nuevos discursos, de nuevas valoraciones, desde lo simbólico -la escritura y las artes-, al servicio de las batallas emancipatorias. De allí que su propuesta en el *Cuaderno...* radique en presentar y modelar, mediante una nueva forma de lenguaje -sea simbólica, sea surrealista- una identidad negra capaz de producir tanto su emancipación política como cultural. Proceso de simbolización en el *Cuaderno...* que sólo adquiere sentido para Césaire con la proyección que aquello pueda tener en el terreno de lo contextual, de lo histórico. Y es aquí donde nos enfrentamos a la dimensión político-pragmática de su hacer intelectual, motor de sus intereses. Su pensamiento crítico y su producción literaria se encuentran implicados de tal modo que resulta complejo, e incluso estéril, realizar lecturas que escindan ambas esferas de actividad.

Leer a Césaire exige realizar una lectura que vincule los ámbitos centrales de su pensamiento (identidad, pensamiento político y poética). Por otra parte, la vinculación que Césaire expone entre el hacer político y el hacer literario, esto es la relación intrínseca entre la producción de textualidades y las cuestiones que conciernen al espacio de disputa en el terreno de lo social, incita a reflexionar sobre el lugar y el rol intelectual. Las diferencias geográficas con el martiniqueño de ninguna manera –sobre todo si asumimos al menos una pertenencia común al espacio simbólico-histórico de Latinoamérica- clausuran las

posibilidades de leer la vigencia y vitalidad de las influencias de su pensamiento crítico más allá de los límites de la isla caribeña. La inclinación biográfica de Césaire en el *Cuaderno...*, como también los conflictos que este texto expone respecto a una pertenencia cultural mestiza, podríamos decir que son tópicos que han atravesado incesantemente las producciones culturales e intelectuales en la región latinoamericana. Por esto, me permito concluir el presente artículo con la siguiente reflexión asumiendo en cierta medida el impulso de una parcial arbitrariedad. No pude desligarme durante la lectura del *Cuaderno...* del dato de que Enrique Lihn había realizado la traducción del poema de Césaire al español¹⁶, sobre todo de las preguntas, ¿Por qué Lihn lo tradujo? ¿Qué aspectos del poema y del pensamiento de Césaire fueron de su interés? Las preguntas y tensiones que circundan algunos poemarios de Lihn se basan en términos generales en las problemáticas sobre la pertenencia a una tradición cultural contradictoria y mestiza. El caso de *Poesía de paso*, es uno de estos. Allí se abordan los problemas de una formación cultural básicamente europea, que pareciera ser ajena al sujeto latinoamericano, pero que a la vez lo constituye. Lihn en su producción poética aborda estas problemáticas generales de manera autobiográfica, encarnando estas contradicciones en su poesía, escribiendo su recorrido como individuo perteneciente a un sistema cultural específico.

Este lugar “biográfico” en la producción poética de Lihn, no está muy lejos de la justificación que da Edward Said a su trabajo *Orientalismo* (1978), sobre las representaciones de Occidente sobre Oriente. Para explicar las preocupaciones individuales que articulan su investigación, Said retoma el siguiente pasaje de *Los cuadernos de la cárcel* de Gramsci:

El punto de partida de cualquier elaboración crítica es la toma de conciencia de lo que uno realmente es [...] en tanto que producto de un proceso histórico concreto que ha dejado en [uno] infinidad de huellas, sin a la vez dejar un inventario de ellas [...] Por tanto es un imperativo comenzar por recopilar ese inventario (Citado en Said 51).

¹⁶Este dato no es del todo fidedigno. Posiblemente Lihn lo haya traducido por encargo. Pero, como esto aún no ha sido comprobado, me tomo la libertad de postular que Lihn sí realizó una traducción voluntaria de Césaire. De todas maneras, no es una arbitrariedad injustificada ponerlo en este contexto, y si lo fuese, debo decir que es pertinente citarlo porque la poesía de Lihn es un excelente ejemplo de configuración de un sujeto poético que se vincula “en el tiempo” con lo histórico, como también lo es en el hecho de que sus textos constantemente abordan los conflictos sobre la pertenencia cultural de manera autobiográfica.

Por otra parte, sería interesante pensar el trabajo de Frantz Fanon, *Piel negra, mascarar blancas*, en los términos de Gramsci: una especie de inventario colectivo sobre los modos de naturalización de las categorías impuestas por la cultura europea, en las subjetividades de la comunidad negra de Martinica. “Estudio clínico”, planteado por Fanon como un “primer momento” para impulsar una actitud política frente a su contexto social y cultural.

Con esta digresión me interesa traer aquí una imagen que a mi parecer es reveladora para dar cuenta del lugar y la formación del intelectual: Lihn leyendo a Césaire, Said leyendo a Gramsci, Fanon leyendo de modo gramsciano las huellas de una formación cultural represiva, reflejan una necesidad de evidenciar mediante la producción intelectual procesos desfavorables y propios de la culturas -en el caso de Gramsci de las clases sociales- que no han estado en el lugar privilegiado del poder, interiorizando en el espacio subjetivo las contradicciones de un orden social complejo y desfavorable. Todos ellos directa o tangencialmente apuntan a la necesidad de una desalienación cultural. Como hemos visto en el análisis del *Cuaderno...* el aporte de Césaire a este punto es contundente, pero vale decir que no es un objetivo exclusivo de su pensamiento crítico y producción literaria. Mi propósito no es igualar las circunstancias históricas de las reflexiones de cada uno de estos autores, sino más bien propongo pensar la actualidad de ellos y lo que nos reflejan sus puntos de encuentro que se han ido edificando mediante un intercambio de lecturas. Ahora bien, el problema de la desalienación cultural que atraviesa en diversas intensidades el pensamiento de éstos es, como señala Fanon, un primer momento para articular una postura política (196). Pienso que la actualidad de Césaire y de estos autores nos mueve a plantearnos las posibilidades de un pensamiento crítico que pueda integrar una actitud política frente a nuestro contexto histórico y cultural actual.

Bibliografía

Benjamin, Walter. “El autor como productor”. 10 Agosto 2001. Bolívar Echeverría Teoría crítica y filosofía de la cultura. 8 de Sept. 2009
<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/es/El%20autor%20como%20productor.pdf>

Césaire, Aimé. “Cuaderno de un retorno al país natal”. *Poesías*. La Habana: Casa de las Américas, 1969. 3-44.

_____. “Carta a Maurice Thorez”. *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 77-84.

_____. “Discurso sobre el colonialismo”. *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 13-43.

_____. “Discurso sobre la negritud: Negritud, etnicidad y cultural afroamericanas.”. *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Akal, 2006. 85-91.

_____. *Una tempestad*. En *La tragedia del rey Christophe, Una tempestad*. Barcelona: Barral, 1972. 123-181.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire, 1974.

Grosfoguel, Ramón. “Actualidad del pensamiento de Aimé Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”. *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Madrid: Akal, 2006. 147-172.

Lihn, Enrique. *Poesía de Paso*. La Habana: Casa de las Américas, 1966.

López Álvarez, Luis. “Introducción”. *Poesías*. Césaire, Aimé. Trad. Luis López Álvarez. Barcelona: Plaza & Janés, 1978. 9-26.

Robin, Regine. “Para una sociopoética del imaginario social”. *Historia y literatura*. coord. Francoise Perus. México: Instituto Mora, 1994. 262-300.

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Debate, (1978) 2002.

Wallerstein, Emmanuel. “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud. Introducción”. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. 7-12.

DESDE LOS INTERCAMBIOS INTELECTUALES

Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud:

Aimé Césaire ante Frantz Fanon

Ricardo López Muñoz

Introducción

La negritud no es un concepto único, si lo entendemos como la vindicación de la condición humana del negro desde sí mismo, enfrentado a la discriminación y explotación blanca en un contexto colonial. En esos términos, la negritud tiene en el Caribe más de un autor. En la región encontramos a figuras como el jamaicano Marcus Garvey (1877–1944), que reivindica a través de la “Asociación Universal para el Mejoramiento de los Negros” – en 1914– la “grandeza” de la historia de la civilización negra frente al mundo occidental –y blanco-, y apuesta a que la identidad negra y sus valores culturales sean una fuente de orgullo para los negros de las Antillas y de América. Garvey impulsa un movimiento político y social que auspicia el retorno a África de la población negra americana, lo que para él involucra un regreso a la tierra ancestral, en donde puede y debe reinar la justicia perdida con la esclavitud. En Haití, el médico, escritor y etnógrafo Jean Price–Mars (1876–1979) señala al negro como un individuo portador de una historia y una cultura propia, contrapuesta a la cultura blanca. En el contexto de la ocupación norteamericana de Haití (1915–1934) escribe *Ainsi parla l'oncle* (*Así habló el tío*, 1928), ensayo en el que estudia los fundamentos históricos y etnográficos de la cultura haitiana. Price–Mars afirma sobre todo que los haitianos no son franceses de color, sino una comunidad portadora de una doble herencia: francesa y africana. El haitiano es un intelectual, más que un agitador político. Sin embargo, desde esa condición sistemáticamente demandó a sus compatriotas que asumiesen su herencia africana, de la que la oligarquía local siempre renegó (López 65–73). Sus postulados fueron respaldados por escritores y poetas agrupados en *La Revue Indigène* [La revista indígena], entre ellos el poeta Jacques Roumain (fundador del Partido Comunista Haitiano), quien canalizará en un sentido más político la defensa cultural del

negro, asociándola con la confrontación radical de toda comunidad oprimida por el capitalismo.

La negritud de Garvey, Price–Mars y Roumain es parte constitutiva de una reflexión más o menos colectiva de una comunidad de individuos del Caribe que a inicios del siglo XX viven las circunstancias de una ya larga discriminación social, política y cultural a partir del color de su piel. Esta reflexión propone enfrentar la discriminación racial desde el reconocimiento de una identidad negra, descontaminada de la cultura “occidental–blanca”. Para ello postula la apropiación de las raíces africanas de los negros del Caribe como un componente determinante en la recreación de su identidad y su confrontación con el blanco. Tiene también una intencionalidad política, porque la discriminación forma parte de las estructuras de dominación, colonial o postcolonial. En ese sentido, la negritud busca ser un discurso anti-colonial. Las colonias francesas de Martinica y Guadalupe también se ubican en el período en el centro de esta reflexión. Son colonias, su población es predominantemente negra, la discriminación racial es parte de los instrumentos de dominación de la metrópoli y, tal como acontece en Jamaica y Haití, cuentan con una comunidad de individuos que reflexionan acerca de su realidad. La figura más descollante de esta comunidad es el martiniqueño Aimé Césaire. Él será quien finalmente acuñe el concepto de negritud tal como hasta hoy es comprendido. Sin embargo, la práctica del concepto de Césaire no estará exenta de crítica, la que provendrá de otro martiniqueño, Frantz Fanon. En algún momento Fanon, como discípulo de Césaire, suscribió la negritud, sin embargo los caminos y las experiencias de cada uno serán distintos. Cada cual debió reescribir con sus prácticas un discurso que requirió adaptarse a realidades nuevas, distintas a las que le dieron origen en la primera mitad del siglo XX, cuando posiblemente ambos martiniqueños estaban de acuerdo.

Circunstancias coloniales de una negritud singular

Las islas de Martinica y Guadalupe son colonias francesas desde el siglo XVII. Ambas son tempranamente espacios destinados al cultivo de caña de azúcar, lo que conlleva la importación forzada de grandes contingentes de africanos para laborar, bajo

régimen de esclavitud, en las plantaciones cañeras. A consecuencia de ello, en las dos islas la población será predominantemente negra y esclava. En el contexto de la Revolución de 1848, Francia abolió la esclavitud en sus colonias antillanas. A partir de ese momento sus habitantes también recibieron la nacionalidad francesa y el derecho de cada colonia a tener una representación en la Asamblea Nacional de Francia. Seguramente fueron las circunstancias radicales del movimiento revolucionario que entonces acontecía en la metrópoli lo que determinó tal generosidad. A partir de entonces, los nuevos ciudadanos iniciaron un proceso en el que poco a poco fueron ocupando ciertos espacios (limitados, por cierto) en la administración de sus territorios, así como distintos puestos en la administración de las colonias francesas en África. Gradualmente se constituyó así un sector social mesocrático negro en ambos territorios.

No obstante, este proceso no significó para sus habitantes el fin de la discriminación racial sobre la que se había construido el régimen esclavista abolido. Al contrario, dicha discriminación se sostuvo, se reelaboró y devino más compleja, conforme la expansión colonial francesa se incrementaba en África a lo largo del siglo XIX, y también a medida que en Europa se extendía un potente debate acerca de la nación, en donde lo “racial” constituía uno de sus componentes relevantes. A modo de ejemplo, casi coincidiendo con la abolición de la esclavitud en las Antillas, se difundieron en Francia las tesis de Joseph Arthur de Gobineau, enunciadas en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas] publicado entre 1853 y 1855. Dichas tesis se orientaban a fundamentar la superioridad de la “civilización” y la “raza” blanca europea (pura, pero susceptible de ser mezclada), frente al carácter inferior de las razas “negra” y “amarilla”. En términos similares se expresaba hacia 1871 Ernest Renan, quien proclamaba como “raza” de amos, guerreros y conquistadores a los blancos europeos, mientras que a la “raza” china le adjudicaba una vocación de obreros manufactureros, y a la “raza” negra, la de labradores de la tierra. Ambas requerían de la guía y administración de la “raza” blanca, en beneficio de ellas. Estas ideas eran parte de una discusión de escala europea acerca de la manera cómo se conformaban las naciones en el viejo continente, pero también eran funcionales a los procesos de expansión colonial francesa sobre África y Asia.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, los efectos de estos discursos los sufrieron sobre todo los pueblos de África y Asia, en el contexto de la expansión del colonialismo francés y europeo. Sin embargo, los nuevos ciudadanos franceses de las Antillas también estuvieron sujetos a una discriminación asociada a estos discursos. No solo vieron limitado el acceso a la gestión local de sus territorios conforme lo establecían normativas específicas francesas, que reservaban a los metropolitanos los puestos claves de la gestión de las colonias. La discriminación involucró también grados relevantes de paternalismo de parte de los blancos, que se expresaron en la incorporación de percepciones entre la población negra de que su movilidad y ascensión social y cultural se vinculaba con el grado en que integraban a su conducta maneras y educación francesa (y obviamente blanca). En otras palabras, se instaló entre la mayoría de la población negra la idea de que para ser efectivamente un francés “civilizado”, era necesario “blanquearse” culturalmente para legitimarse ante una Francia “generosa” y “civilizada”.

No obstante, el hecho de que los antillanos fueran ciudadanos franceses introdujo un ingrediente especial en la evolución de esta cultura de “blanqueamiento”. Estos ciudadanos con derechos limitados transformaron en una reivindicación el ejercicio pleno de esos derechos, tal como correspondía a cualquier ciudadano de la metrópoli. A ello contribuyó el ir y venir de antillanos a Francia, en función de educarse, para cumplir el servicio militar, para ser parte de la administración colonial francesa en África, o por simple emigración en función de mejores expectativas de vida. Este flujo llevó también a que los antillanos, al regresar a sus territorios, importaran formas de organización social, sindical y política propias de Francia. Dentro de estas organizaciones –muchas veces filiales de organizaciones metropolitanas- la exigencia de una ciudadanía efectiva y plena fue casi siempre un componente ineludible de sus demandas.

De esta forma, a inicios del siglo XX, tanto en Martinica como en Guadalupe, un conjunto de organizaciones políticas y sociales reclamaron la departamentalización de sus territorios. La departamentalización significaría la plena vigencia de las leyes y normas propias de un Departamento francés, conforme a la estructura político-administrativa de Francia, el fin del estatus colonial de las islas y el pleno ejercicio de la ciudadanía para sus habitantes. Era la manera de acceder a la igualdad de derechos, el consecuente fin de la

discriminación y el efectivo y total acceso a la administración de las islas. Esta reivindicación, que rápidamente fue adoptada por la mayoría de la población de las islas, se enfrentó, a lo largo de la primera mitad del siglo, a la oposición sistemática de la metrópoli, que en ocasiones llegó a reprimir por la fuerza a los manifestantes por la departamentalización.

Sin embargo, paralelamente al desarrollo de esta demanda, acontecía un nuevo fenómeno en el ámbito cultural. El flujo migracional de estudiantes antillanos a Francia llevó al encuentro de algunos –entre ellos el martiniqueño Aimé Césaire– con estudiantes africanos. De dicho encuentro surgió un debate acerca de la discriminación, la desigualdad y el colonialismo. Estos debates, más que ser un intercambio de criterios abiertamente políticos, se desplegaron dentro del ámbito de la historia, la literatura y el vínculo común que compartían los distintos interlocutores: todos eran negros.

La negritud al fin

Aimé Césaire es un joven martiniqueño que desembarca en París en 1931 para completar sus estudios secundarios y –a partir de 1934– ser alumno de la Escuela Normal Superior. Ese año también entra en contacto con un grupo de estudiantes antillanos y africanos; entre ellos, los poetas Léon Gontran Damas, de Guyana; Guy Tirolien, de Guadalupe; y el poeta senegalés Léopold Sédar Senghor. Comparten la percepción de ser discriminados, y sobre todo la de ser parte de una vasta comunidad negra, aún alienada por la cultura blanca, y que sin embargo es portadora de una identidad que se asocia a su historia y a valores culturales propios. Esta sensibilidad los moviliza, los lleva a debatir desde sus distintas experiencias la condición humana del negro. Juntos también fundan en 1934 la revista *L'Étudiant noir*. En ella Aimé Césaire enuncia el concepto de negritud. También le corresponde a Césaire profundizar dicho concepto al escribir en 1939 *Cuaderno de un retorno al país natal*, poema en donde presenta a la negritud como la idea que debe estructurar y canalizar la ruptura del negro con la discriminación y el encuentro con su cultura, distinta a la occidental:

oh amistosa luz
oh fresca fuente de la luz
los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula
los que nunca han sabido domar ni el vapor
ni la electricidad
los que no han explorado ni los mares ni el cielo
pero sin los cuales la tierra no sería la tierra
corcova tanto más bienhechora cuanto que la tierra
abandona más a la tierra
silo donde se preserva y madura lo que la tierra tiene de
más tierra
mi negritud no es una piedra cuya sordera arremete
contra el clamor del día
mi negritud no es una mancha de agua muerta
en el ojo muerto de la tierra
mi negritud no es una torre ni una catedral

se zambulle en la carne roja del suelo
se zambulle en la carne ardiente del cielo
agujerea el agobio opaco de su erguida paciencia.

¡Eiá para el Kailcedrato real!
Eiá para los que nunca han inventado nada
para los que nunca han explorado nada
para los que nunca han domado nada (94, 96).

Es cierto que la negritud que Césaire enuncia en *Cuaderno de un retorno al país natal* no es una formulación necesariamente precisa o evidente. Sus versos apelan a la diferencia, a la no pertenencia a un “Occidente” blanco, creador –no lo desconoce–, pero también dominador. Al mismo tiempo se identifica con una visión casi inocente de un mundo que quiere ser el propio, asociado a la tierra, a la naturaleza, y en el que el autor se sumerge como un elemento más, para finalmente rendir homenaje a quienes son parte de esa tierra y sobre todo de un futuro pendiente de construir, pero que no tiene que ver con aquel “Occidente” creador y opresor. Su negritud interpreta de forma lírica la identidad de esa vasta comunidad de personas definidas por los blancos como negros, y que se localizan en París, pero también en África, en el Caribe, en Norteamérica y en Latinoamérica. Ella quiere ser la intérprete de una nueva visión de esta comunidad, que debe ser construida por ella misma. Su negritud denuncia y rechaza la asimilación cultural, el “blanqueamiento”, la imagen del negro pasivo, incapaz de poseer y crear una civilización. Convoca a conocer y difundir entre los negros la grandeza de la historia de su civilización frente al mundo

occidental, y sobre todo apuesta a que la identidad negra y el conjunto de valores culturales del mundo negro, sea una fuente de orgullo para sus portadores. La negritud del martiniqueño no es así un programa político. Es sobre todo una apelación a descubrir una identidad que contiene valores hasta entonces negados u ocultos, que pueden y deben oponerse a la cultura blanca “occidental”, pero que tienen un valor en sí mismos. En el ámbito de las manifestaciones culturales de raíz negra de entonces, especialmente entre poetas, escritores y artistas, el concepto enunciado por Aimé Césaire se constituye en un referente determinante.

Por otra parte, la negritud de Césaire está antecedida por los planteamientos que han hecho Marcus Garvey y Jean Price-Mars, entre otros. Pero ambos lo han hecho en circunstancias distintas, y con un eco a veces restringido. Césaire, a diferencia de ellos, se encuentra en el lugar y en el momento preciso para que su concepto tenga una vasta difusión y aceptación. Pero además, la propagación de la negritud de Césaire se explica porque es un concepto plástico. Da cuenta de un diagnóstico y hace una propuesta en general aceptada por la intelectualidad negra de entonces: la existencia de una antigua pero vigente asimilación cultural, a la que se debe oponer el reconocimiento de una aún más antigua cultura negra. El diagnóstico y la propuesta del concepto adquieren una validez que no se ubica en un polo específico, que no sea la comunidad negra y su cultura, donde sea que se encuentre. ¿Podía no ser seductora una propuesta de vindicación de la cultura del negro que no involucraba más que reconocerse?

A punto de iniciarse la Segunda Guerra Mundial, Césaire retorna a Martinica. Sin embargo, la guerra llega también a las Antillas con el régimen de Vichy. Bajo el nuevo gobierno toda forma de participación dentro de los gobiernos locales de Martinica y Guadalupe desaparece. Clandestinos, los partidos políticos antillanos adhieren al gobierno en el exilio del General De Gaulle, exigiendo, eso sí, con el retorno de la República, la definitiva departamentalización de las colonias. De Gaulle lo acepta. Césaire, producto de la represión del régimen, opta en 1944 por residir en Haití.

Finalmente, en 1945 Césaire es elegido Alcalde de Fort de France (capital de Martinica) y diputado ante la Asamblea Nacional por el Partido Comunista Francés. Es él quien presenta la ley para la departamentalización de Martinica, Guadalupe, Guyana y la

isla de la Reunión en 1946. La ley es aprobada ese año. Parece que al fin los ciudadanos de las Antillas podrán serlo a cabalidad.

Las máscaras de la negritud

Al poco tiempo de su implantación, para buena parte de los antillanos es evidente que la departamentalización no había llegado tal y como había sido su aspiración. La ley que la estableció exigía un reglamento de aplicación. Dicho reglamento en la práctica definió que la departamentalización de las Antillas se efectuara de manera gradual. Caso a caso, las nuevas y viejas leyes y reglamentaciones, de ejecución inmediata en la Francia metropolitana, necesitaran normativas especiales para su aplicación en los nuevos Departamentos Franceses de Ultramar. Por otra parte, también resulta evidente que el paternalismo francés y la discriminación subyacente en él siguen siendo la base subjetiva (y colonial) del relacionamiento entre blancos y negros.

Desde lejos, acompañan la decepción que embarga a los antillanos, la represión que sufren por parte de Francia los nacientes movimientos de liberación nacional en África negra, además de los que se desarrollan en Argelia y Viet-Nam. Sin embargo, esta lejanía es sólo geográfica. Parte de la comunidad intelectual de las Antillas que ha abrazado la negritud se siente convocada no sólo a solidarizar con estos movimientos. También vincula su sentimiento de decepción ante la nueva realidad de las Antillas con las luchas anti coloniales que se desarrollan del otro lado de Atlántico. El ejemplo más evidente de esta convergencia la encontramos en el martiniqueño Frantz Fanon.

Fanon, siendo niño, ha sido alumno de Aimé Césaire. En Francia participa en la resistencia contra la ocupación alemana. A partir de 1945 estudia medicina en Lyon. Aunque la mayor parte de su vida no reside en Martinica, su primer ensayo *Piel negra, máscaras blancas*, publicado en 1952, refiere a ella y a sus circunstancias coloniales, no obstante la departamentalización. Al inicio de su ensayo se interroga acerca del objetivo de su raza, y se responde: “No buscamos otra cosa, nada menos, que liberar al hombre de color de sí mismo”, para luego agregar, “El blanco está encerrado en su blancura (...) El negro en su negrura (...) ...hay negros que quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la

riqueza de su pensamiento, la igual potencia de su espíritu (...) ¿Cómo salir de este círculo?” (8-10). Este dilema atraviesa su ensayo, y para intentar resolverlo diseccionará parte de la sociedad martiniqueña, en gran medida desde sus propias vivencias y percepciones.

Fanon escoge en primer lugar el dilema del lenguaje en Martinica. Un dilema acerca del cual Césaire hasta entonces no ha hecho sino referencias indirectas. Para Fanon, si algo pone en evidencia la existencia del *creole* (el idioma que hablan los negros de las Antillas) es la presencia entre los habitantes de las Antillas de un doble discurso respecto a su búsqueda de un espacio social que los reconozca: se expresa en francés ante el blanco y aún ante ciertos antillanos, como una manera de buscar una paridad cultural a través de un idioma que le ha sido inducido como expresión de “civilización”. Sin embargo, en su vida más cotidiana se expresa en *creole*, y por su intermedio pone de manifiesto su diferencia con “el otro” occidental, así como la fuerza de su cultura, capaz de generar un idioma distinto al del colonizador. Pero en 1952 no es evidente que esto último sea percibido así. Al contrario, prima entre los habitantes de las Antillas la búsqueda de una legitimización social donde el blanco y su idioma es la medida de lo civilizado. Sin embargo, para Fanon no es éste el dilema mayor. Más grave le parece que aún desde el idioma del colonizador, el negro es tratado despectivamente. El idioma francés es un componente más de la discriminación principalmente por el tono y la forma que debe asumir el negro cuando se expresa en francés ante un blanco. “Si -señala-, al negro se le pide que sea un buen negro; establecido esto, todo lo demás viene solo. Hacerle hablar “negrito” supone adherirlo a la imagen que de él se tiene, untarlo de negro charol, aprisionarlo, hacer de él la víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del cual él no es responsable” (29, énfasis en el original). Este dilema no está resuelto para Fanon. Más que la valorización de la existencia de un idioma propio, el *creole*, el martiniqueño denuncia y ataca el uso diferenciado que hacen el blanco y el negro del francés, que no obstante ser el puente común de comunicación, está impregnado del desprecio del blanco hacia el negro, desprecio que finalmente termina impregnando al negro.

A lo largo de su ensayo Fanon trasunta rabia, y hasta impotencia, ante la discriminación que sufre su pueblo y él mismo: “¡Cochino negro!” o, simplemente,

“¡Mira, un negro!” (...) Yo llagaba al mundo ansioso de encontrar un sentido a las cosas, mi alma henchida del deseo de estar en el origen del mundo, y hete aquí que yo me descubría objeto en medio de otros objetos” (90). Fanon siente angustia y quiere salir de ella, quiere encontrar una alternativa que le devuelva su dignidad. Pero su experiencia solo le reafirma que es un individuo que por su color de piel está cosificado ante el blanco. Por ello, casi hablándose a sí mismo, dice: “...decidí afirmarme en tanto que NEGRO. En vista de que el otro dudaba en reconocerme sólo me quedaba una solución: hacerme conocer” (95).

La conciencia de su condición de negro necesariamente discriminado no lo lleva, sin embargo, a situarse al lado de los demás discriminados (que no sean los de su raza). Polemizando con Jean Paul Sartre, piensa en las circunstancias extremas de discriminación y sufrimiento vividos por los judíos en el curso de la Segunda Guerra Mundial. Pero afirma, el judío no es integralmente lo que es. Él sí lo es: “Estoy sobre-determinado desde el exterior. No soy el esclavo de la ‘idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi parecer” (Ibíd.). Pero, ¿cómo entonces reafirmarse en tanto que negro? Fanon evoca entonces los poemas de Césaire en *Cuaderno de un retorno al país natal*, y con ellos siente “enrojecer de sangre” (103). Se siente interpretado por la negritud, que lo invita libremente a escarbar en sus orígenes africanos.

No obstante, al final de su ensayo, vuelve a sí mismo. No reniega de la negritud, pero termina por situarse entre y desde los negros explotados, más allá del color del que los explota. Desde ellos y con ellos convoca al combate en nombre de los sufrimientos más elementales y dramáticos: la explotación, la miseria, el hambre. Su condición humana, aquella que ha descubierto a través de su experiencia y desde la negritud, es la que mueve su convocatoria. Su postura final trasunta sobre todo humanismo. Termina entonces haciendo una pregunta que es la respuesta a su angustia inicial: “¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del *Tu*?” (192, énfasis en el original).

Césaire revolucionario

Dos años antes de la publicación de Fanon, Césaire ha publicado un ensayo de tono similar: *Discurso sobre el colonialismo*. Césaire está conmocionado ante la fuerza que alcanzan entonces los movimientos de liberación nacional de África, así como los de Argelia y Viet-Nam. También lo indignan las acciones represivas de Francia a estos movimientos. Pero, ¿cómo expresará esta conmoción y esta indignación: como negro, como antillano o como francés?

En su ensayo Césaire ataca el cinismo, el doble estándar de la “civilización occidental”, que ubica muy especialmente en Europa. No cuestiona, aparentemente, su “civilización”, en términos de su aporte cultural. Europa es, a su entender “...un cruce de caminos;...el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas las filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos,...el mejor distribuidor de energía” (*Discours sur le colonialisme*¹⁷ 10). Sin embargo, le critica no haber resuelto los problemas del proletariado y los del colonialismo. Esto último parece ser clave en su texto. Césaire habla aparentemente como colonizado, como víctima, como un antillano que sitúa su espacio de vida y su condición de dependencia a la misma altura de Indochina, Madagascar y África continental. Desde esa posición percibe a la colonización en función de la “descivilización” del colonizado. Función que tiene como efecto su degradación. Hasta cierto punto ello es coherente con su concepto de negritud. Ésta quiere vindicar la historia y la cultura del negro, y su capacidad de construir o recrear un futuro que sea expresión de “su” civilización. Sin embargo, Césaire, casi con vergüenza de francés, desglosa las construcciones discriminadoras y racistas que sostienen al colonialismo, el mismo que hasta 1946 ha oprimido a Martinica. A partir de Renan, describe cómo desde la propia Europa se elaboran los discursos que la sitúan como una comunidad racialmente superior, llamada a someter a pueblos necesariamente inferiores de Asia y África. Y se pregunta: ¿Quién protesta ante estas ideas? “...ningún escritor autorizado, ningún académico, ningún predicador, ningún político, ningún cruzado del derecho y la religión, ningún ‘defensor del ser humano’” (*Discours sur le colonialisme* 17). Su pregunta -es inevitable pensar de otra manera- es un llamado a la intelectualidad francesa, de la que al parecer se siente parte. No encuentra entonces respuesta. De allí que su conclusión sea que una nación que coloniza,

¹⁷Todas las citas del *Discours sur le colonialisme* y del *Discours sur la négritude*, son traducciones mías.

que justifica la colonización, es una civilización enferma, que puede terminar negándose a sí misma. Hitler ya ha sido entonces un ejemplo de ello (*Discours sur le colonialisme* 18).

Césaire en su ensayo abunda en ejemplos, preferentemente franceses, de violencia y devastación en la conquista colonial. Por ello reitera que la colonización deshumaniza al hombre más civilizado, que la conquista colonial basada en el desprecio del “nativo”, tiende a modificar invariablemente al conquistador, quien para darse buena conciencia se acostumbra a ver en “el otro” a la bestia, y tiende a transformarse él mismo en bestia (*Discours sur le colonialisme* 21). Por otra parte, Césaire también desarma los paradigmas de otra vertiente de los discursos colonialistas, que denomina la “buena conciencia” del conquistador. Dicha vertiente pretende valorar el aporte de la colonización entre los pueblos sometidos: progreso material, mejoría en la calidad de vida, desarrollo de infraestructura. Aunque crítica respecto a los métodos represivos para instaurar el colonialismo y someter a sus comunidades, la “buena conciencia” del conquistador apuesta al trato paternal del colonizado. En definitiva, apuesta a convencerlo de los beneficios civilizadores de los recién llegados. Sin embargo, al momento de refutar esta visión, Césaire recurre a una personal interpretación de la historia de las sociedades sometidas. Idealizándolas, plantea que “Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos. (...) Eran sociedades no sólo antecapitalistas, ... sino también *anti-capitalistas*. (...) Eran sociedades democráticas, siempre. (...) Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales” (*Discours sur le colonialisme* 25, énfasis en el original). En rigor, Césaire sabe que ello no era así. Sabe que el mundo colonial es sumamente complejo, y que encierra desigualdades. ¿Acaso ya no lo ha dicho Fanon? Al mismo tiempo, casi en contradicción con lo anteriormente dicho, Césaire apela a la búsqueda del progreso entre los pueblos sometidos por el colonialismo, progreso que sitúa dentro de parámetros europeos, a lo menos en lo que refiere a la materialidad de esta búsqueda: escuelas, caminos, puertos. Más aún, plantea que esas son las demandas de los colonizados, y que por tanto estos van hacia delante, en busca de esa civilización que Europa les niega (*Discours sur le colonialisme* 28).

En su *Discurso sobre el colonialismo* Césaire critica una amplia gama de discursos europeos, y muy especialmente franceses, que buscan legitimar el colonialismo desde su

perspectiva más devastadora; aquella que basa la conquista colonial en la superioridad del blanco europeo sobre el resto del mundo. Incluso critica sus variables más benignas, o aquellas que desde una perspectiva antropológica, justifican el colonialismo apelando al buen trato y la igualdad jurídica entre conquistador y conquistado. Sin embargo, se tiene la impresión de que siempre, o casi siempre, Césaire lo hace sumido en una contradicción en donde se cruzan su condición de francés, antillano y negro. Ello parece colocarlo a mitad de camino entre lo racialmente “superior” y lo “inferior”, en términos de sentirse tributario de la cultura francesa, y de cierta mirada ubicada en la “ciudad letrada” francesa. Parece querer proteger a Francia y a sus referentes más sagrados (o que él entiende como sagrados): la libertad, la igualdad, la fraternidad, referentes que deberían proyectarse sobre los espacios conquistados; que deberían ser defendidos por la comunidad intelectual francesa, por eso pregunta ¿quién protesta ante estas ideas? Sin embargo, Césaire no quiere ser un servidor de significaciones que no comparte. Es por ello que es su condición de negro identificado con la negritud, la que lo lleva a identificarse con sus iguales raciales de África. Por ello su *Discurso sobre el colonialismo* es –casi a pesar de él– un vehemente ataque al colonialismo, en donde intenta ubicarse como un negro más, como una víctima más, no obstante que las Antillas, el lugar donde se encuentran sus raíces, no forma parte de su crítica. De hecho, las Antillas solo aparecen mencionadas dos veces en su ensayo.

Quizás lo que aún no puede percibir Césaire en 1955 es que la convergencia suscitada de su encuentro parisino de 1931 con África –que se traducirá finalmente en su concepto de negritud– está tomando nuevas formas. El orgullo de ser negro, la apropiación identitaria de su historia, de su civilización y su capacidad de recrearla, sigue en 1955 cumpliendo una función liberadora, pero ajustada a un contexto nuevo, que ha visto aparecer los movimientos de liberación nacional en el imperio colonial francés. La negritud es complementaria a estos movimientos, los alimenta, pero ellos no se agotan en ella.

Cuando nace la negritud como discurso específico, reconocido y legitimado, aún no existen los movimientos de liberación nacional africanos. Las Antillas son aún colonias en su sentido más puro. Sin embargo, cuando Césaire publica su *Discurso sobre el colonialismo*, la rebelión del África negra está en marcha, y sin embargo, Martinica y Guadalupe son al fin (y a pesar de sus restricciones) Departamentos de Ultramar. Quizás

por ello, más que la negritud, es Césaire quien se ve atrapado en una contradicción aparentemente insalvable. Posiblemente en 1934 la negritud se localiza, como propuesta cultural e identitaria que va a expresarse sobre todo a través de la poesía, en la periferia de la “ciudad letrada” francesa y en los bordes de la modernidad. Sin embargo, veinte años después, la departamentalización ha acercado al centro de la ciudad letrada a la negritud, de la mano de Césaire. Ello, empero, no quiere decir que la negritud pierda su autonomía. Césaire es quien la enuncia, y en el instante después de enunciarla, adquiere alas propias, y se va con quien quiera apropiarse de ella. Así lo hace Senghor en el Senegal, y así también lo hace Fanon, en su *Piel negra, máscaras blancas*. De esta forma, la fuerza liberadora de la negritud se encuentra en quienes hacen uso liberador de ella, en quienes la adaptan e integran a los nuevos movimientos anti-coloniales que aparecen a partir de 1945. Césaire intenta hacerlo. Su ensayo es un vehemente llamado a detener la brutalidad del colonialismo francés, pero también es una evidente declaración de que la realidad de Césaire ha cambiado, y que la adaptación que hace de “su” negritud proviene de esa convergencia tan contradictoria como real de ser negro, ser antillano y ser francés. No por gusto será diputado en la Asamblea Nacional durante cuarenta y ocho años, y alcalde de Fort de France durante cincuenta y seis años.

Frantz Fanon ante la negritud

La crítica de Fanon a la negritud no es la crítica a Aimé Césaire. Este último es el autor del concepto, pero como hemos dicho, el mismo se reproduce y adapta a la evolución de las circunstancias de las Antillas y de África. Por otra parte, el Fanon de 1952 no es el mismo de 1961, cuando escribe un nuevo ensayo: *Los condenados de la tierra*. En 1956, dos años después del inicio de la guerra de liberación nacional de Argelia, ha adherido a esa causa. Pasa a ser miembro de la redacción de *El Moudjahid*, órgano del *Front de Libération Nationale* (Frente de Liberación Nacional, FLN) de Argelia. Es perseguido por las autoridades francesas. Hasta su muerte es un militante anti-colonialista que encuentra su espacio de acción en la lucha de Argelia por su independencia.

En *Los condenados de la tierra*, Fanon centra su atención en el colonizado africano. A éste lo presenta como un individuo con una historia y una cultura propia –y en ello sigue a Césaire– que debe oponerse al y a lo “occidental”. Desde esta oposición concibe la liberación de África del colonialismo. Pero además plantea la necesidad de un “hombre nuevo”, que debe nacer del propio proceso de liberación, emancipado de la alienación blanca. Su rechazo a lo “occidental” supone un rechazo a sus formulas de sociabilidad y de hacer política, en tanto éstas apelan más a la razón del colonizador y a la supremacía blanca, que a la opción de franca y radical ruptura que a su entender permea a los movimientos de liberación nacional africanos (*Los condenados de la tierra* 31, 38).

Aunque en la primera parte de *Los condenados de la tierra* Fanon reclama como legítimo derecho que los pueblos colonizados –sobre todo africanos– ejerzan la violencia para liberarse de sus metrópolis, de sus reflexiones y propuestas interesa sobre todo la disección que efectúa de los distintos procesos por los cuales el sometido se ve sujeto a la colonización de su cultura, de sus modos de vida, e incluso de su perspectiva liberadora. Si para Fanon es necesaria una ruptura política radical de las colonias con sus metrópolis, ella debe involucrar también una ruptura con la alienación cultural a la que está sujeto el colonizado. Es por eso que –siempre desde África– ataca no solo la explotación que ha sufrido ese continente. Ataca también la opción de simple relevo de parte de las élites negras que se constituyen en reemplazo del poder colonial, y que sin embargo sostienen y prolongan las desigualdades heredadas del colonialismo. La ruptura con el colonialismo tiene así para Fanon un carácter de liberación nacional, donde la nación –una cuestión que para 1961 está pendiente o en sus primeros asomos en el continente africano– debe asociarse a la creación de una conciencia ligada a la búsqueda de una opción igualitaria. Esta perspectiva, que para llevarse a efecto apela además a formas de organización y de perspectiva política propias de los años sesenta (crear conciencia, romper con la cultura colonial, combatir por la causa emancipadora, romper con los moldes burgueses) introduce un componente que en las Antillas nunca llega a estar presente, ni aún en la negritud: la construcción de la nación.

Desde esta perspectiva, Fanon interpreta a la negritud como un componente del camino hacia la liberación nacional, pero que no lo agota:

...los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la Joven África, la razón fatigosa a la poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado rigidez, ceremonia, protocolo, escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también irresponsabilidad (*Los condenados de la tierra* 194).

Para Fanon dicha irresponsabilidad radica en no vincular la cultura africana a la construcción de una cultura nacional. La negritud convierte a la comunidad africana en el referente cultural del mundo negro, y la lleva a incluir en ella a la diáspora negra. Ello degrada la historicidad de las comunidades negras, que tienen diferencias que no son circunstanciales, sino que forman parte de su evolución histórica, no obstante que se encuentren enlazadas y hagan causa común ante el colonialismo y la cultura blanca. De esta manera, la negritud, que una vez fuera un referente esencial para las comunidades negras en su búsqueda de identidad, es susceptible –en el entender de Fanon- de transformar en un callejón sin salida una identidad que no llega a cuajarse en un espacio geográfico y comunitario, en la medida que no da cuenta de las diferencias que existen entre cada comunidad, aún desde la perspectiva de su alienación colonial, y que puede incluso posponer el desarrollo de una cultura nacional al interior de cada una de esas comunidades, especialmente si están en lucha con el colonialismo (*Los condenados de la tierra* 196-197).

No obstante, la crítica de Fanon a la negritud, aunque relevante, no es agresiva con Césaire. Los dilemas que el rebelde martiniqueño está enfrentando se enmarcan dentro de los movimientos de liberación nacional africanos, en donde la cultura –a su entender- es un componente esencial a la hora de configurar naciones. Es la alienación cultural en África la que le interesa. Quizás en ese sentido, está polemizando con formas de negritud propias de ese continente, tributarias del concepto enunciado por Césaire, pero que están desarrollando un camino propio en las circunstancias de África de los años sesenta. De hecho, Fanon sobre todo arremete con agresividad en contra del “intelectual colonizado” africano; es decir, aquel individuo que asume una lectura “occidental” de la independencia de los pueblos de África, y que más que ir al encuentro de un “hombre nuevo” instala un discurso de “liberación” en la lógica del colonizador. El mundo en que se mueve Fanon en 1961 es muy distinto al de Césaire. Y Fanon parece estar consciente de ello.

Conclusión

En febrero de 1987, Aimé Césaire impartió una conferencia en la *Florida International University*, Miami. Allí señaló:

La Negritud, ante mis ojos, no es una filosofía. (...) La Negritud no es una metafísica. (...) La Negritud no es una pretenciosa concepción del universo. (...) Es una manera de vivir la historia en la historia: la historia de una comunidad donde la experiencia aparece, a decir verdad, singular con sus deportaciones de población, sus transferencias de hombres de un continente al otro (*Discours sur la négritude* 82).

De esta manera Césaire repetía una vez más una definición de la negritud amplia, flexible, tal y como (aunque no textualmente) la había enunciado en la década del treinta. Difícil pensar no suscribirla, aún hoy, por parte de cualquier negro que se sienta discriminado, y alienado por la cultura blanca.

Sin embargo, Césaire agregó también que la negritud era expresión de una “revuelta” contra el “reduccionismo europeo” En ese punto, quizás “su” negritud quedaba en entre dicho. Si la negritud se expresa a través de los hombres que la enarbolan y hacen uso de ella para fines liberadores de ese reduccionismo, Césaire había hecho de “su” negritud una contradicción insalvable al denunciar más como europeo reducido que como negro sublevado, el colonialismo en África a través de su *Discurso sobre el colonialismo*. Pero, ¿no era lógico que así le sucediera al Alcalde de Fort de France y diputado a la Asamblea Nacional de Francia? ¿Era posible otra posición desde el Departamento Francés de Ultramar de Martinica? Se tiene la impresión de que el dilema de Césaire ante la denuncia del colonialismo en África era entonces reflejo del dilema de la departamentalización. Ella era el instrumento para el fin del colonialismo en las Antillas. Y aunque en 1955 ésta aún no lo demostraba, la aspiración de los antillanos de alcanzar una efectiva igualdad se focalizaba exclusivamente en ésta. ¿Podía el alcalde de Fort de France pensar algo distinto?

También en su conferencia Césaire recordó el rol de fermento de la negritud en el contexto de las independencias africanas de los años sesenta. Y ciertamente, tenía razón. La negritud fue un canal para la toma de conciencia de parte de los africanos sobre su

condición colonial. Que en algún momento se agotara como catalizador de esa toma de conciencia no es responsabilidad de ella ni de su autor. Simplemente África evolucionó hacia formas distintas de enfrentamiento al colonialismo, y desde el momento en que apareció la nación como camino y objetivo de la liberación, como referente cultural la negritud resultó insuficiente para enmarcar las naciones que debían nacer en África. Por eso Fanon había sido crítico con la negritud, aquella negritud asentada en África, pero no con Césaire. Él no era responsable de que su hija volara con alas propias.

Bibliografía

Césaire, Aimé. *Cuaderno de un retorno al país natal*. Trad. Agustí Bartra. Edición bilingüe. México D. F.: Ediciones ERA, 1969.

_____. *Discours sur le colonialisme; suivi de Discours sur la négritude*. Paris : Éditions Présence Africaine, 1955 et 2004.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1972.

_____. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Ángel Abad. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.

López Muñoz, Ricardo. "La élite decimonónica haitiana: su 'afrancesamiento'". *Anales del Caribe* 11 (1991): 65-73.

La(s) identidad(es) de Aimé Césaire según Stuart Hall

Elsa Maxwell

“Los líderes de una revolución suelen ser aquellos que han sido capaces de beneficiarse de las ventajas culturales del sistema que están atacando”
C.L.R. James, *Los jacobinos negros*

Este artículo analizará las representaciones identitarias de Aimé Césaire a partir de los planteamientos del teórico cultural jamaicano Stuart Hall, cuyo ensayo “Negotiating Caribbean Identities” de 1995 restablece la relevancia del poeta martiniqueño en el debate sobre los procesos de configuración identitaria del Caribe contemporáneo. En dicho ensayo, Hall reflexiona sobre ciertas prácticas de Césaire —por ejemplo, el empleo del idioma del colonizador para expresar la negritud o su participación en la Asamblea Nacional Francesa mientras predicaba el anticolonialismo— que a menudo han sido interpretadas tanto por sus admiradores como por sus detractores como un reflejo de su doble y contradictoria identidad. En el prólogo al *Cuaderno de un retorno al país natal* de André Breton, éste representa a Césaire como un poeta dividido entre “las enseñanzas del mundo blanco” (xvi) y la colectividad negra a la que pertenecía en “cuerpo y alma” (Ibíd.). Más recientemente, en una revista académica dedicada a Césaire, Aldai Murdoch observa que aun “persisten varias contradicciones preocupantes entre su escritura y su vida política” (2)¹⁸. Por otra parte, los voceros de la *antillanité* y la *créolité* basaron una parte importante de sus críticas hacia Césaire en la idea de la incongruencia identitaria del poeta de la negritud. Hall, en cambio, demuestra que la identidad de Césaire es comprensible dentro del contexto cultural del Caribe en donde los sujetos son interpelados por múltiples sistemas de representación que responden a las condiciones históricas del desarraigo diaspórico, la esclavitud y la colonización. De esta forma, Hall sugiere que la complejidad de la configuración identitaria de Césaire no representa necesariamente una contradicción sino más bien la forma en que los caribeños tienen que negociar la identidad. Así, Hall emplea el ejemplo de Césaire para aproximarse a las preguntas de fondo que componen la discusión sobre la identidad

¹⁸Todas las traducciones del artículo de Murdoch son mías.

caribeña: si la región se caracteriza por la heterogeneidad, ¿se puede hablar de la identidad caribeña, o sería mejor hablar de identidades? ¿Qué papel juega la herencia metropolitana en la configuración actual de la identidad caribeña? Para los afro-descendientes, ¿cuál sería el papel de África en su configuración identitaria? Y finalmente, ¿es posible conciliar las múltiples herencias culturales en el contexto contemporáneo de la globalización? A partir de estas apreciaciones, la doble pregunta que motiva este artículo es, por un lado, cómo Stuart Hall interpreta la figura de Césaire, y por otro lado, cómo ésta se sitúa en el debate en torno a la relevancia de la obra césairiana en la configuración identitaria caribeña.

En primer lugar, es preciso revisar brevemente la emergencia de la noción de contradicción con relación al desarrollo histórico del concepto de la identidad. Según el crítico chileno Grínor Rojo, la idea de la contradicción al interior del sujeto se origina en oposición a la lógica aristotélica de la no-contradicción y se debe principalmente a los avances teóricos llevados a cabo por Hegel. A diferencia del pensamiento esencialista que promueve la idea de que una persona no puede tener dos identidades distintas al mismo tiempo, Hegel establece la diferencia al interior del ser al plantear que “la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (citado en Rojo 24). La revelación anterior permite que ontológicamente “los seres y las cosas pueden ser algo más, algo distinto y aun algo opuesto de lo que ellos/ellas son” (Ibíd.). De este modo, en términos modernos el concepto de la identidad llega a ser concebido no como un ser idéntico a sí mismo sino a partir de la dinámica dialéctica de la contradicción. La capacidad auto-reflexiva de la memoria *ad hoc* es esencial en dicha dinámica, pues es lo que permite que el sujeto pueda “manifestarse desde su propia diferencia, desenvolverse contradictoriamente y por lo tanto modificar lo que es” (26). Así, la memoria posibilita la emergencia de identidades alternativas facultadas con un “potencial contestatario” que permite al sujeto alejarse del “testimonio de su experiencia consuetudinaria” y acercarse a “las trazas de un pasado brumoso” (Ibíd.). Por ende, no se puede comprender a Césaire sin la idea de la contradicción pues, como señala Rojo, es lo que le permite articular una identidad propia frente a las opresivas políticas metropolitanas de asimilación. Siguiendo esta línea, el propósito de este trabajo es demostrar cómo el análisis de Hall sugiere que si bien las

disímiles identificaciones de Césaire son “contradictorias” en el sentido de ser opuestas (por emplear el lenguaje metropolitano para expresar una identidad negra-periférica, por ejemplo), no son necesariamente incompatibles ni irreconciliables, debido a que el particular contexto cultural caribeño no supone la adherencia exclusiva a una identidad u otra.

Igualmente, se deben tomar en cuenta los fundamentos teóricos sobre el concepto de la identidad que subyacen al pensamiento de Hall. En sincronía con los avances contemporáneos en torno al significado del término, la conceptualización de Hall es ecléctica y compleja, pues sintetiza aportes teóricos del psicoanálisis, la deconstrucción y el postmodernismo, entre otros. Del psicoanálisis rescata la importancia de la subjetividad y el inconsciente, elementos que revelan un sujeto no del todo conocedor de sí mismo, portador de diferencias internas a partir de la división entre el consciente y el inconsciente. Asimismo, destaca los aportes teóricos de la deconstrucción, cuya aproximación permite el derrumbamiento de los esencialismos nacionales, raciales y étnicos del discurso occidental al ponerlos bajo “borradura”; si bien hay que recordar que ésta tiene un punto de término en donde la irreductibilidad del concepto no permite su desvanecimiento completo. En el caso del concepto de identidad, este punto se encuentra en el intersticio entre la política y la agencia: la política se entiende como la construcción de una identidad a partir de la noción de *politics of location* (políticas de posicionamiento), mientras que la agencia del sujeto se sitúa dentro de las prácticas discursivas que le rodean, de modo que no se trata de concebirlo como un individuo autónomo e independiente, sino como un sujeto descentrado dentro de los determinantes históricos que conforman su contexto socio-cultural. De este modo, la conceptualización halliana de la identidad radica en la identificación, es decir, la forma en que el sujeto se identifica con las diversas prácticas discursivas a su disposición. Éste es un proceso sin término que siempre está sujeto a cambios y transformaciones, de tal manera que la adherencia a una identidad no significa necesariamente la borradura de las otras identidades que constituyen la configuración identitaria del sujeto. En otras palabras, no contempla la exclusividad de una identificación en desmedro de otras. Así, el concepto de identificación no anula la diferencia, ya que es un “proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay <<demasiada>> o <<demasiado

poco>>: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad” (Hall, “Introducción ¿Quién necesita ‘identidad’?” 15). Es lo que Hall llama la lógica del más de uno, pues supone que el sujeto puede relacionarse e identificarse con los múltiples discursos que lo interpelan. Por consiguiente, Hall concibe la identidad no como una esencia inmutable sino como una construcción —o en otras palabras, una narrativización del sí mismo— en la cual los sujetos arman un relato selectivo del pasado con el fin de edificar una representación para el futuro. De este modo, la conceptualización halliana del término plantea que la identificación es “estratégica y posicional” y que:

Acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación (“Introducción ¿Quién necesita ‘identidad’?” 17).

A propósito de lo anterior, Hall sostiene que la identidad caribeña se torna problemática al ser discutida en términos del discurso occidental, el cual históricamente ha supuesto la existencia de una esencia compartida que otorga el derecho de pertenencia a un colectivo determinado. Si bien este modelo identitario configuró (y fue configurado por) las sociedades europeas que colonizaron el Caribe, no es aplicable a la región no sólo por los problemas teóricos que presenta sino también por el hecho de que en el Caribe nadie es originalmente de allí. Al llegar los europeos, los pueblos originarios fueron erradicados de tal manera que quedan muy pocas huellas de sus culturas. Así, las sociedades caribeñas fueron construidas a partir de la inmigración —la mayor parte forzada—, de modo que la identidad caribeña debe ser abordada desde el fenómeno de la diáspora. Las culturas caribeñas -en calidad de sociedades marcadas desde su inicio por lo que Hall llama “los traumas de ruptura violenta” (Hall, “Negotiating Caribbean Identities” 6)¹⁹- se caracterizan por los “complejos procesos de asimilación, traducción, adaptación, resistencia, re-selección, etc.” (6-7). En consecuencia, la identidad del Caribe no se sustenta “en el

¹⁹Todas las traducciones del ensayo de Hall “Negotiating Caribbean Identities” son mías.

presunto retorno a las raíces sino en una aceptación de nuestros derroteros”²⁰ (Hall, “Introducción ¿Quién necesita ‘identidad’” 18); es decir, no se encuentra en sus “raíces” comunes sino en el fenómeno de la diáspora, así como en las experiencias compartidas de ciertas determinaciones históricas tales como la esclavitud, la colonización y las revoluciones culturales del siglo XX. Por ende, aunque el Caribe es una región diversa que cuenta con distintas lenguas, herencias étnicas y religiones, se puede hablar de la identidad caribeña a partir del continuo proceso de negociación entre múltiples sistemas de representación. Así, la interpretación halliana de las disímiles identificaciones de Césaire remite a la manera en que el martiniqueño negocia con los discursos que lo rodean en los diferentes momentos históricos a lo largo de su vida.

En este marco conceptual, el ensayo “Negotiating Caribbean Identities” aborda la problemática de la identidad de Césaire con un doble propósito: por un lado, reinsertar la propuesta identitaria de Césaire en la discusión conceptual sobre la identidad caribeña, y por otro lado, demostrar que la particular configuración identitaria de Césaire representa la forma en que los caribeños continuamente negocian y re-configuran sus identidades. Con respecto a lo primero, Hall afirma que el aporte de Césaire radica en el proceso del desenterrar de la cultura antillana los elementos “que se relacionaban profundamente hacia el pasado con la valorización de la conexión africana, el re-descubrimiento de la conexión africana, la consciencia africana, la personalidad africana, las tradiciones culturales africanas” (“Negotiating Caribbean Identities” 8). Precisamente, Césaire y su conceptualización de la negritud promovieron el re-descubrimiento de la herencia africana, en conjunto con la valorización de las tradiciones y la conciencia negra, permitiendo “la continuidad de una tradición rota y reventada” (9) de la diáspora africana. En este contexto, Hall considera que Césaire y su noción de la negritud han desempeñado un papel fundamental en el “retorno simbólico” a África, particularmente por resistir a las políticas metropolitanas de asimilación cultural en favor de una afirmación del valor de la herencia y la historia africana. De este modo, la negritud césaireana representa la continuidad contemporánea de las prácticas de los esclavos y sus descendientes que mantuvieron vivo el

²⁰Es importante señalar que la versión original de esta cita en inglés (“not in the so-called return to roots but a coming-to-terms-with our ‘routes’”) hace juego con el homónimo entre “roots” y “routes”.

“vínculo subterráneo”—muchas veces en forma oculta y sincrética, y siempre influenciada por la cultura colonizadora— con las tradiciones africanas. Por consiguiente, la negritud representa “la aceptación de nuestros <<derroteros>>” (Hall, “Introducción ¿Quién necesita ‘identidad’?” 18) para los afro-descendientes caribeños, de modo que es un paso indispensable para la articulación de una identidad propia. De esta forma, la interpretación de Hall remite a la idea de que la negritud no es un “un arcaizante apego al pasado, sino una reactivación del pasado para propiciar su propia superación” (Césaire, “Discurso sobre la negritud” 88). Así, Hall reafirma la propuesta identitaria de Césaire al sostener que “las diásporas africanas en el Nuevo Mundo de una forma u otra han sido incapaces de encontrar un espacio en la historia moderna sin un retorno simbólico a África” (Hall, “Negotiating Caribbean Identities” 9). En efecto, Césaire y la negritud son representados como formadores de la identidad caribeña contemporánea, junto con las influencias del Renacimiento Negro de Harlem y el Rastafarianismo jamaicano, pues no solo permiten el restablecimiento del lazo roto con el pasado africano, sino también el desarrollo de una consciencia colectiva negra.

Indudablemente, la apreciación anterior de Hall es particularmente significativa en el contexto de las vicisitudes de la recepción crítica de la obra de Césaire. Por una parte, la experta en literatura negroafricana Lylian Kesteloot señala que a partir de la publicación del *Cuaderno de un retorno al país natal*, Césaire fue reverenciado como una de las principales voces de la liberación negra, tanto en el Caribe como en África. Para los africanos:

La negritude no fue sólo un movimiento literario que unificó a la diáspora negra de tres continentes a través de Presence Africaine y la Societe Africaine de Culture; por encima de todo fue una expresión de rebelión negra contra el Occidente y su dominio del Tercer Mundo; finalmente, fue un reclamo apasionado por la libertad de las tierras colonizadas, por la dignidad de sus pueblos y por el reconocimiento de los valores culturales de su continente (Kesteloot s/p, traducción mía).

Sin embargo, dicha imagen comienza a cambiar en la medida en que avanza la carrera política de Césaire. Si su candidatura para el Partido Comunista Francés en 1944 significó el comienzo de un período de “triumfos, paradojas y contradicciones que marcaron la doble trayectoria de casi medio siglo de su vida pública” (Murdoch 1-2), su abogacía por

la departamentalización de las Antillas francesas, así como su participación en la Asamblea Nacional de Francia, fueron interpretadas por sus detractores como ejemplos de su apego inquebrantable al mundo metropolitano. No obstante la vehemencia del *Discurso sobre el colonialismo*, no logra refutar las críticas hacia sus acciones políticas, fomentado así “la distancia percibida entre la violencia del poeta y su moderación política” (Mireille Rosello, citado en Murdoch 2). Paralelamente, emergen voces opositoras a la negritud césaireana — principalmente Frantz Fanon, Maryse Condé, Edouard Glissant y Raphaël Confiant— que ponen en duda su legitimidad como expresión de la identidad antillana. Para Fanon, la concepción de la inmanencia negra, incluso en la forma del esencialismo estratégico, solo recalca los estereotipos del negro intelectualmente atrasado frente a la transcendencia blanca. Siguiendo esta misma línea, Condé afirma que la apropiación del término *nègre*, así como el énfasis en el sufrimiento negro y el trauma de la esclavitud, promueven el mito occidental en torno al negro inhumano e inferior (Garraway 74-76). Por último, a partir de la década de los años ochenta, la *antillanité* y la *créolité* —movimientos que buscan articular la identidad antillana a partir de lo local y lo particular— han cuestionado la autenticidad de la negritud como paradigma identitario. En este sentido, dichas tendencias buscaron distanciarse de la exclusividad africana que representó la negritud con el fin de construir una identidad netamente antillana que incluyera, por ejemplo, la herencia india (Kesteloot s/p). Asimismo, la *créolité* (en particular Raphaël Confiant) sostiene que el empleo del francés como medio de expresión, además de su apelación al negro universal, solo confirma el conservadurismo y anacronismo del pensamiento de Césaire (Garraway 76). Por consiguiente, y debido a las críticas anteriores:

La Negritude en sí obtuvo una doble recepción. Reverenciada como una respuesta pan-africana al colonialismo en algunas partes, a la larga fue ridiculizada como esencialista, globalizante, y falsamente idealista por otras. Eventualmente, con el paso del tiempo, la Negritude llegó a ser vista mediante un prisma de especificidad histórica, como fundacional pero un discurso un tanto defectuoso de la identidad negra y el activismo (Murdoch 5).

Cabe señalar que dicha crítica hacia la negritud césaireana representa simultáneamente un cuestionamiento hacia la configuración identitaria del poeta, pues para él la negritud constituía su identidad. Conviene recordar su “Discurso sobre la negritud” —

presentado en 1987 en la conferencia sobre los Pueblos Negros de la Diáspora—en donde conceptualiza la negritud como una articulación identitaria. Para Césaire, la negritud no descansa en una condición biológica sino en el conjunto de experiencias comunes de:

Opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación... [y] de resistencia continua, de lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza... [de modo que]...

es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas.

¿Cómo no creer que todo lo que tiene su coherencia constituye un patrimonio?

¿Se necesita algo más para fundar una identidad?

Los cromosomas importan me importan poco. Pero sí creo en los arquetipos.

Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en nuestro inconsciente colectivo (86-87).

En este sentido, la negritud no señala una esencia innata sino una construcción activa de un posicionamiento identitario a partir de la memoria colectiva. Asimismo, remite a la noción de la auto-afirmación de la identidad, de modo que se convierte en una decisión consciente:

En realidad, el momento actual es para nosotros muy severo, puesto que a cada uno de entre nosotros se nos plantea una cuestión, y además de modo personal: o bien desembarazarse del pasado como de un fardo pesado y fastidioso que no hace sino obstaculizar nuestra evolución, o bien asumirlo con valentía, hacer de él un punto de apoyo para continuar avanzado en nuestra marcha.

Hay que optar.

Hay que elegir...

Para nosotros, la elección está hecha.

Somos de aquellos que rechazan olvidar.

Somos de aquellos que rechazan la amnesia como método (Césaire “Discurso sobre la negritud” 90).

A propósito de lo anterior, es preciso destacar que si por un lado el análisis de Hall posiciona a Césaire como un agente configurador de la identidad caribeña (como indica Césaire en la cita arriba), también lo representa como un sujeto situado dentro de un conjunto de discursos y prácticas que configuran su identidad, y por ende la negritud,

puesto que para Césaire son sinónimos. En este sentido, “Negotiating Caribbean Identities” busca clarificar las principales “paradojas” identitarias asociadas al poeta martiniqueño — particularmente el uso del francés— con el fin de demostrar cómo las aparentes incongruencias de Césaire no representan una contradicción incompatible sino más bien la complejidad de los procesos de negociación identitaria en el Caribe. Así, la manera en que Césaire se vincula a la cultura metropolitana al mismo tiempo que aboga por la revalorización de la herencia negra y el anticolonialismo, es comprensible a partir de la forma en que los caribeños suturan múltiples identificaciones al mismo tiempo.

Con respecto a la cuestión del idioma, el hecho de que Césaire empleara el lenguaje del colonizador para articular la negritud e impulsar el anticolonialismo constituye una gran parte del debate sobre la legitimidad del poeta. Como señala Murdoch:

En un mundo en donde el idioma francés significaba la dominación, ¿cómo conformaba la llamada a ‘descolonizar nuestras mentes’ no solo con su agenda política de la descolonización sino también con su uso del francés en vez del Creole, a pesar de que era el idioma de la ‘tierra madre’ y no él de la mayoría negra en Martinica? (2).

Asimismo, la española María José Vega plantea que la práctica exofónica de Césaire y otros poetas de la negritud presenta una incongruencia: “la *négritude* angoleña, senegalesa, antillana, opta por el metropolitanismo, aunque enuncie como problema político y poético la eterna mediación europea, la contradicción de levantarse contra el blanco con la lengua del blanco, con las cadencias silábicas y con las rimas del ocupante” (157). Ya en 1952 Frantz Fanon había examinado la condición psicológica del antillano negro que se apropia del idioma del colonizador: en el contexto colonial, la aspiración a dominar la lengua metropolitana representa una forma de acercarse a la cultura francesa, de modo que si el antillano no puede blanquearse físicamente, lo puede hacer simbólicamente mediante la apropiación del idioma de los colonizadores. De acuerdo a la lógica colonial, “el negro de las Antillas sería proporcionalmente más blanco —eso es, se acercará a ser un ser humano real— en relación directa con su dominio del idioma francés” (Fanon 18, traducción mía). Por ende, al adoptar la lengua imperial el sujeto colonizado intenta emparejarse con su colonizador, pues la apropiación de su lengua es además la adquisición

de su cultura, y su forma de pensar. Así, “la clase media en las Antillas nunca habla en creole salvo a sus sirvientes. En las escuelas los niños de Martinica son enseñados a despreciar el dialecto. Uno evita los criollismos. Algunas familias prohíben completamente el creole, y las madres ridiculizan a sus hijos por hablarlo” (Fanon 20). En este contexto, la declaración de Césaire que “mi mente es francesa...Yo fui a una escuela francesa, no me permitieron usar el *kréyol* en casa, sólo aprendí la cultura francesa clásica. Hay una fuerte tradición de asimilación. Yo fui, por supuesto, a París donde todos los jóvenes martinicos inteligentes fueron” (citado en Hall, “Negotiating Caribbean Identities” 10), parece confirmar las suposiciones de la *créolité* con respecto a la incompatibilidad de la articulación de una identidad auténticamente antillana a través del lenguaje del colonizador. De acuerdo a Confiant y su concepción de la *créolité*, lo anterior demuestra que:

La negritud se había convertido en un discurso arcaico de una élite envejecida y que Césaire solo había sido una figura desconcertantemente inauténtica cuyo repudio aparente de su idioma creole y sus orígenes culturales a favor de un universalismo abstracto demostraba el verdadero conservadurismo de sus ideas (Garraway 76, traducción mía).

Para algunos, el empleo del francés representa un cierto tipo de mal necesario, pues permitía la unión y la solidaridad entre los distintos pueblos negros subyugados por Francia. La apreciación de Vega considera esta estrategia:

La *négritude*, que se revuelve contra la inferiorización del negro y la asimilación francesa—o portuguesa, posteriormente—, predica en un comienzo una revuelta de la imaginación, del estilo, del temperamento: invita al negro a <<expresarse a sí mismo>>, a tomar el camino de la poesía, de la imaginación y del sueño, a vindicar su capacidad creadora. No rechaza, sin embargo, la lengua metropolitana, la que ha permitido que muchos de ellos, al cabo, pueden reunirse bajo una misma enseña, como proclamaba el número programático de la revista *L'étudiant noir* en 1934, cuyos firmantes afirmaban no ser ya <<estudiantes de La Martinica, de Guyana, de Guadalupe...>>, sino <<un único estudiante negro>>. Es posible reconocerse como un único estudiante negro porque se dispone de un punto de encuentro, la lengua del colonizador, cuya extensión (imperial) permite también que un poema en francés, el *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire, pueda erigirse en *himno nacional de los negros del mundo entero* (154, énfasis en el original).

Hall, en cambio, no solo reconoce el valor del posicionamiento estratégico sino también sostiene que el lenguaje de Césaire efectivamente rompe con los patrones de la

literatura francesa clásica, permitiéndole explorar lo que llama las “fuentes subterráneas de la identidad” de la diáspora. Dicha observación remite sin duda al sentimiento que expresó Césaire en una entrevista con el poeta haitiano René Depestre en 1967:

No niego las influencias francesas en mí. Ya sea que lo quiera o no, como un poeta me expreso en francés, y claramente la literatura francesa me ha influenciado. Sin embargo quiero enfatizar fuertemente que—si bien empleo como un punto de partida los elementos que la literatura francesa me ha dado—a la vez siempre me he esforzado por crear un nuevo lenguaje, uno capaz de comunicar la herencia africana. En otras palabras, para mí el francés fue una herramienta que quería usar en el desarrollo del nuevo modo de expresión. Quería crear un francés antillano, un francés negro que seguía siendo francés con un carácter negro (83, traducción mía).

Así, Hall interpreta la elección lingüística de Césaire como un reflejo de la particular experiencia cultural del Caribe, de modo que el “francés” al que hace referencia Césaire no es la Francia de la colonización y el racismo, sino la Francia de la revolución que inspiró a Toussaint L’Ouverture:

La Francia con que Césaire se identifica, y que ha desempeñado por supuesto un rol muy poderoso en la historia caribeña, es una Francia y no otra, la Francia de la revolución, la Francia del *liberté, égalité, fraternité*, la Francia que Toussaint L’Ouverture escuchó, por supuesto, la Francia que movilizó y tocó la imaginación de los esclavos y otros en Haití antes de la revolución (Hall “Negotiating Caribbean Identities” 10).

Para Hall, esta relación espiritual es lo que permite comprender por qué Césaire optó por la departamentalización, y no la independencia de Martinica, porque si bien Hall destaca los beneficios materiales del vínculo político con Francia —especialmente en comparación con los otros países caribeños— afirma que lo que realmente une Césaire a Francia es el vínculo con los valores de la revolución y la libertad. En este mismo sentido, el alemán Immanuel Wallerstein señala que lo que le interesaba a Césaire no era el desarrollo económico —si bien hacía falta— sino la adquisición de una igualdad genuina entendida como “la diferencia reconocida” y “la diferencia mutuamente consentida” (citado en Wallerstein 9). Así, la departamentalización por la cual abogaba Césaire no contemplaba la adopción del asimilacionismo francés sino la proclamación de una identidad propia.

En efecto, las disímiles identificaciones de Césaire ejemplifican las negociaciones identitarias de las poblaciones diaspóricas caribeñas, quienes a menudo navegan entre los polos de la asimilación de lo europeo y la continuidad de la cultura africana, sin aterrizar exclusivamente en ninguno. De este modo, la elección de identificaciones supuestamente incompatibles representa las complejidades inherentes a los procesos de configuración identitaria de sujetos diaspóricos. En palabras de Hall, la perspectiva de Césaire es “la única forma en que África puede ser re-vivida y re-descubierta por los negros del Nuevo Mundo, quienes viven en la diáspora irrevocablemente, quienes no pueden volver a través del ojo de la aguja” (“Negotiating Caribbean Identities” 11). Dicho de otro modo, la posición de Césaire —la que aboga por la reivindicación de lo negro sin negar completamente la influencia cultural metropolitana— es representativa de las continuas negociaciones entre los múltiples sistemas de representación que constituyen el Caribe. Así, la configuración identitaria caribeña no supone anclarse en una identidad u otra, sino desplazarse entre las múltiples identificaciones posibles. Además, contempla la co-existencia de varias identificaciones al interior del sujeto, o lo que Hall llama la “lógica del más de uno” (“Introducción ¿Quién necesita ‘identidad’?” 16), lo cual permite la existencia de la diferencia interna. Las reflexiones de Jennifer Wilks en torno al *Cuaderno...* recalcan esta idea: “Lo que llama la atención sobre este poema es que en este momento particular de la historia literaria —la historia literaria francesa si pensamos en 1939— es que no se pensaba que la negritud (*blackness*) y el francés eran identidades que podían co-existir” (3, traducción mía). De este modo, la negritud se convierte en vanguardia al introducir una nueva forma de conceptualizar la identidad antillana.

En conclusión, por una parte, el ensayo de Hall revaloriza el aporte intelectual de Césaire ante la emergencia de tendencias opositoras, anticipando así la emergencia de una tendencia crítica que busca reivindicar la obra literaria de Césaire. Sin embargo, por otra parte —y a mi juicio esto es lo más importante— Hall reinscribe a Césaire y la negritud en el debate contemporáneo sobre la identidad caribeña. De esta forma, reitera el valor de la negritud en el proceso de la construcción de una identidad netamente caribeña, pues en gran medida representa una de las primeras identificaciones propias frente a las políticas de asimilación cultural. Lo anterior no quiere decir las generaciones de hoy deban adoptar la

negritud, pues fue ideada en un determinado momento histórico que respondía a un contexto político-cultural que no necesariamente representa la experiencia de las generaciones actuales. En palabras de Hall: “sigo profundamente convencido de que las identidades para el siglo XXI no yacen en la toma literal de identidades antiguas sino en el empleo de la enormemente rica y compleja herencia cultural al cual la historia les ha conferido” (“Negotiating Caribbean Identities” 14). Por ende, la obra y la propuesta identitaria de Césaire siguen siendo relevantes hoy en día, no porque la negritud sea la verdadera identidad caribeña, sino porque ejemplifican la articulación de la identidad propia frente a las tendencias homogeneizadoras metropolitanas. Así, el legado de Césaire radica en la articulación de una identidad propia y particular, pues al final el poeta definía la negritud como “la rehabilitación de nuestros valores *por nosotros mismos*, la profundización de nuestro pasado *por nosotros mismos*, de reenraizamiento de *nuestros mismos*” (88, énfasis mío).

Bibliografía

Breton, André. “Introduction: A Great Black Poet”. *Notebook of a Return to the Native Land*. Aimé Césaire. Trads. Clayton Eshleman y Annette Smith. Middletown: Wesleyan University Press, 2001. ix-xix.

Césaire, Aimé. “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”. *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Trad. Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Akal, 2006. 85-91.

Depestre, René. “An Interview with Aimé Césaire”. *Discourse on Colonialism*. Aimé Césaire. New York: Monthly Review Press, 2000. 79-94.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lam Markmann. New York: Grove, 1967.

Garraway, Doris L. “‘What is mine’: Césairean Negritude between the Particular and the Universal”. *Research in African Literatures* 41.1 (2010): 71-86.

Kesteloot, Lilyan. “Césaire, poet and the politician”. *Research in African Literatures* 26.2 (1995): s/p.

Hall, Stuart. “Introducción ¿Quién necesita ‘identidad’?”. *Cuestiones de identidad cultural*. Ed. Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 1-17.

_____. “Negotiating Caribbean identities”. RAM – WAN: Red de Antropologías mundiales. [*New Left Review* 209 (1995): 3-14.] 1 de junio 2009.
<http://www.ram-wan.net/restrepo/hall/>

Murdoch, H. Adlai. “Ars poetica, ars politica: The Double Life of Aimé Césaire”. *Research in African Literatures* 41.1 (2010): 1-13.

Rojo, Grínor. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago: LOM, 2006.

Vega, María José. *Imperios de papel: Introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica, 2003.

Wallerstein, Immanuel. “Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud”. *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Trad. Juan Mari Madariaga. Madrid: Akal, 2006. 7-12.

Wilks, Jennifer. “Interview and Reading from Aimé Césaire’s *Cahier d’un retour au pays natal*.” 26 febrero 2010. *KNOW: University of Texas at Austin*. 21 marzo 2010.
<http://www.utexas.edu/know/2010/02/26/jennifer-wilks-diaspora/>

“Negritud” y “cosmovisionismo” mapuche frente al poder (neo) colonial.

Apuntes preliminares para una reflexión (auto) crítica

José Ancán Jara

I.

Estamos en tiempos de conmemoración de los sesenta años de la publicación del “Discurso sobre el colonialismo” (1950), la obra no poética quizás más importante de Aimé Césaire, poeta y político martiniqués, autor del concepto reivindicativo afroamericano de la negritud, de amplia repercusión desde su origen y de oportuna actualidad en diferentes ámbitos. Importa por ello hacer los siempre necesarios homenajes y reivindicaciones académicas al conjunto de su obra y legado, tan ignorados o desdeñados todavía en nuestro contexto, tareas de las que se encargan muy eficientemente los demás trabajos compilados en el presente texto.

Una primera evidencia más que metafórica al respecto: la obra de Aimé Césaire es escasamente conocida -salvo al interior de ciertos círculos- en el ambiente intelectual chileno; lo es más todavía en el entorno de las organizaciones étnicas originarias. El desconocimiento –o tergiversación- total o parcial del trabajo de un autor²¹, o autora en un ambiente alejado de los grandes centros de producción de conocimiento, como Europa o Estados Unidos, depende de una serie de factores interrelacionados. La circulación restringida de textos, ya sea por ignorancia, ausencia en las bibliografías que se enseñan a los estudiantes universitarios, su inaccesibilidad (aun en el soporte virtual), la inexistencia o la mala calidad de las traducciones disponibles, son elementos que tienen que ver también con los dispositivos de poder, explícitos o encubiertos, dentro de los que estos se manejan.

Los textos de Césaire son imposibles de desasir de la corporalidad e historicidad de su ser individual/colectivo, denigrado, violentado y esclavizado. En las marcas de la condición colonial con que el autor porta y designa la constatación de un presente, se

²¹Un ejemplo sería aplicar mecánica y erróneamente algo que el mismo Césaire previno: pensar en la negritud más que en un hecho político, como un hecho sólo biológico o racial, un tema de “negros” o afroamericanos, como se diría hoy. Desde esta perspectiva, la omisión generalizada encuentra algún asidero al nivel del imaginario colectivo en Chile, país donde se supone que no hay población afroamericana.

sopesará mejor un pasado retumbante por demasiado reciente, pero además se proyecta un futuro, esta vez como un acto de liberación esencialmente político y disidente del poder blanco. Las letras de Césaire brotan de ahí, son su propia negritud colonizada, de su conexión con ese pasado y presente, que es a la vez el de sus iguales en “conciencia de la diferencia, memoria, fidelidad y solidaridad” (Césaire, “Discurso sobre la negritud” 87).

No hay pues aquí alejamiento ni distancias metodológicas posibles, entre obra y autor. Se denuncia con nombres y apellidos a los colonizadores en la generalidad de todos los tiempos y lugares, pero a la vez en la especificidad de su propio colonizador: Francia, Europa. Se consigna el embrutecimiento y degradación que la situación provoca en los propios colonizadores; su abordaje sin medias tintas al sesgado e hipócrita horror europeo ante los crímenes nazis debido a que esa atrocidad ocurrió en el centro de la misma Europa “civilizada” y colonizadora y no en una colonia de ultramar. Tampoco se observa aquí autocomplacencia con el discurso de la diferencia y la diversidad cultural, siempre armas de doble filo para el proceso descolonizador, sobre todo cuando quienes pautean los contenidos, las formas y los tiempos de aquella argumentación, siguen siendo los amos antiguos o sus eventuales herederos metamorfoseados.

Este eje referencial no se puede pasar por alto dentro de la reflexión elaborada, especialmente desde los contenidos del “Discurso sobre el colonialismo”. La raigambre política de este, en tanto gesto disidente contra el poder blanco, colonizador y hegemónico, pensamos además, es hoy plenamente aplicable al análisis crítico de diferentes realidades, inclusive no estrictamente étnicas.

El ejercicio propuesto entonces es plantear una reflexión -aun preliminar y por tanto con mucho camino por recorrer- desde el contexto local chileno referido a las actuales relaciones interétnicas entre el Estado y el pueblo mapuche, específicamente algunos elementos del aparato discursivo reivindicativo indígena actual. Nos detendremos precisamente en el denominado “cosmovisionismo”, como ejemplo de un dispositivo de comunicación intercultural, un discurso reivindicativo surgido, como la negritud, de autores provenientes del interior de la sociedad colonizada²². Ambos discursos se plantean como

²²El “cosmovisionismo” encuentra algún nivel de relación con la filosofía del indianismo, que tuvo su versión político - partidista con el denominado katarismo boliviano, tendencia que tuvo cierta importancia en años

formas de interlocución o interpelación al poder del Estado y al conjunto de la sociedad dominante a partir de una posición subordinada.

Desde esta perspectiva, más allá de las clásicas formas de relación colonial, se constata la existencia actual de mecanismos mucho más sutiles y engañosos, como la astuta apropiación, vía el discurso de la “tolerancia” y la “diversidad” de parte del Estado, de algunos elementos culturales indígenas no conflictivos, como serían algunos de los usos políticos que hacen los agentes estatales chilenos de la cosmovisión mapuche y en el extremo, de ciertos enfoques de tipo esotéricos, la complacencia y también el reciente surgimiento de discursos indígenas culturalistas, que bajo la excusa del rescate de la tradición, terminan por ser consumidos por el mercado, en ambos casos prescindiendo o haciendo un paréntesis con las situaciones de conflicto latentes.

La situación mapuche hoy, podríamos definirla como un caso de colonialismo interno, que en lo concreto se manifiesta en la complejidad de unas relaciones interétnicas donde coexisten, al mismo tiempo, espacios de legitimación institucional con cotidianos ejercicios de discriminación a nivel individual. La violación de derechos humanos básicos por parte de agentes particulares y estatales que se traducen en los actuales episodios de represión, encarcelamientos y asesinatos de militantes mapuche, también es un evidente correlato de aquello.

El trasfondo histórico, sin duda es la incorporación forzada mapuche, vía la anexión militar y política a los Estados chileno y argentino, consumada a fines del siglo XIX. Tal situación trajo como resultado, aparte de la bipartición en dos Estados nacionales, una serie de consecuencias políticas que han afectado decisivamente la suerte posterior del conjunto de este pueblo, transformándoles hoy en una minoría étnica despojada de la mayoría de los derechos políticos colectivos, como el territorio y la autonomía.

Entonces, el ambiente sociohistórico en el que surge el discurso de la negritud y el de la situación contemporánea de los pueblos amerindios, es perfectamente homologable,

pasados y más recientemente, con el denominado “pachamamismo”, surgidos en Bolivia, el primero a comienzos de los setenta del siglo XX y el segundo, a una postura discursiva hoy en pleno debate (una suerte de “neolengua” a la moda, según un crítico). La postura “pachamámica” se atribuye a ciertos líderes indígenas y no indígenas de la actualidad, en la que se advierte un entrecruce entre conceptos originarios tradicionales y otros de vertientes como el ecologismo profundo, entre otros (Ver, por ejemplo, Stefanoni “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?” y Blanco).

pues ambos son “grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la historia, grupos que han sufrido, y que aun hoy sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos” (Césaire “Discurso sobre la negritud” 86). Las características y los responsables de esa opresión son bastante similares, podríamos agregar nosotros. Vistas así las cosas, cabe preguntarse sobre las razones de la mencionada ignorancia y/o ausencia de los argumentos desarrollados por Césaire en el aparato discursivo indígena contemporáneo, ya sean estos a nivel de la dirigencia del movimiento organizacional, así como en el sector que se ha dado en llamar recientemente como “intelectualidad mapuche”.

Se propone establecer la reflexión a partir de algunos de los contenidos centrales del concepto de negritud: “la situación colonial” y el giro subversivo en contra de los discursos del poder que implica el proyecto descolonizador. Específicamente, se quiere profundizar en las diferentes facetas que adquiere el poder colonial (o neocolonial) en contextos como el chileno y latinoamericano, en la aparición de nuevos contenidos discursivos, y en la relación dialéctica entre dominadores y dominados, apreciando las particulares formas en que estas categorías aparecen hoy en alguna de las versiones públicas del actual discurso de la etnicidad en el caso mapuche.

II.

Las últimas dos décadas han sido testigos del surgimiento, tanto a nivel continental como local, de una nueva retórica dentro del discurso público reivindicativo indígena²³. Nos referimos a aquella herramienta de comunicación intercultural de género diverso, dirigida en primera instancia hacia los auditorios no indígenas, con la finalidad de hacer valer un conjunto de derechos y reivindicaciones antiguas y nuevas, siendo la principal de las primeras, las reivindicaciones territoriales.

²³Discurso público mapuche sería un “complejo múltiple y diverso de discursos en que este pueblo, a través de sus agentes institucionales y/o representativos, apela a la sociedad mayoritaria en que está inserto con el fin de reafirmar sus principios y derechos, expresar su descontento, postular sus demandas y reivindicaciones y buscar, también, formas de acercamiento y encuentro interétnico e intercultural” (Carrasco 2). Por su parte, dentro del ámbito de los discursos privados figurarían todas las formas de comunicación que practican los individuos en los espacios íntimos de la cultura mapuche. Demás está decir que muchas veces, no existen coincidencias entre los discursos públicos y privados, incluso tratándose de una misma persona.

El movimiento étnico organizacional existe, en el caso mapuche chileno, desde principios del siglo XX (de 1910 data la primera organización no tradicional, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía) y a lo largo del siglo XX han existido diferentes expresiones organizacionales. En los últimos años, coincidiendo en el caso chileno con el denominado proceso de transición política, se ha producido un inédito posicionamiento público nacional de los temas vinculados a lo indígena u originario (ver Foerster y Montencino, y Ancán).

Las causas de tal fenómeno social son múltiples. A nivel local, colaborarían, por ejemplo, la crisis y mutación de los modelos tradicionales de vida indígena, intensificados recientemente por conflictos con empresas transnacionales, empobrecimiento, migraciones, etc.²⁴, que ha dado margen para la eclosión de procesos de reformulación de las identidades étnicas; la existencia de un movimiento organizado con presencia histórica contemporánea; la redemocratización del Estado una vez finalizada la dictadura y la incorporación a este proceso de sectores históricamente marginados. Por su parte, en el plano general, la aparición de un “ambiente favorable”, por acción u omisión, a las demandas indígenas a nivel internacional, serían algunas, entre otras tantas, de las causas que gatillan la irrupción del tema indígena en la agenda pública.

El pueblo mapuche es el grupo indígena mayoritario en este país (más del 95% del total de población indígena), que funciona como eventual referente identitario –para bien o para mal- en la sociedad chilena, concitando el mayor interés al nivel de la llamada “opinión pública”. Una serie de acontecimientos recientes han demostrado que el tema indígena excede con mucho los límites de tal o cual país. Prueba de ello, es el mayor protagonismo que recientemente han adquirido las organizaciones étnicas mapuche en el lado argentino de la frontera. Internacionalmente, las demandas originarias se han expresado de formas diversas, las más importante de todas son los derechos universales que han sido debatidos internacionalmente en las Naciones Unidas, especialmente al interior del denominado Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas que sesiona cada año en Ginebra, Suiza.

²⁴Todos los instrumentos diseñados por la administración pública en Chile, coinciden en mostrar sistemáticamente que los sectores indígenas son los más pobres entre los pobres en el Chile actual.

Estos derechos universales han sido promovidos de forma bastante efectiva en diferentes instancias como congresos, seminarios y una serie de foros internacionales. En esta agenda internacional han sido frecuentemente convocadas organizaciones y líderes indígenas, ya no como simples espectadores pasivos, como ocurría en tiempos del denominado “indigenismo estatal”, surgido a partir de la creación del Instituto Indigenista Interamericano, adscrito a la Organización de Estados Americanos en 1940, sino que como protagonistas consolidados del proceso. Esto ha significado la configuración de un discurso étnico reivindicatorio de tipo transversal, que lentamente ha sido asumido e incorporado por el movimiento indígena, donde se erige en el eje interpretativo de las relaciones interétnicas con agentes estatales y representantes de las respectivas sociedades nacionales.

Otro elemento que contribuye a la definición de los contenidos de este discurso internacional de los derechos indígenas, es que dada la situación histórica reciente, se da un fenómeno de retroalimentación de ese dispositivo con las situaciones coyunturales de conflicto étnico que en el último período han surgido en distintos lugares de América Latina, como una circunstancia específica. Tal fenómeno se manifiesta en toda su intensidad cuando estos derechos colectivos transnacionales han intentado ser ejercidos por las organizaciones en sus realidades locales y concretas.

De esta suerte, es usual en los territorios indígenas de la América Latina actual que por ejemplo, demandas históricas de tierras usurpadas durante el proceso de incorporación de estos grupos a los respectivos Estados nacionales, deriven en situaciones de conflicto que han tenido diferentes alcances, desde una simple controversia de intereses hasta enfrentamientos armados con particulares o con agentes del alguna industria transnacional con intereses locales, eventos que se encuentran hoy en pleno desarrollo en Chile²⁵.

El traslado de esta especie de marco conceptual genérico al espacio real, se cruza con la complejidad de intereses, opciones y opiniones presentes en la opinión pública criolla latinoamericana y puntualmente en Chile, donde es posible encontrar desde una cierta complacencia con ciertos elementos culturales aislados de la demanda indígena, hasta

²⁵Tres asesinatos aun no esclarecidos; una cincuentena de presos políticos y una serie de conflictos territoriales con particulares y empresas transnacionales, como el ducto de Celco en Mehuín, el proyecto de centrales hidroeléctricas en Neltume y Liquiñe, entre otros.

la mirada negativa y estigmatizadora de esas reivindicaciones²⁶, las caras extremas de una situación neocolonial.

Tal variedad de opiniones podría ser atribuida en gran medida a que este posicionamiento público indígena se da en un contexto general de relaciones interétnicas entre sociedad mapuche y Estado chileno históricamente conflictuadas, donde el actor indígena aparece en el polo subordinado -pues se le considera una “minoría étnica”- a las decisiones políticas de un Estado nacional.

Desde hace un par de décadas, como se ha insinuado antes, se ha configurado al nivel del movimiento mapuche organizado un dispositivo discursivo, dirigido en primera instancia a personas e instituciones *wingka* (las/los otras/otros en mapudungun, el idioma mapuche). Es decir, se busca interlocutar con agentes de la denominada sociedad dominante, con la finalidad de hacer valer un conjunto de derechos y reivindicaciones antiguas y nuevas.

Uno de los componentes principales o novedades de este “nuevo” discurso público, es que se ha constituido a partir de una compleja conjunción de elementos culturales tradicionales y otros reinventados, que se han establecido como arquetipos culturales recubiertos de tradición, con un énfasis en la reformulación del concepto de identidad étnica radicalmente diferenciada de la identidad dominante (o *wingka* para el caso mapuche). Al mismo tiempo, esa identidad aparece como en constante reformulación, cuestión que algunos autores denominan *re-etnificación* (ver Bartolomé y Curivil para el caso mapuche), se plantea a partir de una constatación, de parte de los líderes y voceros indígenas, de una situación actual de crisis sociocultural por la enajenación de parte importante de los elementos culturales considerados como tradicionales o “auténticos”.

Se explica este proceso como una derivación o consecuencia de la imposición de modelos culturales ajenos (“occidentales”) y a la dominación estructural de que son objeto las sociedades indígenas contemporáneas, como resultado de su incorporación a los Estados nacionales latinoamericanos. Se apela entonces, en un proceder similar al que dio origen a

²⁶Dentro de esta tendencia caben las palabras del historiador chileno Sergio Villalobos, historiador oficial en las mallas escolares de historia, quien se ha referido a los mapuche “...hasta el día de hoy, los llamados araucanos - eufemísticamente, mapuches- no son más que mestizos...No cabe duda de que renunciaron a derechos ancestrales, que aceptaron la dominación y que, adaptándose a ella, han mirado hacia el futuro” (A2).

la negritud, al necesario retorno a la matriz generativa de las culturas, un regreso a las tradiciones ancestrales “duras”, como elemento discursivo central y constituyente del “ser” indígena.

El argumento de la tradición originaria contiene a su vez diferentes matices o acentos. Uno de ellos, el que aquí puntualmente nos interesa, es el que llamaremos “cosmovisionista”. El principal componente de éste sería el que sitúa al concepto “cosmovisión” o mundo propio, como foco central del rescate y promoción de la identidad étnica. Un conjunto de imágenes de alteridad, configuradas a contar de un concepto del “nosotros” fundado en ciertos elementos culturales estructurantes y diferenciadores, y también las forma como se interpreta la noción de “tradición cultural”. Dicho argumento incluye una serie de elementos culturales propios, como el idioma, la religiosidad, los conocimientos sobre medicina, filosofía, arte, etc.²⁷.

Una serie de ramificaciones se desprenden a su vez de la armazón de este discurso, que ha ido progresivamente agregando componentes a lo largo de su despliegue. En un primer momento, el “razonamiento cosmovisionista” apelaba a una genérica ordenación de un cosmos cultural simbólico que, con el tiempo y las circunstancias, se han ido incorporado también nociones de clasificación normativas del espacio real de la cultura, es decir, una especie de marco doctrinario de lo étnicamente correcto. De esta forma aparecen en los textos “cosmovisionistas” desde una arquitectura simbólica del cosmos, es decir, la particular forma de ver el mundo circundante, los conceptos de espacio/tiempo, las cosmogonías, la espiritualidad y/o religiosidad indígenas, hasta interpretaciones y/o

²⁷El concepto “cosmovisión”, filosóficamente hablando, fue originalmente formulado en idioma alemán (*weltanschauung*) entre otros por el filósofo Wilhelm Dilthey (1833 -1911) a principios del siglo XX. En el contexto chileno, el concepto fue reformulado en el ámbito mapuche por vez primera, hace ya 38 años por un artículo antropológico emblemático (ver Grebe), quien a partir de un trabajo de campo con informantes especializado, propuso una conceptualización del cosmos mapuche, que ha ejercido una evidente influencia en el dispositivo discursivo que comentamos aquí. En el ámbito mapuche, el primer trabajo escrito por un autor mapuche (Armando Marileo Lefío) es del año 1989. No obstante existir hoy varios autores mapuche que, tanto por escrito como en forma oral, se dedican a difundir ideas cosmovisionistas, en este artículo nos referiremos en exclusiva a textos escritos por Marileo Lefío, el principal autor y sistematizador del “cosmovisionismo” mapuche (ver bibliografía).

visiones críticas sobre gustos y costumbres, creencias religiosas e incluso acerca de las relaciones de género entre las y los integrantes actuales del grupo²⁸.

En relación a esto ha surgido también una revalorización o reinención de ciertas categorías tradicionales (jefes, chamanes y otros roles reales o inventados recientemente), una reformulación de las creencias religiosas situadas como eje articulador de la identidad. Otra arista que se desprende de aquí es una visión crítica, o a lo menos tensionada con ciertas realidades propias de los tiempos actuales, por ser consideradas como alejadas de “la tradición”, entre ellas, indígenas urbanos, recreaciones culturales, el rol actual de las mujeres indígenas, la diversidad interna, etc.

La mirada “cosmovisionista”, en el caso mapuche, intenta desentrañar los aspectos más profundos y refinados de su sistema cultural, y las maneras cómo esa cultura entiende y organiza su visión de las cosas materiales e inmateriales que la rodean. Un acto de milimétrica disección de las íntimas nervaduras de esta. El “cosmovisionismo” se convierte así en una especie de “ojo mágico” que por encima de tiempos y distancias, todo lo ve y todo lo comprende. Una muy eficiente y multifuncional representación gráfica: el dibujo del *kultrung*, el tambor chamánico, se ha hecho funcional a este discurso. Este diseño hoy se encuentra en la casi totalidad de la señalética pública y privada relacionada con lo mapuche. Convertido en “el” símbolo de la cultura e identidad, este ícono al mismo tiempo puede pasar de ser simple greca o representación gráfica, a transformarse en plano arquitectónico, mapa, brújula, calendario e incluso especie de sismógrafo, entre otras tantas combinaciones.

²⁸El diagnóstico sociocultural que Marileo que hace de la actual situación mapuche dice: “La disminución y pérdida de las tierras ha traído como consecuencia la emigración de la mayoría de los jóvenes mapuche hacia los centros urbanos. Esto influye en el debilitamiento de la cultura, en la pérdida de la relación con sus propios padres y, por consiguiente, hay una pérdida de la identidad:

- La mujer, que era responsable de transmitir y recrear la cultura mapuche proyectándola a través de sus hijos, ha perdido su rol fundamental.
- Los ancianos y ancianas conocedores de los secretos y la memoria cultural ya no relatan el epeu, ni tampoco cantan al tejer en telar.
- Las autoridades tradicionales, por otro lado, (ngenpin, lonko, machi, weupife, düngumachife), ya no tienen la importancia que tuvieron veinte años atrás” (“Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuche de la región del Lago Budi” 16).

Un elemento que llama la atención aquí, dadas la dinámica histórica de las relaciones interétnicas mapuche/chilenas, es la constatación del “éxito” del discurso “cosmovisionista” en auditorios mapuche y chilenos, esto en cuanto a capacidad de convocatoria, interés e influencias. Sorprende entonces que un concepto de alta complejidad, difícil de entender de buenas a primeras por el público masivo, haya ido generando tal nivel de consenso dentro del discurso público indígena, no sólo en Chile sino que en el exterior, tanto como para aparecer como una reivindicación transversal a lo sociopolítico, lo cultural e incluso lo productivo.

Paradójamente, la estructura del discurso “cosmovisionista” que nos interesa, apunta de manera principal a poner de relieve -apelación a la tradición mediante- las profundas e irremontables diferencias que existirían entre la manera de ver la realidad indígena, en oposición a la mirada “occidental” con que se autodesignan los sectores no indígenas de un país mestizo como Chile. Justamente, es la constatación de la densidad de esa diferencia; la percepción del abismo de la otredad originaria, su “rareza”, lo que redundaría en la mayor o menor validez de una conferencia “cosmovisionista”, y en general, los contenidos esenciales de este tipo de discurso público intercultural. La paradoja citada se delinea así: mientras más patente quede la alteridad y diferencia de los contenidos “cosmovisionistas” en el eventual público consumidor de este discurso (el “mercado lingüístico”, a decir de Pierre Bordieu), mayor eficacia e “interés” le atribuirá el público a esos contenidos.

Tal cual sucede con el análisis de los fenómenos étnico sociales; es una tarea de largo aliento situar en detalle el historial sobre el cual se generó este copioso requerimiento por cosmovisión, no sólo desde un sector de público consumidor de ofertas culturales exóticas, también desde varias dependencias estatales preocupadas de fomentar programas con componentes interculturales, impuestos por recientes políticas públicas. Entre otras consecuencias, esto ha generado el surgimiento de un auténtico y creciente grupo de “especialistas” mapuche en cosmovisión.

Sin duda que mucho tienen que ver en esta especial germinación, como se ha dicho, los procesos reivindicativos del movimiento indígena internacional, paradójamente retroalimentados por la doble dinámica generada por la globalización económica en boga.

Al impactar directamente los sistemas económicos y culturales tradicionales, esta dinámica ha generado al interior de estos un conjunto de mecanismos de resistencia, dentro de los cuales se expresan de manera especial las correspondientes a los ámbitos étnicos y culturales. El resurgimiento y/o fortalecimiento de las identidades étnicas y locales en ese contexto, se aprovechan en su articulación transversal, de una serie de oportunidades heredadas del mismo modelo globalizador, en este caso, los nuevos medios de comunicación.

Intentamos hacer aquí un ejercicio de comparación entre el discurso “cosmovisionista” con el de la negritud, tomando ambos como ejemplo de dispositivos emanados y/o promovidos desde el interior del mundo colonizado -negro e indígena- y sistematizados por sujetos que, pese a ser formados en el sistema educacional de sus colonizadores, han planteado una posición en mayor o menor medida disidente de ese poder. En el siguiente apartado se pondrá atención en las semejanzas y diferencias de sus planteamientos y, sobre todo, visualizar los aportes que ambos discursos hacen al proceso de descolonización política dentro de los contextos socioculturales en los que se manifiestan.

III.

La memoria corporal de la colonización parte de un presupuesto de tipo epistemológico, que se podría resumir en la afirmación “soy, luego pienso”, que por estructura de significado, se sitúa en contradicción a la tradicional fórmula cartesiana en la que se sustenta el pensamiento racionalista occidental, expresada en el “pienso, luego existo” (Mignolo 201). Toda narrativa de la condición colonizada o neocolonizada, sus eventuales puestas en discusión, se ordenan en torno a la constatación de un sujeto que porta en sí mismo, en su dimensión individual y grupal las marcas de subalternidad que lo constituyen. Por eso es que la mayoría de las identidades étnicas contemporáneas, aun en su dimensión más individual, se establecen a partir del acto más expresivo y elocuente que denota su condición, como son los episodios de discriminación cotidiana que experimentan

los integrantes del colectivo, sucesos que les recuerdan cada tanto su diferencia traducida como estigma.

Esta memoria, según las condiciones histórico políticas, puede ser pasiva o activa, pero cuando se la pone en tela de juicio y la identidad se ejerce como un acto de rebeldía, se constata la pertenencia a un colectivo humano que en el caso africano e indígena en América Latina, fueron víctimas de algunos de los peores crímenes que registra la humanidad. Muerte, esclavitud, torturas, desplazamientos territoriales, pérdida de la autonomía política, incorporación subalterna a los Estados nacionales, prohibiciones e imposiciones culturales, folklorización de sus elementos culturales, transformación impuesta en arquetipos cinematográficos *holliwodenses* de rudeza o payasería, en el caso afroamericano; de estoicismo y valores guerreros o de otros denigrantes, entre otros, para el mapuche.

El proceso colonial se transmite y se palpa en la rutina corporal del colonizado, aun del que reniega de su propia condición y quisiera en apariencia, llegar a ser como su colonizador; intentando el blanqueo corporal o la eliminación de algunos signos visibles de su alteridad, como sería la práctica contemporánea del cambios de los apellidos de parte de individuos mapuche (Llanquileo). “El aplastamiento del colonizado está incluido entre los valores de la colonización. Cuando el colonizado adopta esos valores, adopta entre ellos su propia condena”, nos dice al respecto Albert Memmi (127).

El discurso de la negritud de Césaire no es confuso ni trivial en su formulación; se nombra y designa a los colonizadores: “Europa es moral y espiritualmente indefendible” (“Discurso sobre el colonialismo” 13), nos dice. El que habla aquí es un descendiente de esclavos africanos, un “hombre-hambruna, hombre -insulto, hombre-tortura” (Césaire, *Cuaderno...* 42), que vive, en el siglo XX, en una colonia de ultramar antillana, que es territorio francés. Es imposible una relación intercultural aquí, pues:

Entre colonizador y colonizado sólo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las élites descerebradas, para las masas envilecidas (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 20).

Esta mirada/conciencia de la herida no cicatrizada que conlleva la negritud, se funda en torno al archivo mental consciente del pasado, pero a la vez se desarrolla como gesto político concreto en el presente. Césaire es primero poeta, quizás como también en nuestro contexto, la más adecuada forma de traducción del registro orgánico de la colonización; pensador y al mismo tiempo dirigente político que pone en acción sus planteamientos en el característico espacio de participación que su contexto le proporcionó²⁹.

La condición colonial del indígena latinoamericano tiene una data similar e inclusive anterior a la de los esclavos africanos. La misma condición nominal de “indígena”, “indio”, “nativo”, “natural”, etc., es ya una categoría impuesta por los colonizadores europeos (ver Bonfil). En rigor, no existen indios o indígenas con esta denominación como nombre propio, sino que mapuche, aymara, inuit, yanomamis, etc. La cantidad y diversidad de las culturas y sociedades originarias y las condiciones específicas de su inserción en los respectivos Estados nacionales, hacen compleja su homologación. Aun así, lo concreto es que todos los pueblos indígenas u originarios de América Latina o sus descendientes actuales, fueron víctimas de similares procesos de conquista y avasallamiento de parte de las potencias europeas a partir de 1492.

Ser indígena en la actualidad, es también ser parte de una memoria colectiva de usurpaciones y violencias; es ser parte de la misma negación y exclusión africanas. La población indígena de América Latina, sin embargo, es amplia y diversa en lo que respecta a su relación con los Estados y su empoderamiento político al interior de estos. De ser mayorías o porcentajes muy numerosos al interior de los países, como Guatemala, Bolivia, Ecuador, Perú, el pensamiento originario respecto a la situación neocolonial se ha manifestado con matices. Coexisten las condiciones sociopolíticas que caracterizan la

²⁹El debate acerca de si la solución política adecuada es la departamentalización, por la que finalmente optó Césaire, o la independencia de la Martinica y su renuncia al Partido Comunista Francés, son actos que a nuestro juicio, hay que entenderlos como gestos políticos descoloniales. Cada contexto colonizado, compartiendo las causas finales de su condición, contiene elementos particulares de cada pueblo (históricos, políticos, demográficos, geográficos, etc.). Es necesariamente diferente pertenecer a un colectivo, que no obstante su situación colonial, contiene el 90% de la población de un territorio insular, que ser parte de un pueblo que no suma más que el 10% de una población a su vez disgregada en dos Estados y con un todavía incipiente nivel de peso político propio.

exclusión con los variables intentos de parte de los Estados, de asimilar a estos pueblos mediante su incorporación a la idea de la nacionalidad.

Para el caso mapuche, no obstante haber inaugurado una relación de luces y sombras con los españoles desde el año 1541, como se sabe se instauró una frontera en el río Bío Bío que duró hasta mediados del siglo XIX. Entonces, fue la ocupación militar chilena de la Araucanía entre 1862 y 1883, a través de la incorporación política forzada de la población originaria al Estado chileno, la que delineó el carácter de las relaciones interétnicas chileno-mapuche contemporáneas y marcó un punto de referencia comparable con el surgimiento y los contenidos del discurso de la negritud. Aquella surge en un ambiente típicamente colonial, es decir, cuando se está produciendo el cambio de estatuto jurídico de la Martinica, de ser una colonia abastecedora de productos, a un Departamento de Ultramar Francés (1946). Existe ahí una doble carga colonial para Césaire y los suyos; ser parte de una colonia bajo soberanía de una potencia europea y a la vez, descendientes de los esclavos traídos como mano de obra forzada para el peculio de sus dueños blancos europeos.

La guerra de ocupación chilena del territorio de la Araucanía (ver Navarro) y la consiguiente anexión mapuche, implicó en cambio, una imposición legal de la ciudadanía chilena a la población recién sometida. Desde entonces, este ha sido simbólicamente uno de los mayores esfuerzos desplegados por las políticas públicas oficiales. “Un Estado, una nación”, es la ecuación que ha debido conjugar en tiempos contemporáneos el pueblo mapuche, en su relación con el Estado chileno. Para un pueblo que hasta antes de la ocupación gozaba de plena independencia, la pérdida de la autonomía política y el posterior no reconocimiento de ningún derecho político ni cultural específico, los transformó súbitamente en una minoría étnica al interior del Estado. La relación mapuche-chilena en este contexto, ha tenido tintes esquizoides, puesto que se supone que luego de la “pacificación”, éstos recibieron la nacionalidad junto con los derechos ciudadanos derivados. La porfiada realidad demuestra cada tanto que no es así, ya que la discriminación individual y colectiva son una realidad todavía y ante el menor atisbo de exaltación de la diferencia, la nacionalidad es impuesta por la fuerza.

Lo más probable es que, sin proponérselo, al momento en que se decidió la suerte de la población mapuche sobreviviente de la guerra de ocupación, el Estado chileno creó las condiciones para la reproducción, hasta el día de hoy, de la cultura tradicional indígena. Las reducciones en este sentido operaron como verdaderos guetos, que en su aislamiento geográfico permitieron la reproducción o reinención de elementos culturales fundamentales, como el idioma y un cuerpo de costumbres diferenciadoras. Las reducciones o “comunidades” mapuche, como les llama hasta hoy parte del movimiento organizacional mapuche, con el sistema de propiedad colectiva de la tierra que consagraron los Títulos de Merced, paradójicamente debieron su creación a una política estatal chilena de control y sometimiento.

A lo largo del siglo XX, el tema de la tierra pasa a ocupar, como se ha dicho, un lugar central en las reivindicaciones sociales y políticas del nuevo actor que surge al interior de la sociedad mapuche (las organizaciones étnicas, aparecidas en 1910, cuando aun no concluía el proceso de arduccionamiento). El discurso público de esas primeras organizaciones mapuche, que persistió a lo largo de todo el siglo XX, fue el de pedir respeto a los gobernantes bajo la premisa que los indígenas eran los fundadores de la nacionalidad: “los primeros chilenos”³⁰. Esta postura que solicita protección al Estado, sigue existiendo hasta hoy en una parte de los planteamientos públicos de las organizaciones, sus líderes y una parte de la intelectualidad mapuche.

La compleja relación de los mapuche con el Estado chileno ha condicionado evidentemente el surgimiento de discursos de crítica anticolonial frontal. Una explicación histórica a esto quizás se encuentre en los vínculos que desarrollaron antes de la ocupación algunos *longko* mapuche y ciertos jefes militares y políticos chilenos: guerreros mapuche combatieron de uno u otro bando en la guerra de la independencia, y también en los

³⁰Uno de los dirigentes de la Sociedad Cauplicán, Onofre Colima, afirmaba en su intervención en el VIII Congreso Científico, realizado en Temuco en 1911: “ya nuestras lanzas no se tiñen en la roja sangre de nuestros enemigos, en horrorísima guerra y hoy día caen despedazadas y rotas de nuestras manos al suelo ante la gran razón, que todos somos hermanos...¿por qué después de ser nosotros hijos únicos i más que todos, los primeros, ahora nos encontramos olvidados i plegados e el último rincón de nuestro suelo?” (citado en Foerster y Montecino 18). La idea de “los primeros chilenos” encuentra además un muy eficiente aliado en los versos de La Araucana de Ercilla, utilizados como slogan de identidad chileno-araucana hasta ahora; a los chilenos les refuerza la imagen (la “fértil provincia señalada”) de la nación preexistente a 1810 y a los mapuche les apertrecha de una galería de héroes fundadores, los héroes mapuche ercillanos (Caupolicán, Galvarino, Tucapel, Colo Colo y los demás).

posteriores conflictos con países vecinos, como las dos guerras con Perú y Bolivia. Por lo menos para los descendientes de aquellos jefes mapuche de principios del siglo XX, sino como aliados, se tenía apropiada la idea de la pertenencia por derecho a la nacionalidad y la ciudadanía chilena

La incorporación mapuche operó mediante leyes y el despliegue de sistemas de chilenización encabezados por las misiones de evangelización (ver Menard y Pavez) y el servicio militar. El paradigma de una situación neocolonial, que a lo largo del siglo XX y XXI, si bien no ocupó masivamente la fuerza o las restricciones permanentes, operó muy eficazmente como mecanismo de desgajamiento colectivo del sentido de la pertenencia a un pueblo y una cultura diferentes.

Las organizaciones étnicas del siglo XX surgieron así como resultado de una estrategia de emergencia, instaurada para tratar de salvaguardar una mínima parte de las tierras históricas y denunciar toda una serie de atropellos que se desencadenaron a comienzos del siglo XX. Esta dinámica de movilización se mantuvo a lo largo del siglo, en la misma medida que las principales reivindicaciones se mantuvieron latentes, en particular, la defensa y ampliación de los retazos de territorio que se mantuvieron en poder de las comunidades mapuche, y la pugna por evitar que ese régimen de propiedad fuese derogado.

¿Describe el “cosmovisionismo” mapuche contemporáneo, lo mismo que la negritud, el contexto, los actores y las causas de la situación neocolonial que afecta a su gente? He aquí que aparece una diferencia fundamental con la negritud. Ella no pide protección ni amparo al colonizador, en este caso Francia y Europa; al contrario, se le acusa e interpela, porque ante todo, como dice Césaire: “los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio” (“Cultura y colonización” 52), y además porque Europa es una “civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento... una civilización decadente” (“Discurso sobre el colonialismo” 13). La negritud no pide protección y amparo a Europa, sino que cultural y políticamente, exige reconocimiento y reparo.

En etapas anteriores a la aparición del discurso público de la cosmovisión mapuche, intelectuales y dirigentes mapuche habían formulado otros planteamientos y reflexiones de

disímil originalidad e impacto. Existían trabajos de recopilación y difusión cultural, como el del profesor y diputado Manuel Mañkelef (1887-1950) y la monumental e inasible densidad de los textos de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952), más algunos trabajos literarios dispersos. A esto se sumó el exitoso despliegue de la estrategia político electoral de la Corporación Araucana, que inauguró y se apropió política y electoralmente del indigenismo estatal chileno (Ancán). Tal vez si la diferencia substancial que aporta el “cosmovisionismo” es inaugurar una reflexión que, surgiendo desde el interior de la sociedad mapuche, intenta articular, posiblemente sin planificarlo, un autoexamen de la sociedad propia y a la vez, en su particular lógica, un proyecto de diálogo intercultural con una parte de la sociedad chilena.

Inaugurado, como se ha dicho, con un texto de Armando Marileo de 1989, el “cosmovisionismo” mapuche, no obstante apelar al rescate de las tradiciones puras mapuche, nace como un discurso sistematizado por medio de la escritura (en castellano). Existe por tanto desde el primer momento un intento de interlocución y a la vez legitimación de los “otr@s”, l@s *wingka* por esa vía. La retórica “cosmovisionista” se articula entonces a partir de las diferencias culturales irremontables entre lo mapuche y lo *wingka*, pero a éstos no se les responsabiliza directamente de las pérdidas culturales mapuche del tiempo presente, pues se considera que esas pérdidas ocurrieron en un tiempo incorpóreo, fuera del devenir del presente. Lo que se intenta aquí más bien es demostrar la densidad de la diferencia entre ambas culturas. Por una curiosa paradoja, que es difícil de explicar, esas diferencias insalvables, en su extrañeza, resultan atractivas para un sector de público muy interesado en estos temas.

Si bien en una primera instancia se asume en los textos “cosmovisionistas” la condición histórica de la pérdida de la cultura y las tierras a manos de los *wingka*, españoles primero y chilenos después, esta constatación va perdiendo peso paulatinamente hasta derivar en aspectos esencialmente “espirituales”, donde son los propios mapuche los responsables tanto de las pérdidas como de la recuperación de la “espiritualidad”:

La historia que hoy día conocemos, desde que llegaron los españoles en 1541, en mi tierra, hasta hoy 2005, es una historia de mezcla, es una historia de sincretismo. Donde estamos todos confundidos (...) Donde nos regimos bajo la ley humana, hecha por el hombre (...)

Esa es la historia de hoy en día. Donde hemos perdido nuestras tierras, hemos perdido nuestra espiritualidad... (Marileo, "Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuche de la región del Lago Budi" 13).

De esta forma, la sociedad propia es visualizada en términos de victimización y autoexaltación. Desde un "nosotros" dañado por la historia a uno que puede hablar en igualdad de condiciones, a través de las diferencias culturales insalvables, con la sociedad mayor. Es a todas luces un diálogo particular, porque no tiene respuesta en los mismos códigos, los espectadores solo escuchan y constatan el abismo (de la diferencia o de su propia ignorancia). Decimos "culturalmente" hablando, pues el discurso de la "cosmovisión" no se adentra en otro tipo de categorías de análisis de la dominación, como políticas o históricas; pese a que hoy es parte oficial e incluso consubstancial de la retórica del movimiento mapuche.

Se asume aquí, evidentemente, una noción de pérdida a partir de la verificación que la tradición cultural está hoy dañada, pero esa herida se sitúa en un punto de inflexión que está en el momento del primer contacto con los españoles en el siglo XVI. Aquí europeos y chilenos son situados casi en el mismo nivel de la historia (por más que entre unos y otros hayan pasado más de 350 años).

Así vistas las cosas, la solución propuesta en nuestro caso por Marileo para restituir la base cultural mapuche extraviada en ese inmenso espacio temporal, no es política ni inclusiva como en la negritud: "no queremos hacer revivir una sociedad muerta. Dejamos esto para los amantes del exotismo", afirmaba al respecto Césaire ("Discurso sobre el colonialismo" 25). Aquí en tanto se nivela hacia arriba, tanto quien propone el conocimiento, como sus contenidos se sitúan en el terreno de los iniciados, como un chamán o un sabio tradicional. El "cosmovisionismo" no nos habla de estatutos de autonomía, ni de reformas constitucionales, al contrario plantea a partir del diagnóstico de la degradación cultural propia, "no existen ya los mapuche: dicen llamarse mapuche" (Marileo, "Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuche de la región del Lago Budi" 18):

Hoy día es nuestra tarea conseguir que los abuelos logren la perfección, ese nivel de conocimiento superior, llevándolo aún más lejos, ampliando los conocimientos, que los primeros abuelos instauraron en el mapu. Eso -nuestros esfuerzos- permite que los abuelos alcancen el nivel superior y puedan regresar a la vida (...) los abuelos han regresado en ésta época y somos ellos y seguirán volviendo a través de nosotros y de las demás generaciones puedan llevarlo a uno a un camino para apoyar a nuestros abuelos a llegar a la perfección (Marileo, “Sabiduría Ancestral mapuche” 15).

La gran piedra de tope de esta retórica aparece cuando se constata que la sociedad que se aspira reconstruir, es en gran medida una sin tiempo histórico concreto. Una sociedad detenida en el tiempo de la tradición idealizada, como de alguna forma metafórica se demuestra en la laberíntica estructura referida por Marileo de los cuatro niveles del saber y sus cuatro subniveles (en total dieciséis subniveles).

Los niveles comienzan en el momento en que estás concebido... Hoy en la cultura mapuche nadie está en el nivel 2 que es equilibrio y armonía, salvo la machi... para llegar desde aquél al nivel 3 es preciso trascender a otra dimensión, tener la capacidad de volver a ser niño, volver a un estado natural. En el nivel 3, estás apto para que entren espíritus y puedas transformar tu cuerpo en espíritu. Dicen que el cuerpo en un nivel superior, se puede transformar en un animal o un pájaro [...] El nivel 4 ya no es humano, ni siquiera sobrehumano, estás tan alto en conocimiento, que el propio cosmos te da partes del cosmos. Haces algo y desapareces (Marileo, “Sabiduría Ancestral mapuche” 10 y 12).

El juicio evaluativo a la situación de crisis sociocultural actual mapuche y el ejercicio de refugio en la tradición sin tiempo, en este caso se contradice y generalmente no tiene respuesta única frente a cambios culturales indígenas actuales, que no se derivan directamente de tal trance. Tal es el caso, por ejemplo, de las nuevas identidades indígenas surgidas en contextos no tradicionales, como las ciudades.

El enfoque “cosmovisionista” clásico afirma que en las ciudades las culturas tradicionales desaparecen o no pueden sobrevivir en condiciones saludables. Sin embargo, la realidad es más fuerte que toda teorización previa, han aparecido hasta en esos espacios urbanos e incluso actualmente en las zonas campesinas, nuevas maneras de asumir la pertenencia étnica. Un ejemplo gráfico de esa contradicción lo representa la relación del discurso de la “cosmovisión” y el de las mujeres indígenas organizadas, que han incluido en sus demandas una postura crítica a la tradición cultural, casi siempre dictaminada por hombres. El “cosmovisionismo” asigna a la mujer prácticamente todo el peso y la

responsabilidad de la cultura: madre, esposa, educadora y transmisora de la cultura, chamana, artista, etc. El roce entre los discursos del relativismo cultural y el de los derechos humanos universales aquí se manifiesta en toda su anchura.

IV.

Los procesos políticos coloniales o neocoloniales con base étnica, a pesar de compartir un conjunto de causalidades comunes, se manifiestan en espacios histórico-sociales puntuales y específicos. Así, el discurso de la negritud de Aimé Césaire, es correlato del transcurso de la historia política afroamericana de la Martinica, de los esclavos en general y de los martiniqueses en particular. El aporte de Césaire a la historia de la liberación de los pueblos oprimidos del mundo, es a la vez una contribución de tipo intelectual literario, pero que también, y como no siempre sucede en estos casos, pudo ser en su momento traducido en exitosa práctica política. El proceso que ha dado origen al discurso de la “cosmovisión” en nuestro caso, creemos, se ha dado dentro de un contexto de relaciones interétnicas, que en lo central y pese a los pequeños avances experimentados en el contexto comentado, siguen siendo asimétricas.

Todavía son los Estados nacionales -como el chileno- y los distintos actores sociales que detentan poder político, económico y cultural al interior de estos, quienes determinan y pautean, en actos, símbolos y gestos, la relación con “sus” indígenas y por extensión cómo estos debieran ser y presentarse ante ellos³¹. Si hace sólo unas cuantas décadas esta relación estaba marcada por la negación casi absoluta de rasgos culturales tradicionales (idioma, religiosidad, hábitos), que con pocas excepciones eran considerados sinónimo de atraso e incluso barbarie, ocurre la perversa paradoja que hoy muchos de esos elementos son

³¹“Apropiación cultural conveniente y barrera real y simbólica”, se podrían llamar a dos grandes gestos simbólicos actuales en el trato que proporciona el Estado chileno a los mapuche. Dentro del primero cabría la demanda por cosmovisión de parte de los servicios públicos; la declaración del día de los pueblos indígenas el 24 de junio, día del *we tripantü* o año nuevo mapuche; la señalética bilingüe en mapudungun dentro de algunas reparticiones públicas, etc. En el segundo gesto evidentemente cabe toda la política represiva con que se castiga a todo mapuche que se sale de los marcos establecidos, ahí espera la cárcel o el más retorcido de todos los símbolos recientes: la zanja de 2 x 3 y de varios cientos de metros de extensión, excavada con maquinaria pública para proteger las tierras particulares “amenazadas” por las demandas de comuneros mapuche colindantes (zanja en la que murió asesinado por un carabinero Matías Catrileo en enero de 2008).

apreciados, puestos en valor y aun reclamados a los mapuche actuales. Se llega en esto a extremos, como establecer artificiales distinciones entre "auténticos" y "falsos" mapuche, de acuerdo al manejo que estos tengan de una tradición de la cual la "cosmovisión" sería la cara visible y definitoria.

No cabe duda que, en nuestro contexto, la aparición y posicionamiento público del discurso de la "cosmovisión", aparece como un "logro" del movimiento étnico contemporáneo, más aun por el momento histórico en el que este floreció, coyuntura en la cual se estaban redefiniendo diversos mecanismos de representación y participación política. El derrotero seguido por el "cosmovisionismo" en años posteriores, como quizás metafóricamente se enuncia en la estructura de los dieciséis niveles del saber, creemos, ha ido diluyendo el potencial aporte al proceso político propio, en otras esferas del consumo de conocimiento alternativo.

Es que la crisis de significados y utopías por las que atraviesan importantes sectores de las sociedades "occidentales" (asumiendo provisoriamente que los chilenos y chilenas lo sean), han vuelto su mirada hacia las culturas indígenas vigentes en diferentes partes del mundo, las que son vistas como especies de reservas de conocimientos y creencias, que los otros consideran, en una crítica autoflagelante, que han perdido irremediablemente.

Ante un cuadro así, el discurso de la cosmovisión, atractivo como pocos, pues su extrañeza aparece ataviada públicamente bajo el velo de una colorida parafernalia, corre el riesgo de ser consumido, cual *souvenir* exótico para turistas, por esa demanda descontrolada. Traspapelados sus fines originales, sus significados, dejando de ser un acto de comunicación y debate autodeterminado, para mutar en simple y recurrente puesta en escena ante un público que sólo busca en el brillo de las plumas aborígenes un puntual antídoto a sus carencias de sentido. El "buen salvaje" que desde las profundidades del tiempo, ayudaría a redimir las culpas acumuladas por generaciones en la gente blanca.

El discurso de la cosmovisión podrá ser aporte para el futuro no sólo mapuche, sino que de las relaciones interétnicas -tal como sin lugar a dudas lo fue y lo sigue siendo el de la negritud- en la medida en que se asuma como una construcción teórico cultural en curso. Una incitación a la discusión y la reflexión colectiva, todo lo contrario de lo que sucede algunas veces en este terreno, cuando lo que proyectan los "especialistas" indígenas, es una

tendencia a convertirse en verdad absoluta y excluyente. Un género particular de fundamentalismo embadurnado en pretensiones pseudoreligiosas o esotéricas, que se consumen rápidamente en el supermercado no indígena de los discursos de la diversidad.

Bibliografía

Ancan Jara, José. “Venancio Coñuepan: Ñizol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación Araucana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938 – 1968)”. *Intelectuales Indígenas piensan América Latina*. Comp. Claudia Zapata. Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya Yala/Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile: Quito, Ecuador y Santiago de Chile. 2007. 201-229.

Bartolomé, M. A. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. Siglo XXI-INI Eds.: México. 1997.

Blanco, Hugo. “Respuesta a "Indianismo y pachamamismo" de Pablo Stefanoni”. 15 de mayo de 2010. *La haine. org. Proyecto de desobediencia informativa*. 20 de septiembre de 2010.

<http://www.lahaine.org/index.php?p=45444>

Bonfil Batalla, Guillermo. “El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología IX* (1972): 105-124.

Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Ediciones Akal: Madrid, España. 1985.

Carrasco, Hugo. "El discurso público mapuche". *Lengua y Literatura Mapuche 7* (1996):105-117.

Césaire, Aimé. “Cuaderno de un retorno al país natal” (1939). *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 33-82.

_____. “Cultura y colonización” (1956). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 45-75.

_____. “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas” (1987). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Akal, 2006. 85-91.

_____. “Discurso sobre el colonialismo” (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 13-43.

Curivil, Ramón. *Identidad mapuche y prácticas religiosas tradicionales en Santiago*. Centro de comunicaciones mapuche Jufken Mapu: Santiago de Chile. 2001.

Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Ediciones Altaza: Madrid, España. 1997.

Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches 1900 – 1970*. Centro de Estudios de la Mujer (CEM): Santiago de Chile. 1988.

Grebe, María Ester et al. “Cosmovisión mapuche”. Cuadernos de la realidad nacional 14 (1972): 46-73.

Llanquileo Romero y María Cristina Millaray. “La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche 1970-1990”. 16 de mayo de 2006. *Prodiversitas*. 9 de agosto de 2009.
http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota77.htm#_ftn1.

Marileo Lefío, Armando. “Aspectos de la cosmovisión mapuche”. *Nutram* 3 (1989): 43 – 47.

_____. “Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuche de la región del Lago Budi”. *¿Modernización o Sabiduría en Tierra mapuche?* Ed. Armando Marileo. Ediciones San Pablo: Santiago de Chile. 1994. 11 -30.

_____. “Mundo mapuche”. *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Comp. Luca Citarella. Trafkin Programa de Atención primaria en Salud/Cooperación Italiana/Editorial Sudamericana: Santiago de Chile. 2000. 91 – 107.

_____. “Mundo mapuche”. *Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*. Compas Mundial (Leusden, Holanda)/Agruco (Cochabamba, Bolivia): Bolivia. 2001. 255 – 276.

_____. “Sabiduría Ancestral mapuche”. *Revista Ecovisiones* (2003): 10-15. Disponible también en www.ecovisiones.cl

_____. “Ritual de Creación mapuche: Armando Marileo Lefío”. *Actas del II Encuentro de Culturas y Saberes Indígenas*. Centro Cultural Media Torta: Bogotá, Colombia. 2005. 22 -37. Disponible también en <http://mediatorta.gov.co/web/descargas/RELATORIA%20MINGA.pdf>

Memmi, Albert. *Retrato del colonizado*. Ediciones de la flor: Buenos Aires, Argentina. 1969.

Menard, André y Pavez, Jorge. *Mapuche y Anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*. Ocho Libros Editores: Santiago de Chile. 2007.

Mignolo, Walter. “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la Corpo-política del conocimiento”. *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Ediciones Akal: Madrid, España. 2006. 197-221.

Navarro, Leandro. *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía*. Pehuen Editores: Santiago de Chile. 2008.

Stefanoni, Pablo. “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”. 18 de mayo de 2010. *Punto de vista internacional*. 29 de agosto de 2010.

<http://puntodevistainternacional.org/spip.php?article302>

_____. “Indianismo y pachamamismo”. 4 de mayo de 2010. *Punto de vista internacional*. 29 de agosto de 2010.

<http://puntodevistainternacional.org/spip.php?article304>

Villalobos, Sergio. “Araucanía: errores ancestrales”. *El Mercurio*. 14 de Mayo. 2000.

DESDE LA LITERATURA

La humanidad reducida al monólogo: notas sobre *Una tempestad* desde el pensamiento crítico de Aimé Césaire en tres actos y dos intermedios

Gustavo Ramírez

Primer acto: génesis de un pensamiento

Es rico saber que la palabra, una vez evaporada la capa inocente de la lectura esteticista en efluvios dulzones, aún pueda servir para nuestra emancipación, para sacudirse las chombas de alambre del pensamiento hegemónico. Saber que después de tanta constatación de los cochinos tratos entre arte y poder, entre creación y represión, paganadería ética surtida, la palabra enterrada en lo escrito aún es capaz de soltar vapores benignos y, más que eso, todavía puede pararle la máquina, el carro, las perillas, en fin, el fuselaje cetáceo completo a los aparatos de dominación. Aime Césaire, bendito entre muchos, posee esa perfecta aleación entre belleza artística, rigurosidad intelectual y voluntad política, todos elementos indisociables en su trabajo, y que nutren a la palabra de enjundia floral, recibiendo el metabolismo contundente del camote (en protesta). La palabra bajo estas circunstancias de parto crece robusta y musculosa, fuerte y combativa, se vuelve portentoso estoque tornasolado; diamantino, letal.

Los saberes escurren por un cedazo sus particularidades geográficas e históricas en la obra de Césaire, para practicar la remoción de sus filamentos óseos, de sus deletéreas espinas del cuatro, para extraer y separar cualquier materia extranjera, impuesta o inadecuada, de todo aquello que sirva para la construcción de una nueva singularidad, la de los pueblos liberados. La reflexión césaireana parece partir de una contradicción que hoy suena evidente, al cotejar el surgimiento y desarrollo de una cultura occidental burguesa “universal”, poseedora de un discurso humanista de corte progresista, con las onerosas consecuencias a escala mundial resultantes de dicho impulso totalizante dentro de grupos humanos reales. La coraza ética del pensamiento occidental se resquebraja bajo el peso rotundo del abuso colonial. El desarrollo económico, expansivo e imperialista de Europa, miniaturiza una disidencia teórica, que aboga por la libertad y la autodeterminación

absoluta de los pueblos, mientras usufructúa con las ganancias coloniales que permiten la circulación de sus ideas. Más que sugerentes resultan las cifras que nos entrega el crítico cubano Antonio Benítez Rojo, seleccionando una fecha ineludible en el calendario occidental, para graficar el estado en que se encuentra la isla grande de Santo Domingo, puesta en relación a una importante efeméride europea:

El censo de 1789 arroja las siguientes cifras redondas: población blanca, 40.000 (la cual poseía 8.512 plantaciones); mulatos y negros libres, 28.000 (con 2.500 plantaciones); y población esclava, 452.000 (la cual representaba el 90% de la población social). La producción de azúcar ese año fue de más de 141 millones de libras (Benítez Rojo 35).

El binomio modernidad/colonialismo devela así, por medio de este simple ejercicio de asociación, las consecuencias materiales de un proceso que anteriormente había sido confrontado apenas con sus resistencias endógenas, las de un sector crítico que la misma burguesía había criado bajo uno de sus sobacos (imposible no imaginarse a la burguesía desde la morfología tentacular de la multiplicidad de extremidades), enterrado quizás bajo el hedor a billetes de uno de sus brazos. El movimiento, genial como pocos en la historia de la pugilística intelectual, permite poner el énfasis en otra pareja de contrarios, esta vez haciendo comparecer ya no el paliducho tiranteo entre el ala progresista de la burguesía y su sanguinario Mr. Hyde, si no a su resultado externo y concreto. Así, el colonialismo aparece como el resultado exógeno de los espasmos europeos, viene a asomar el hórrido caracho de la trapacería imperial, y de paso hace aparecer al capitalismo con su enorme hocico engullendo sin empacho grosores galácticos. La empresa colonial se revela como el acontecimiento histórico insoslayable de las políticas imperialistas, justificadas y legitimadas por medio de una producción cultural y científica que produce un efecto lenitivo a la autoimagen occidental. Como acontecimiento, Césaire es lo bastante corajudo para reconocer en todo el proceso de expansión territorial europea una continuidad integral, del que las producciones culturales no pueden ser exculpadas. De ahí que resulte discutible la escisión entre una burguesía pragmática y otra crítica, progresista y emancipadora. Así lo experimentó el intelectual antillano cuando constató las fidelidades que mantenía el Partido Comunista Francés con cierta identidad europea paternalista a la hora de decidir el futuro de Argelia. Sin duda este acontecimiento en particular, la toma de conciencia de cuáles y

con quiénes son los compromisos que el intelectual debe establecer frente a las coyunturas políticas locales y globales, es otro de los hitos que marcan el precioso aporte y legado del pensador caribeño.

Por supuesto que todo esto no significa que Césaire postule una ruptura definitiva con la cultura occidental, pero su visión no permite concesiones, es un pensamiento que no puede dissociar lo material de lo abstracto, sabe que esa categorización pertenece a los cajones mentales del sujeto europeo universal, y que ambos planos se retroalimentan (servirá para este propósito la imagen de un pájaro bicéfalo, que se regurgita de ida y vuelta, matas de sangre florecidas o varillas de carne tiesa que extirpa de los tendones de otros pájaros, con ese movimiento automático y recto que el picotazo comparte con el martillar). Europa se beneficia con el sometimiento de todo lo que se considere fuera de los patrones de mismidad occidental que ella misma establece (como si para echar a andar la máquina del bienestar propio tuviésemos que inyectar sangre en los cilindros, y si lo pensamos mejor, de ahí la conveniencia de abastecerse de combustible en alguna zona lo más remota posible, donde nadie, conocido al menos, nos viera perpetrar la extracción. Ayer fue el Caribe, hoy Irak, lo importante en todo caso es no olvidar confeccionar las respectivas canaletas retóricas que aislen lo ominoso y hediondo del negocio para los propios compatriotas). Todas estas consideraciones proporcionarán a la reflexión en torno al colonialismo la adopción de una perspectiva epistemológica situada, en la que las prioridades materiales modifican y determinan el uso de las modalidades abstractas heredadas del occidente europeo en beneficio de las necesidades del espacio caribeño (sentido de posicionamiento y de generación de solidaridades regionales extensivo a nuestra propia experiencia contemporánea). Césaire, sin embargo, sabe que esa reappropriación cultural, inherente a la construcción de cualquier sociedad libre (nos recuerda que no existe una cultura replegada sobre sí misma, hermética o deliberadamente castiza, ni sin contacto con el resto de sistemas culturales que circundan su grupo humano), sólo es posible en la medida en que la selección de los materiales se produzca de manera consciente, intencionada y autónoma. La realidad colonial, sin embargo, sujeta a dinámicas de dependencia creadas y estimuladas por los centros europeos, impide la verdadera

integración de elementos externos que conduzcan hacia una ulterior configuración de una identidad cultural plena.

Segundo acto: el monólogo hecho diálogo

Una vez definidos estos rasgos del trabajo de Césaire, me interesa, a través de su obra teatral *Una tempestad*, trazar un recorrido por algunas de las zonas que considero más relevantes de su pensamiento. El texto dramático del intelectual antillano se articula a partir de una sagaz reescritura del clásico del dramaturgo inglés William Shakespeare, *La tempestad*. La importancia de esta obra, que data de comienzos del siglo XVI, se torna capital para la producción crítica latinoamericana que se desarrolla durante el siglo XX. La representación de América imbuida en el texto de Shakespeare, formará parte de una serie de obras del canon europeo que constituirán un importante pábulo para nutrir la conciencia de un pensamiento agudo e inquisitivo, dejando atrás la pasmosa condescendencia con que se observaba la producción metropolitana. El trabajo de Césaire se inscribe en el cenit de este proceso que busca la realización de una identidad epistemológica vernácula capaz de problematizar la herencia ilustrada a través de un concienzudo juicio de su constitución ética, aprovechando y reapropiando su dimensión estética.

Desde el título de la obra se percibe el afán del autor por visibilizar las arterias dialogantes entre producción artística y posicionamiento ideológico. *Una tempestad* desplaza el artículo definido del “la” en la obra de Shakespeare, reemplazándolo por el indefinido de “una”, provocando así una certera delación a la indeterminación del referente implícita en el título de la obra original. A “la” “tempestad” como fenómeno climatológico común, se le confiere singularidad histórica, transformándola en una “única” tempestad, provocada por el colonizador. La modificación, casi imperceptible, deja al descubierto la alegoría. Lo aparentemente subjetivo de la creatividad humana, queda amarrado por Césaire a una práctica objetiva. El inofensivo trazo imaginario del artista es integrado a un *corpus* de pensamiento hegemónico, que participa de una identidad cultural europea que se sustenta a través de la diferencia negativa con el resto de la humanidad. Al hacer tierra al pretendido chispazo eléctrico, natural y espontáneo, del ingenio shakesperiano, Césaire

otorga cardinalidad y textura al referente, insufla talle y pulso a la “otredad”, designa figura y pensamiento a lo distinto, ahora propio/reapropiado. La anteriormente mezquina caracterización por rebote, en la que el negro asume los saldos de la producción de atributos con que el sujeto blanco, propietario, hombre, carente de intestino grueso, se construye así mismo (servirá aquí la imagen del logo de avena *Quaker* para hacerse la idea superlativa del sujeto blanco), se desmorona ante la aparición de la voz, antes silente, más bien amordazada, de su contraparte. Irrumpen con claridad ahora las preguntas acerca de la posición histórica, social, epistemológica de la voz enunciante, el desde dónde se habla, para quién, cuál es el autorretrato que se busca crear y en oposición a qué adquiere su valoración y efigie.

Llegado a este punto valdrá la pena detenerse y pergeñar una breve reseña de los principales puntos argumentales de la obra de Shakespeare, para así luego facilitar la exposición de algunas zonas que Césaire hábilmente reestructura en su versión.

En 1611 es representada en Londres la tragicomedia *La tempestad*, ambientada en una isla del Pacífico Sur. La acción comienza con un naufragio provocado por Próspero, antiguo duque de Milán, depuesto y traicionado por su hermano. Esta ejecución mágica, a cargo de Ariel, un diligente espíritu a las órdenes del propio Próspero, se debe a que entre la tripulación navega el pérfido hermano junto al adversario con que fue pactada la falaz expoliación y el posterior exilio del soberano de Milán. Pero no sólo Próspero y su sobrenatural sirviente moran la isla de *La tempestad*, los acompañan Miranda, la hija y legítima heredera del duque, y Calibán, un deforme y abyecto nativo. Los sobrevivientes de la catástrofe desatada por Ariel alcanzan la orilla separados en tres grupos, pues parte del plan consiste en que todos los tripulantes sobrevivan y que su aparición en la costa sea dispersa y confusa. El rey Alfonso de Nápoles (con quien fue urdida la conjura contra el protagonista) cae con la mayoría de su corte salvo con su hijo Fernando. Entre este primer grupo se encuentra Gonzalo, viejo y correcto consejero del monarca; Antonio, el hermano traidor de Próspero; y Sebastián, hermano de Alfonso que, aconsejado por el, a estas alturas deliberadamente perverso Antonio, planea tomarse el trono de Nápoles. A esta amenaza contra el rey Alfonso, corre en paralelo una contra el propio Próspero, en otra parte de la isla, donde dos náufragos de rango menor, juglar y despensero respectivamente, llamados

Trínculo y Esteban, buscan asesinarlo alentados e informados por Calibán. Fernando por otra parte es llevado ante Próspero, donde conoce a Miranda, de quien se enamora (permitiendo que la obra comience su recorrido hacia una resolución política de los conflictos, donde los pares se reconcilian y se conforman nuevas alianzas de poder). Estas entonces son las tres acciones que avanzan simultánea y aisladamente, para maridar todas en la escena final, formando un delta dramático, donde los personajes se ven las caras y Próspero en un acto magnánimo, digno de su ralea nobiliaria, perdona a sus ofensores (el acto de eximir culpas e indultar castigos tiene que ver más con la exhibición de la capacidad de poder hacerlo, que con el hecho mismo de la figura ética de la misericordia como finalidad).

Resulta interesante la forma en que Shakespeare ordena y jerarquiza las representaciones dentro de la obra para obtener el híbrido dramático que exige el desarrollo tragicómico. A la nobleza, a cargo de las intrigas de poder, corresponde la altisonancia del verso y el cumplimiento del designio trágico. Los personajes populares, en cambio, se expresan en prosa y desempeñan la función cómica. La preocupación y el detalle por estratificar estos dos niveles se encuentra de tal modo empotrado en el mundo ficticio construido en *La tempestad*, que su escisión primero, y su total aislamiento luego, el uno del otro, del espacio físico de la obra, permanecerá invariable hasta el desenlace (donde tampoco llegan a compenetrarse por completo). Menciono esto para entender dos elementos fundamentales del texto dramático de Shakespeare (y de la lectura de cualquier obra desde una perspectiva materialista): la primera es que la forma estructural de la ficción, su orden estético por así decirlo, se encuentra expresamente ligado a ciertas concepciones de mundo (legitimando, corrigiendo, desafiando, eso ciertamente se verá en cada caso). El texto, el autor, el público, y su sutura por medio del flujo editorial, pertenecen a una sociedad y a una historia común, de la que no sólo forman parte volátilmente sino que lo hacen con cierto grado de conciencia. La segunda, que es de cierta forma consecuencia de la primera (nadie se atrevería a hendir la cabeza del martillo con la punta de un clavo), es que aquellas “filtraciones” del referente histórico y social, que son por lo demás las que sustentan la comunicabilidad del artificio artístico, no cumplen un rol meramente mimético, sino que, predicán, dirimen, concluyen y zanja su inclusión a través de un uso retórico de las

mismas. Que las representaciones en *La tempestad* no sólo den cuenta del imaginario eurocentrista con respecto al “Nuevo Mundo”, sino que incluso segreguen y distingan a la propia sociedad europea en grupos de gobernantes y subordinados, cada uno con sus propios rasgos distintivos, constituye el hecho patente de la estricta fuerza organizativa y jerarquizante que posee la obra de Shakespeare. Es dentro de ese modelo que es necesario ubicar a Calibán, el siniestro nativo, hijo de Sycorax, la primera soberana insular derrotada por Próspero: deforme, conspirador, corrupto, atrabiliario, incorregible. Pues bien, si uno quisiera jugar a las correspondencias en la obra del dramaturgo inglés, podría descubrir que, subrepticamente, la situación de Próspero es idéntica a la de su maltratado esclavo. Ambos son monarcas desplazados, los dos buscan recuperar la soberanía usurpada. Por supuesto, sólo Próspero cuenta con la capacidad para restablecer su gobierno (de la misma forma en que únicamente la conjura de los nobles reviste un auténtico peligro, no así la de Trínculo y Esteban). La supremacía del duque de Milán radica en el manejo de la cultura, su poder es fruto de los libros, sus conocimientos, que son su patrimonio personal, intransferible a su esclavo, son la causa directa de su identidad como sujeto moderno y occidental. La alteridad surge entonces de esa voluntad de privación y se constituye en todo lo que queda fuera del acervo cultural de Próspero: el estado natural, caótico, informe, que es la monstruosidad inscrita en el propio cuerpo de Calibán, o, unas cuantas yardas por encima de su situación, la jocosa pretensión de los marineros subalternos de acceder al gobierno de la isla. Controlar la naturaleza, dominarla a través de la técnica, se convierte en el valor supremo de la sociedad capitalista en expansión, cualquier otra perspectiva de comprender y habitar el mundo queda signada irremediabilmente por la barbarie y el atraso. Calibán se encuentra de tal modo marginado del diseño social que expone la obra, que a pesar de encontrarse en el bando cómico, junto a la clase popular, su estilo verbal se mantiene en verso. Es de alguna manera el error absoluto, un elemento trágico extraviado dentro del desvarío cómico (que de todas formas termina siendo funcional al afirmar categóricamente que su revolución está destinada al fracaso... al igual que la del populacho degradado de Shakespeare). Tragedia y comedia en la obra dramática del escritor inglés, no forman parte de un azaroso e intuitivo “batido” de recursos estilísticos, sino que se encuentran pautadas por el amplio conjunto de significaciones sociales seleccionadas por el

sesgo ideológico que posee el autor respecto al mundo. Finalmente, la obra de Shakespeare puede ser comprendida desde la nomenclatura clásica de la comedia en cuanto a obra que “concluye bien” (eso explica por qué la *Divina Comedia*, pese al título, carezca de situaciones hilarantes) sólo si autorizamos el desenlace de Próspero como elemento conclusivo de la totalidad de voces, pugnas y deseos, que contiene el relato. Cualquier otra posición que adoptemos frente a ese imperativo provocará un cisma de intereses en el desarrollo teleológico de la narración, donde personajes como Calibán reclamarán su derecho a generar estrías trágicas en la resolución homogénea de los espacios de sentido y satisfacción disputados por los participantes de la acción dramática.

Como cualquier obra creada desde la voluntad política de comunicar, *Una tempestad* presenta una estructura que no requiere un gran esfuerzo exegético. La reacomodación de los personajes es sencilla si consideramos a Calibán el núcleo magnético, centrípeto, que moldea al resto de los participantes de la acción desde las relaciones que establece con ellos. La relación con Próspero continúa siendo, claro está, la principal, pero la potestad de este último sobre todas las demás voces que desata el relato, se merma ante el contrapunteo discursivo de Calibán, que vuelve sobre sí mismo la fuerza narrativa de la obra. El porte digno de monarca herido de Próspero, ahora, ante el *pathos* rotundo de expresividad doliente y rabiosa de Calibán, parece retroceder hacia la ceguera del ímpetu despótico. Una de las ideas con que dota Césaire de la profundidad que le interesa darle a los argumentos del protagonista, tiene que ver con un concepto que toma del antropólogo social Bronislaw Malinowski y que menciona e integra en su discurso titulado “Cultura y Civilización” expuesto en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en 1956. La idea básicamente destruye la presunta intención filantrópica de la misión civilizadora a través de la noción de “don selectivo”, que consiste en la precaria dosificación de elementos culturales que otorgan los colonizadores a los colonizados, plenamente conscientes de la conservación de poder que generan con ello. De esta manera, el proyecto civilizador se encuentra ontológicamente obturado para desarrollarse, su objetivo permanece eternamente desplazado. Los colonizadores, y acá enumeramos las cláusulas de Malinowski, nunca proporcionarán instrumentación bélica a los pueblos dominados (existe quizás un pequeño resquemor por posibles represalias); lo mismo

ocurrirá con el control del modelo político, siempre centralizado desde la metrópoli; y, por último, no se compartirá con los nativos las ventajas económicas, excedentes que son el fruto de la propia explotación colonial, habría que agregar. La relación resulta evidente en este extracto de la obra donde Calibán responde ante la acusación de desagradecimiento que le espeta Próspero:

Calibán: -Para empezar, eso no es cierto. No me has enseñado nada. Salvo claro está, a chapurrear tu lenguaje para que pueda comprender tus órdenes: cortar leña, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia ¿me la has enseñado, di? ¡bien que te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo, encerrada en esos gruesos libros ahí (Césaire, *Una tempestad* 132).

primer intermedio

No puedo aguantar las ganas de hacer extensivo este extracto a nuestra realidad social. ¿Quiénes tienen acceso a los conocimientos y por qué razones en Chile? (hágame el favor, mi muy amable lector, de frotarse yemas de índice y pulgar, algo así como si estuviera amasando una bolita de miga a contraluz, y respóndanse usted mismo con el gesto) ¿Quiénes son los replicantes de las modalidades imperialistas de dominación? ¿Quiénes imponen nuestras formas de producción, organización, pensamiento y de existencia en general? Pues a no angustiarse, yo respondo, se encuentran encadenadas a un grupo económico, el cual reafirma su condición de liderazgo mediante esta misma restricción de saberes.

Al menos en nuestra área nos consuela saber que el apetito guataca del capitalismo durante periodos críticos permite circular más sangre en su propia digestión paquidérmica que en procesos mentales que prevengan futuras amenazas, lo que permite hoy en día a un sector que históricamente ha sido excluido de la educación superior ingresar a un conocimiento de mundo suficiente y necesario para comenzar a pensar en cambiarlo (ingreso cancelado a quince años por cierto). Por supuesto esa es apenas una pequeña ganancia, que para hablar en sus términos, si no se reinvierte de manera comunitaria en una

idea de nación que integre a todos los sectores excluidos, será apenas el vuelto de un producto que nos ha salido demasiado caro cancelar.

Retomando la línea estructural que propone el texto, me interesa detenerme en la figura intelectual que propone Césaire a través de Ariel. El primer indicio que nos otorga el texto para seguirle el tranco a la constitución funcional del espíritu aéreo dentro de la visión del intelectual caribeño (recordemos que en Shakespeare, Ariel encarna la mesura y la sensatez de un humanismo a ultranza) es la relación que mantiene con Próspero. Tan sumiso como un par de calcetas, pero no obstante, preservando una actitud crítica, éticamente correcta, ante las demandas de su amo, Ariel es un vasallo antes que un esclavo:

Buen oficio: ejecutor de los grandes pensamientos del amo” (140) le enrostra irónico Calibán. Y antes, así contesta Próspero frente a la perorata de reproches con que el espíritu juzga una de sus demandas: “Próspero - ¡Vamos, vamos! ¡la crisis! ¡Siempre ocurre lo mismo con los intelectuales!... (...) lo que me interesan son tus obras, no tus angustias. Hagamos partes: yo me quedo con tu celo y te dejo tus dudas. ¿De acuerdo? (130).

Es cierto, Ariel se encuentra cautivo, pero su situación es de privilegio, por lo que una comparación con Calibán seguramente calzaría 50, es decir, sería lisa y llanamente patuda. De ahí que nuevamente los procedimientos de abstracción se derrumben ante las posiciones concretas que ocupan los personajes en el mundo representado. La crítica a la intelectualidad que plantea Césaire permea toda la actividad artística-cultural que se desarrolla desde Europa, aquella que desaviene con las lógicas burguesas, pero vive de ellas, surge de ellas incluso, la misma que reniega de su condición; escupe la usura, raja la pragmática con frenéticos punzados de tela húmeda, mientras endulza el café con el azúcar cortada a machetazos del lomo de otros seres humanos, perdidos en indescifrables lontananzas que no alcanzan a divisar. ¿Quién es Ariel sino la conciencia desnuda y serena del descarnado proceso de modernización europeo? Parece ser que la plétora quijotada primermundista de pensadores, ballesta en ristre, busca rescatar del corte de las aspas de los molinos de la máquina imperial el alma de los propios compatriotas antes que la carne viva de la humanidad entera. Lo ético universal vuelve a ser en realidad la expresión de una particularidad contradictoria (se repite la idea antitética del don selectivo, en que la justificación moral con que se emprende la empresa –nunca mejor dicho- es decir la

civilizadora, debe mantenerse irresuelta para que la colonización efectiva se produzca). Esa intelectualidad, parece decir Césaire, no nos puede ayudar, pues simplemente no conoce, o se empeña en no conocer/reconocer la situación cabal del subordinado colonial. Llega el final de la obra, y Ariel consigue su libertad y relata en qué ocupará su tiempo de ahora en adelante. Cuenta como embriagado que viajará donde se encuentren los esclavos y les dejará caer notas dulces en sus cuerpos cansados, que mientras el negrero reviente las espaldas del negro, él dispondrá melodías balsámicas en sus llagas. Y ya. Ahí va, ahí se eleva con su esteticismo humeante, Ariel es solo un embutido de vapores vacuos (¿Zurita surcando el cielo?, perdón no es mi intención hacer entrar en razón al lector). El impulso de Ariel es más autocomplaciente que genuinamente generoso, su necesidad del sufrimiento ajeno es constitutiva de los ideales a los que se aferra, la desaparición de la miseria confabularía en contra de su identidad.

Pero para Césaire el conflicto no se limita al reparto de caracterizaciones, viles unas, y éticamente impolutas otras, y es en este sentido que el argumento de *Una tempestad* se adelanta y supera la insuficiencia crítica del binarismo implícito en la visión unificadora y homogenizante de la negritud acuñada por el autor³². Calibán no representa ni reclama el derecho de encarnar los valores humanistas europeos caducos, como lo haría el Ariel de Rodó, en el mismo gesto de reescribir *La tempestad*, proyectando en el porvenir de los sujetos americanos todas aquellas prerrogativas éticas antes arrogadas a la misión civilizadora moderna. Así, el personaje de Calibán no incurre en la simple inversión de la

³²Es necesario señalar que la negritud marca un hito en lo que a movimientos afroamericanos y afrocaribeños se refiere. Su atronador y decidido espíritu de convocar a todas las comunidades africanas descendientes de las poblaciones esclavizadas por los flujos migratorios imperiales, significó un momento crucial dentro de la historia de las reivindicaciones políticas y sociales de los sectores racialmente segregados, además de alentar un interés por conformar una identidad común, basada en las raíces de la cultura africana. Ciertamente Aimé Césaire, y su egregio compañero, el intelectual senegalés Léopold Sédar Senghor, dos de las figuras que encabezaron las filas de la proclamación de la negritud fueron conscientes de la enorme heterogeneidad que buscaban englobar bajo dicho concepto, y de alguna manera lograron tallar sus goznes argumentales basándose en la situación común de abuso y subordinación sufrida por todos los pueblos africanos trasplantados al Nuevo Mundo. Por cierto que este no era únicamente un movimiento que buscaba el rescate memorial de una población abatida por la depredación colonial, sino que cifraba su fuerza en coordinar una acción conjunta, que modificase definitivamente la pervivencia de las desigualdades cívico-sociales en su propio contexto. Muy por el contrario de una visión meramente cultural, o ingenuamente determinista, la negritud tuvo aspiraciones políticas concretas, con las cuales perseguía organizar un poder firme y estructurado, que lograra disputar con las múltiples hegemonías nacionales que gobernaban la inmensa y variada extensión de escenarios territoriales que habitaban, las demandas reivindicatorias contingentes.

perspectiva maniquea de la identidad y la alteridad, desplazando a Próspero y ocupando su lugar en la representación unívoca y obliterante de la voz protagónica a la manera del relato de Shakespeare. Nada hay acá que esencialice las conductas a un nivel irreductible. Los conflictos se encuentran expresados a través de la construcción de los sujetos, que ante todo son portadores de una cultura, una perspectiva y una misión, asumida y desempeñada a raja tabla dentro de la fábula. Próspero cree en sus principios civilizadores: “Escucha una vez para siempre. Tengo que cumplir un propósito ¡y no miraré los medios!” (130), estalla ante las constantes recriminaciones de Ariel, y: “¡es extraño! ¡por mucho que te empeñes no conseguirás hacerme creer que soy un tirano!” (176) le replica a Calibán hacia el final de la obra. Ariel por su parte está convencido de su rol como embellecedor etéreo. Calibán en cambio, el único desposeído de su capacidad de elección, adolece de aquella libertad para decidir cómo quiere constituir su identidad, lo cual lo arroja a una situación en que únicamente cuenta con la convicción por liberarse como recurso distintivo:

Calibán -Pues bien: he decidido no ser más Calibán

Próspero - ¿Y a santo de qué?

Calibán: Porque Calibán no es mi nombre. ¡Sencillamente!

Próspero -¡Es el mío tal vez!

Calibán -Es el mote con el cual tu odio me ha disfrazado para que cada llama me insulte.

Próspero -¡Carajo! ¡Nos volvemos susceptibles! Propón, entonces... ¡De algún modo he de llamarte! ¡Y cómo! *Caníbal* te iría bien, pero estoy seguro que no te va a gustar. Veamos, ¡Aníbal! ¡Te va! ¿Por qué no? ¡Los nombres históricos gustan a todos!

Calibán -Llámame X. Es mejor. Como quien diría el hombre sin nombre.. más exactamente el hombre a quien han robado el nombre. Hablas de historia. Pues bien, esto es historia, ¡y famosa! Cada vez que me llames me recordará el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad” (134, énfasis en el original).

La cultura occidental nos ha enseñado que quién posee la capacidad de nominalizar, se adueña de lo nombrado. Así Dios concibe la creación, pues siendo verbo sustantiviza el mundo; de la misma forma los conquistadores reclaman los territorios, nombrando a las tierras y a sus habitantes, designando a ambos como legítima propiedad. Quien es nombrado es expulsado de la perspectiva superior de quien observa, define, pronuncia y clausura la identidad de un “otro”. El poder de “crear” una determinación significativa,

inferioriza lo denotado, dejándolo en un estado de indefensión simbólica, donde no puede realizar un bautismo inverso a quien lo sustantivó. Con el tiempo, la categorización se fosilizará y la “alteridad” olvidará su nombre atávico (si alguna vez lo tuvo o lo necesitó), y ya no podrá, ni sabrá, autodeterminar su propio signo. Sin embargo, es precisamente esta conciencia desde abajo, la que permite a Calibán, en su condición de nativo, constatar el abuso, conocer mejor incluso que el propio Próspero la tramposa curvatura del poder asimilado, naturalizado, y dramáticamente lejano a cualquier maldad caricaturesca que impele al colonizador. Pero esto no quiere decir que Césaire suspenda la confrontación, al contrario, su llamado es a tomar partido, es a decidir, y una vez ahí responder con hechos ese acto de voluntad (de lo contrario seríamos simples hervores volátiles como Ariel): “Hay que optar./ Hay que elegir./ Para nosotros, la elección está hecha/ Somos de aquellos que rechazan olvidar” (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 90).

En un pasaje de su “Discurso sobre el colonialismo” el intelectual caribeño ironiza con la posibilidad de simplificar la querrela, y al mismo tiempo, con absolver de sus actos a los intelectuales europeos mediante la aplicación de algún interdicto humanista. El aludido en la cita es el sociólogo francés Roger Caillois, quien declaraba cosas así como: “sólo hay etnografía blanca” (39) o como “es occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente” (Ibíd.):

¡Tenedlo en cuenta! ¡el señor Caillois nunca se ha comido a nadie! El señor Caillois nunca ha imaginado acabar con un inválido! ¡al señor Caillois nunca se le ha pasado por la cabeza la idea de acortar los días de sus viejos padres! Y bien, hela aquí la superioridad de occidente (38).

Tal como lo haría más adelante uno de sus más brillantes alumnos, el intelectual, activista político y psiquiatra Frantz Fanon, al denunciar el trasfondo epistémico inserto en el concepto de negritud, basado en la reproducción de la misma perspectiva esencialista que contrapone negro/blanco, Césaire conduce a Calibán por un sendero igualmente oxigenado de la rigidez estructurada y jerarquizante de los términos excluyentes. Una de las estrategias con que la negritud buscó unificar y otorgar una identidad positiva a su propia proyección convocante y global, fue aceptar la propia categorización universalizante europea, sólo para subvertirla superficialmente, por medio de la inversión de la supremacía blanca por la

negra, dentro del mismo pernicioso esquema binario³³. Sin embargo, *Una tempestad* no adscribe con aquella visión polarizante, por el contrario, se esfuerza por relativizar posturas. De esta manera, los conflictos se estructuran en torno al poder, y claro está, a la legitimidad de su práctica. Lo que el viejo y sabio Próspero de *La tempestad* shakespeareana daba por sentado, es decir la superioridad cultural europea frente a la “informe” y caótica condición del Nuevo Mundo, expresada plásticamente en la deformidad del propio Calibán, es rebatido, confrontado, contrastado, con la mirada de extrañeza y distancia con que reacciona el indígena frente a la convicción del colonizador:

Próspero -¡Siempre tan gracioso, cara de mico! ¿Cómo es posible ser tan feo?
Calibán -Me encuentras feo, pero yo no te encuentro nada guapo. Con esa nariz ganchuda ¡pareces un viejo buitre! (*Ríe*) ¡un viejo buitre de cuello pelado! (Césaire, “Una tempestad” 131).

segundo intermedio

Es pues la humanidad reducida al monólogo lo que descubre Calibán en sus carceleros (patrones, políticos, canales de televisión hoy por hoy, porque, cuando el periodista interpela a la chilenidad en pleno, habrá que pensar, se refiere al “conflictivo” comunero mapuche, a la señora en la población que le provee del reportaje de narcotráfico, o cuando despacha en directo desde una posta las vergüenzas del sistema público, alcanzará a entender que si alguna vez resbala encima de la consabida y fétida secreción mucosa que expulsan sus colegas al término de cada edición de prensa, y se rompe un tobillo, su trasladado automático a una clínica, a ese espacio, aséptico y metonímico, es el único Chile que habita realmente. Sabrá que en su *status* de privilegiado por el sistema, nunca llegará a convertirse en el cuarto poder, y que por lo tanto será apenas un Ariel con auspicios, y menos que eso, pues sus nociones de belleza las tendrá que extraer de la publicidad.

³³Habría que agregar que las acotaciones y reflexiones que surgen en torno a los marcos conceptuales que sustentan el proyecto de la negritud, deben ser planteados cautelosamente en el plano teórico, tan necesario como postergable, pues en el político sí se debe tener en cuenta que se combate con una fracción que se considera blanca, superior, homogénea, y lo que es peor, empoderada. Igual de importante es recordar que los focos de racismo no merman durante las décadas posteriores al surgimiento de la negritud, reportando su último gran suceso en la instauración del *apartheid* en Sudáfrica, que ni siquiera actualmente es capaz de purgar todas sus consecuencias sociales.

Digamos que el único sujeto que le interesa ahí es el consumidor, es con él con quién se siente cómodo dialogando, es verdad, todos lo somos, pero ciertamente no queremos ser sólo eso, queremos decidir: ese, otros, todos los aspectos).

Por supuesto, incluso esta temática referida al papel de las clases criollas o mestizas dentro del modelo colonial, y a los sectores medio altos, y altos, en una estructura social como la nuestra, se encuentra comentada críticamente dentro de la trama de *Una tempestad*. Stéphano y Trínculo, con los que Calibán se asocia para derrocar a Próspero, representan las pocas garantías de emancipación que otorgan las clases gobernantes. En la escena en que Calibán conduce a ambos para que juntos embosquen a Próspero, Stephano y Trínculo se trenzan en una pelea por las vestiduras que Ariel ha hecho aparecer en su camino, justamente como método de distracción. Ante la falta de compromiso con la lucha, Calibán desilusionado les grita:

Deja eso, imbécil. ¡Te hablo de dignidad a conquistar, no de ropas llevarse! (A él mismo) ¡cargar con estos bribones! ¡Soy un imbécil! ¡Cómo he podido creer que con vientres y borrachos puede hacerse la Revolución! ¡Pero mejor así! La Historia no podrá reprocharme el hecho de no haberme podido liberar por mí mismo. ¡Próspero, a ver quién gana! (170).

El episodio es claro, la clase que podría ayudarnos a revertir nuestra situación de dependencia, se encandila con las prendas suntuarias que ponen a su disposición los prestidigitadores del consumo, se favorecen con ellas, usufructúan de lo lindo, viven bien, comen bien, duermen mejor, se descuidan, y a esas alturas se sienten uno con la hegemonía, y de alguna manera son un apéndice de ella (al final de la obra Stephano y Trínculo piden misericordia y juran lealtad nuevamente a los suyos). El mensaje completo en realidad, tiene que ver nuevamente con establecer lealtades y solidaridades entre hermanos de ignominias (replantearse la chilenidad desde una perspectiva que nos integre con los pueblos originarios y nos aleje de cualquier concepción fascista sería un buen comienzo para nosotros). Imposible no establecer el nexo y sucumbir ante la lucidez de una cita en la que Frantz Fanon formula similares recriminaciones a las burguesías nacionales:

La burguesía nacional va a complacerse, sin complejos y muy digna, con el papel de agente de negocios de la burguesía occidental. Ese papel lucrativo, esa función de pequeño gananciero, esa estrechez de visión, esa ausencia de ambición simbolizan la incapacidad de

la burguesía nacional para cumplir su papel histórico de burguesía. El aspecto dinámico y de adelantado, el aspecto inventor y descubridor de mundos que se encuentra en toda burguesía nacional está aquí lamentablemente ausente (Fanon 140).

Hacia el final de la obra, Calibán ya derrotado por Próspero, no desfallece en su categórico discurso:

Próspero eres un gran ilusionista:
la mentira es lo tuyo.
Y me has mentido tanto,
mentido sobre el mundo, mentido sobre mí mismo,
que has conseguido imponerme
una imagen de mí mismo:
un sub-desarrollado,
un in-capaz,
así has hecho que me viera,
y esa imagen, ¡la odio! ¡Es falsa!
Pero ahora te conozco, viejo cáncer,
y me conozco [...]

Estoy seguro que no te irás, me da risa tu “misión”
tu “vocación”
¡tu vocación es joderme! (177-178, énfasis en el original).

Dicho y hecho, durante esta disputa, Próspero se da cuenta que debe continuar con su misión civilizadora y decide quedarse en la isla; sin embargo, los argumentos de Calibán afectan su consuetudinaria visión de mundo: “Pues bien ¡también yo te odio! Pues eres el que, por primera vez, me ha hecho dudar de mí mismo (...) No me marchó. Mi destino está aquí: no lo rehuiré” (179).

Hábilmente, Césaire ha hecho que el conflicto central entre Próspero y su hermano Antonio en la obra de Shakespeare se desplace hacia la disputa de aquel con Calibán. Tal como se indicó durante la introducción, no es ya la tensión ética que emanan las contradicciones internas del pensamiento y desarrollo del proyecto moderno, sino más bien la dialéctica irresuelta entre el colonizador (causa directa de la rotulación y la identidad espuria de su antítesis, una dependencia que inicia su siniestra impostura a nivel semántico) y el colonizado. El nativo, antes considerado figura accidental dentro del agón entre pares, es quien ahora adquiere relevancia y cariz frente a Próspero. Las circunstancias éticas expuestas sin la dispar predominancia de una voz que monopolice sus prerrogativas,

permiten descubrir en la consciente condición de carencia que padece Calibán al verdadero protagonista, y, en la determinación obtusa por negar e impedir la restitución de sus derechos, al propio Próspero como antagonista. Trenzados ambos en una pugna sin treguas, tal como observara Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo y como más adelante retomara y profundizara Frantz Fanon en *Los Condenados de la Tierra*, la violencia, ya soterrada en la práctica misma de la colonización, es el único camino en que aquellos dos polos, profundamente deshumanizados en su mutua interacción, pueden liberarse de su infeccioso estado: “Calibán: – La paz no me interesa, bien lo sabes. Es ser libre. ¡Libre, me entiendes!” (176).

El desenlace de la obra presenta en escena a un Próspero viejo y deteriorado dentro de una caverna. Desahuciado, declama su último discurso en defensa de la civilización; afuera, Calibán entona la canción de la libertad.

Acto Final. Reescritura: estética de una actitud crítica

Hoy, *Una tempestad* posee un sitio emblemático dentro de la producción literaria poscolonial. Muchos han sido los autores que han continuado los pasos del intelectual martiniqueño, decostruyendo el discurso metropolitano “universal” y haciendo visible sus refinadas fórmulas de demarcación social y racial. Entre los más destacados se encuentra la escritora caribeña Jean Rhys, con su novela *Ancho mar de los Sargazos*, quien exhuma e imagina la historia de la mujer antillana que habitaba el ático en *Jane Eyre*, o el novel sudafricano J. M. Coetzee con *Foe*, su versión del clásico inglés *Robinson Crusoe*.

La contribución de Aimé Césaire a la gestación del paradigma poscolonial, es además de irrecusable, fundacional. Debemos a él, sin duda, la concepción de un pensamiento vernáculo e histórico, que logra provocar graves cisuras al prácticamente irrefrenable impulso occidental por imponer su perspectiva temporal al resto del globo. Probablemente todos los pensadores modernos hayan reflexionado acerca de la importancia del devenir del tiempo y su rotunda incidencia en la historia de la humanidad, pero quizás nadie haya formulado de forma más categórica y sintética que Hegel, lo que significa el flujo histórico para la comunidad europea: la historia es una y es occidental, el resto del

mundo no hace otra cosa que coincidir, tangencialmente, con su trayecto absoluto e universal. Si actualmente la teoría literaria en las academias europeas, se debate entre la posición posmoderna heredada de la escuela postestructuralista francesa y su reacción “moderna” perpetrada mayoritariamente por intelectuales neomarxistas de cuño anglosajón, el pensamiento poscolonial vuelve a encarar la exclusión de aquel derrotero indivisible de la historia, marcando geográficamente los perjuicios concretos que esa actitud homogeneizante ha provocado. La abstracción temporal, en que el vector, tal como nos enseñan en el colegio a través de la línea de tiempo, nos ha atropellado inmisericorde (nuestra culpa quizás, al cruzarnos con el progreso económico e industrial europeo) se tambalea bajo el perspicaz cotejo poscolonial, que contrasta la forma en que convive todo el aparato cultural del imperio, con sus políticas territoriales de explotación y genocidio.

La discusión poscolonial no teme transformar, reformular o elidir, ninguno de los preceptos que conforman la orgullosa civilización europea, de la misma forma en que tampoco le resulta conflictivo hacer lo mismo con el cúmulo de tradiciones heredadas de su ascendencia africana, o indígena (es plenamente consciente de que la separación radical de las conductas humanas en bandos de propietarios y desposeídos, forma parte de la recursividad intelectual que sustenta la repartija de títulos de “propiedades culturales” con que el pensamiento capitalista expresa su catastrófica pulsión por acapararlo todo, y continuar practicando así, la maña especular del comerciante vivaracho).

Para terminar, mencionaré apenas que el pensamiento político de Césaire sigue vigente con intelectuales como Enrique Dussel y Walter D. Mignolo, que formulan una diferencia entre colonización y colonialidad³⁴, comprendiendo esta última, como la etapa ulterior de un mismo proceso hegemónico, y estado actual de sujeción a centros económicos de los que afirma, del mismo modo como Césaire alcanzara a vislumbrar, nunca nos hemos emancipado (¿hace falta especificar por qué nos incluyo a nosotros como

³⁴La edición del “Discurso sobre el colonialismo” con que trabajé, cuya especificación se encuentra referida en la bibliografía, incluye varios ensayos dedicados a la vigencia del pensamiento de Aimé Césaire en nuestro contexto actual. Importantes intelectuales forman parte de este reconocimiento, que no es una elegía plañidera, sino una concienzuda arenga a continuar el legado del conspicuo pensador caribeño, y que recomiendo entusiasta, a cualquiera que se interese en profundizar sus postulados. Puntualmente, las referencias sobre el desarrollo del pensamiento “decolonial”, se encuentran en dicha sección de ensayos en entre las páginas 164 y 197.

nación?). La propuesta de estos teóricos es continuar el legado de Césaire y desarrollar una epistemología alternativa a la metropolitana, un pensamiento “decolonial”. Esto consiste en la reapropiación y reelaboración de elementos culturales heterogéneos. Ya en los sesenta Césaire aventuraba una forma de entender esta diversidad homogenizada, discutiendo con identidades filosóficas cartesianas y kantianas, que devenían en concepciones nacionalistas deletéreas, al proponer una cultura objetivamente heterogénea pero percibida subjetivamente como homogénea. Por supuesto Césaire consideraba con este tipo de pensamiento las posibilidades políticas de un pueblo, de todos los pueblos, de ser conductores y precursores de sus cambios:

Por mi parte, carezco de esta concepción carcelaria de la identidad. Lo universal, sí. Pero hace ya mucho Hegel nos mostró el camino: lo universal, por supuesto; pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 91).

Es posible que la globalización más que nunca nos convoque a la urgencia de repensar todo nuestro acervo cultural para construir un porvenir localizado. El poeta de la negritud es enfático cuando declara “es un hecho: la nación es un fenómeno burgués...” (“Discurso sobre el colonialismo” 40). El Estado, soporte estructural de la nación, al igual que el colonialismo, parece pertenecer a aquellas realizaciones europeo-occidentales que se encuentran internamente constituidas desde la premisa irrenunciable de ejercer el poder represivo (estoy tentado a aplicar al Estado las premisas de Malinowski, seguro no fallan). Césaire conocía el nombre del gran enemigo, para él los sellos eran de velcro, sus revelaciones no deben sernos indiferentes: el capitalismo es la amenaza suprema, el marxismo debe ser devuelto a sus fundamentos geográficos e históricos, readecuándose a la realidad social donde se conciben, ahí nuestras raíces culturales poseen la suficiente garantía para volver a ser el sustrato de nuestros modos de producción absolutos. El pensamiento de Césaire nos permite preguntarnos quiénes somos y más importante aún, quiénes y con quién queremos ser, al mismo tiempo en que nos propone un campo de acción en que esa respuesta consista en pasar “todo” a través de nuestro cedazo crítico: Estado, nación, cultura, marxismo, y no temer que sus costuras se dilaten por el peso de los

escombros. Lo que salga de ahí será algo propio, algo nuevo, su nombre como el de Calibán, deberá ser escrito nuevamente.

Bibliografía

Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover, USA: Ediciones del Norte. 1989.

Césaire, Aimé. “Cultura y colonización” (1956). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 45-75.

_____. “Discurso sobre el colonialismo” (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 13-43.

_____. *La tragedia del rey Christophe/Una tempestad*. Trad. Carmen Kurtz. Barcelona: Editorial Barral. 1972.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica. 1985.

Shakespeare, William. *La tempestad*. Traducción y notas: L. Astrana Marín. Madrid: Espasa-calpe. 1960.

Historia y poesía en el teatro de Aimé Césaire

Imtrud König

I. Antecedentes para situar el teatro de Césaire en su obra y en su tiempo³⁵

Hacia comienzos de los años sesenta Aimé Césaire de pronto parece abandonar la escritura lírica que para ese entonces, y hasta cierto punto hasta el día de hoy, le valió su amplio reconocimiento como poeta de la negritud. Si bien publica un último poemario, *Moi Laiminaire (Yo, Laminaria)* en 1982 en París, su creación lírica disminuye drásticamente por casi dos décadas tras la publicación de los poemarios *Ferrements (Herrajes)* y *Cadastre* en 1960 y 1961 respectivamente. En el intertanto sólo publica tres piezas teatrales –*La tragedia del rey Christophe* (1963), *Una temporada en el Congo* (1966/67)³⁶ y *Una tempestad* (1969)–, reediciones de poemas y algunos ensayos, entre los que destaca un largo trabajo sobre la revolución haitiana que titula *Toussaint L'Ouverture. La Revolución francesa y el problema colonial*, París 1961-1962.

Si bien su teatro se caracteriza por una cierta hibridez discursiva que entremezcla elementos dramáticos y líricos, pero también épicos, este giro representa una cesura en su obra que la posiciona de un modo no menos combativo, pero sí más directo y explícitamente vinculado a los acontecimientos históricos más inmediatos. En este hecho inciden, probablemente, tanto sus contradicciones y desencantos personales³⁷, como la

³⁵ El presente trabajo retoma y amplía algunas ideas que fueron expuestas en un texto anterior publicado bajo el título “La creación literaria de Aimé Césaire en la década de 1960. Una aproximación a su teatro”. *Memorias del silencio. Literaturas en el Caribe y Centroamérica*. Ed. Graciela Salto. Buenos Aires: Corregidor, 2010. 45-66.

³⁶ Césaire solía reelaborar sus textos después de haberlos publicado, tanto sus poemas como sus piezas de teatro. *Una temporada en el Congo* fue escrito durante 1965, estrenada en Bruselas y publicada por Editions du Seuil, París, en 1966. Modificó el texto para el estreno en el Théâtre de l'Est-Parisien, bajo la dirección de Jean-Marie Serreau el 4 de octubre de 1967. Este texto, considerado definitivo, fue publicado por Editions du Seuil en 1973 y presenta algunos cambios significativos respecto a la versión anterior.

³⁷ Uno de los aspectos complejos de la vida política de Césaire es su participación en los procesos que llevaron a que las colonias francesas en el Caribe no optaran por su independencia sino que aceptasen transformarse en Departamentos de Ultramar de Francia. “Desde 1944, en el número 10 de *Tropiques* –dice Gertrudis Gaviria– Césaire se había declarado contrario a la independencia. Su idea era una integración a la metrópoli que a su vez dejara a Martinica la administración de sus propios recursos. Con el tiempo va evolucionando hacia una idea de autonomía y de creación de la federación Antillas-Guyana. Césaire, siguiendo la política del Partido Comunista Francés, votó por la asimilación creyendo que ello elevaría el nivel de vida de su pueblo, pero en la práctica no fue así, y su voz como diputado de Martinica –una

experiencia a la vez esperanzadora y apremiante del despertar de las colonias africanas, cuyos procesos revolucionarios se habían ido consolidando desde mediados del cincuenta hasta fines del setenta. Gran parte de las colonias europeas en África, Asia y algunas islas de la región de las Antillas (Jamaica, Trinidad Tobago y Barbados), alcanzan la independencia y cuarenta y tres países recientemente independizados ingresan a las Naciones Unidas en la década del sesenta³⁸. Por otra parte, también habría que tomar en cuenta el impacto que significó a nivel continental y mundial el triunfo de la revolución cubana, las reivindicaciones libertarias en América Latina, así como “la atmósfera generalizada de desafío militante” de la que son expresión, entre muchas otras, “los derechos civiles en los Estados Unidos, las revoluciones estudiantiles de 1968, y la humillación de los Estados Unidos durante la Guerra de Vietnam” (Nixon 566). No obstante, hechos como la crisis de Catanga (1960) y el asesinato de Patrice Lumumba en 1961 en el Congo o el asesinato de Martin Luther King en 1968 en Estados Unidos, así como las endémicas crisis provocadas por el imperialismo neocolonialista en gran parte de los territorios recién liberados, son algunos indicios de un cambio de época profundamente marcado por diversas crisis políticas, sociales y culturales, donde el término del estatuto colonial no pasa muchas veces de ser tan solo un resquicio jurídico-político formal.

Césaire participa en forma militante y activa de estos acontecimientos, sobre todo como intelectual. Sus ensayos políticos como *Discurso sobre el Colonialismo*, la “Carta a Maurice Thorez”, “Cultura y colonización”, “El hombre de cultura y sus responsabilidades”, *Esclavitud y Colonización*³⁹, el ya mencionado ensayo sobre Toussaint L’Ouverture y Haití y tantas otras manifestaciones de su actividad política e intelectual, dan

pequeñísima isla de apenas 300.000 habitantes, para ese entonces—fue totalmente ignorada. Ante esta situación, Césaire publicó su *Discours sur le colonialisme* (1950), donde expresaba todas las ideas y la indignación reprimidas en la Asamblea Nacional, en una violenta acusación y denuncia de los males causados por la ‘civilización occidental’, construida sobre la base de dos injusticias: una reflejada en el proletariado y la otra en el problema colonial, en la destrucción de civilizaciones que habían sido dignas y bellas” (Gaviria 1047). En 1956 Césaire renuncia al Partido Comunista Francés y hace públicas sus razones en un documento conocido como “Carta a Maurice Thorez”.

³⁸ Ver Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. 51 y ss.

³⁹ “Cultura y Colonización” (1956) y “El hombre de cultura y sus responsabilidades” (1957) corresponden a los discursos que pronuncia durante el primer y el segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros que se llevaron a cabo en París en 1956 y 1957 respectivamente. *Esclavitud y colonización* corresponde a un ensayo publicado en 1948 (París: PUF) y que fue reeditado bajo el título *Víctor Schoelcher et l’abolition de l’esclavage*. Lectoure, Édition Le Capucin, 2004.

testimonio de un pensamiento militante y comprometido con el proceso de la descolonización a nivel mundial; un compromiso que también se expresa en el plano literario, partiendo del hecho que ahora escribe “poesía” para el escenario, con el propósito de *donner a voire*⁴⁰ (en sus palabras) a estos temas y sus problemas.

Vista desde esta perspectiva epocal, la opción de Césaire por el género teatral no parece obedecer a un azar. Más bien, puede explicarse como una manera de potenciar la lucha como poeta de la negritud a través de un medio expresivo que le permitirá alcanzar un destinatario no necesariamente letrado, como lo requiere la poesía. Un medio también, que le permite apropiarse de la historia de los pueblos negros por medio de la “actualización escénica” y exponer sus triunfos, pero también sus dolorosas derrotas y contradicciones, como un proceso abierto a la experiencia contemporánea. Como dijera el propio Césaire en una entrevista, “ha llegado el momento de hablar claro” y el teatro será el medio que le permitirá hacerlo a través del arte y en la plaza pública:

En efecto, doy preferencia a la forma teatral, creo que los eventos exteriores tienen que ver con eso. [...]. Ahora los negros tienen que hacer su propia historia [...]. Me parece bastante natural que cuando uno asuma la responsabilidad, eche una mirada hacia atrás. Se interroga, trate de entender. Ahora bien, en el siglo en el que estamos, la poesía presenta un lenguaje que parece más o menos esotérico. Hay que hablar claro, hablar nítidamente, para difundir el mensaje. Me parece que el teatro puede hacerlo y muy bien (citado en Ollé-Laprune 27).

II. Historia y poesía. Una reflexión teórica inicial⁴¹

La cita anterior nos permite entender la opción de Césaire por el teatro también en un sentido más amplio. Cuando señala la necesidad de echar “una mirada hacia atrás”, de interrogarse y de entender, manifiesta una preocupación por las circunstancias históricas que se puede relacionar con una nueva sensibilidad que surge en la región. Es la

⁴⁰ Literalmente, “dar a ver”, es decir, “mostrar” “hacer visible”.

⁴¹ Agradezco estas reflexiones teóricas que siguen a mis conversaciones sobre estos temas con Nelson Osorio.

preocupación por una revisión crítica del modo como tradicionalmente se han presentado los hechos del pasado, de la historia. Esta nueva mirada, anticipa, entre otras expresiones, la aparición de la llamada “nueva novela histórica”, fechada habitualmente en la década del setenta. El teatro de Césaire puede considerarse como parte de este movimiento, como una de sus tempranas manifestaciones.

El decenio de los años sesenta da paso, tanto en el Caribe como en Latinoamérica en general, a un periodo de gran efervescencia política y social. Luchas populares y sindicales, insurgencias de guerrillas, agitaciones estudiantiles y movimientos libertarios de diversa índole trasuntan la emergencia de un nuevo sujeto político y social. En el plano artístico y cultural este sujeto se proyectará en un hablante cuyo lugar de enunciación se articula ahora desde el margen, a partir de hombres y mujeres de la periferia social: indígenas, negros, campesinos u homosexuales (Osorio). Los escritores e intelectuales de la época comienzan a mirar la historia con nuevos ojos y si bien la llamada “nueva novela histórica” cobra fuerza, como dijimos, recién durante el decenio siguiente, ésta se anticipa en la preocupación por temas como la discriminación racial, tanto de los pueblos indígenas americanos como de los negros. La explotación y las miserables condiciones de vida de estos pueblos, ayer como hoy, constituyen temas que reflejan una nueva escritura de la historia, contestataria a la historia oficial y desde la perspectiva de los “condenados de la tierra”⁴².

El fenómeno de la reescritura de la historia o su apropiación bajo una nueva perspectiva, muchas veces insólita y claramente discrepante con los discursos de la historiografía oficial, es central para el estudio del teatro de Césaire y su valoración dentro del conjunto de su obra. No obstante la actualidad palpitante de los hechos históricos que despliega en su teatro, su significación no radica, al menos como primera y única instancia, en la fidelidad con los hechos reales. Para comprender el “mensaje”, en el caso de Césaire tanto humanista como político, resulta útil establecer la diferencia entre los “nudos hechos” (un término jurídico poco difundido en el lenguaje coloquial que equivale a lo que en inglés se llamaría *the bare facts*) y la “visión” o la “representación” que un determinado autor

⁴²No está demás recordar en este contexto que el libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* fue traducido al español y publicado en México por la Editorial Fondo de Cultura Económica en 1961, el mismo año de su aparición en Francia.

elabora sobre los mismos. En este sentido, el potencial hermenéutico que implica la apropiación literaria de la historia no radica primariamente en su relación con el contexto de producción, ni en la “fidelidad” que alcanza respecto a los hechos históricos que se cuentan, trátese de hechos del pasado o del presente. Por el contrario, la pregunta crucial que se plantea al estudio de estas obras es la pregunta por su “verdadero referente”, que dice relación con la manera cómo tradicionalmente se han interpretado los hechos, la visión sobre ellos que se transmite en los diversos discursos como los medios de comunicación, los manuales de enseñanza, los libros de historia, el cine. En las obras de temática histórica el autor reflexiona críticamente sobre esta visión tradicional a la par que elabora la suya propia, desde su perspectiva de enunciación y con los recursos artísticos de que dispone para su configuración. Esta distinción –que es válida, *mutatis mutandi*, para los discursos sobre la Historia en general– cobra relevancia fundamental en el análisis de un discurso artístico sobre un tema de índole histórica. Como veremos, es fundamental para una adecuada comprensión del teatro de Aimé Césaire.

III. Aproximaciones a la obra teatral

En el caso de las obras que ahora nos ocupan, el tema común de la trilogía es la situación histórica de la descolonización. Al respecto llama la atención que este tema es presentado en las tres obras, independientemente de la especificidad del marco escénico geográfico (Haití, el Congo, una Isla del Caribe) y temporal (siglo XIX y siglo XX), bajo la perspectiva de una realidad aún no consolidada o, dicho de otro modo, como proyectos que en algún sentido han fracasado o están en vías de hacerlo, como es el caso de la *La tragedia del rey Christophe* y *Una temporada en el Congo*. El caso de *Una tempestad* es distinto sólo en cuanto se trata de un proyecto por alcanzar y puede verse desde esta perspectiva casi como una utopía..., posible (valga el oxímoron). Uno de los aspectos notables en este contexto es el hecho de que la lucha racial de la poesía de la negritud se orienta ahora hacia propuestas poéticas más ajustadas a las experiencias históricas, en cuyo marco se escenifican junto a sus logros los factores que hacen peligrar la independencia alcanzada,

entre los que se reiteran las debilidades y los errores, aparte del implacable asedio colonialista internacional, de quienes conducen sus destinos.

Las dos primeras piezas de la trilogía remiten a hechos históricos que son protagonizados por hombres tomados de la vida real: Henri Christophe, un ex esclavo rebelde de Haití y Patrice Lubumba, Primer Ministro del Congo en el amanecer de su independencia. Ambos personajes se apartan del héroe, prototipo de la negritud, que conocimos en *Y los perros callaron*⁴³. Sus nuevos protagonistas, también figuras representativas de la raza negra, son personajes complejos y contradictorios, se diría que hasta “extraños” para las convenciones del “héroe”, sea este positivo o negativo, habitual para el modelo blanco-occidental, como es el caso particularmente notable del rey Christophe, un viejo ex cocinero y ex esclavo, a quien Césaire pese a todo aprecia y admira no solamente por su lucha junto al general Toussaint L’Ouverture.

En *La tragedia del rey Christophe*, Césaire recupera junto a su protagonista, el rey Christophe, uno de los acontecimientos de mayor trascendencia para la lucha por la independencia en América Latina, para lo cual se había documentado cuidadosamente⁴⁴. Por boca del personaje identificado como El Presentador, voz narrativa que hace las veces de un “Prólogo”, Césaire precisa las circunstancias históricas en que se sitúa el desarrollo de la obra, y lo aprovecha para destacar la meritoria participación de Henri Christophe en la sublevación de los esclavos que condujo a la liberación del yugo colonial y su ulterior nombramiento como Presidente de la naciente República. No obstante, este mismo Presentador nos aclara que, descontento con las restricciones constitucionales del cargo, Christophe lo rechaza con el argumento de que no le interesa una libertad que sea

⁴³Esta obra fue concebida originalmente como un monólogo lírico y publicado en su poemario *Las armas milagrosas* (1946). Posteriormente, en 1956, Césaire la adapta para su representación teatral.

⁴⁴ En una entrevista realizada por Khadid Chraïbi en abril de 1965 en París, con ocasión del montaje de la obra en el teatro del Odeón de París, Césaire señala: “Ante todo, deseo insistir sobre el hecho que la tragedia de rey Christophe representa un episodio auténtico de la Historia de Haití. En Francia, mucha gente me pregunta sobre el Rey y creen que se trata de una historia imaginaria. No lo es en absoluto. Tenemos una documentación extremadamente detallada sobre el reinado del Rey Christophe, las ruinas de la Ciudadela que él ha construido para conmemorar para siempre que la liberación de Haití existe todavía” (Chraïbi 2009, traducción mía). Por otra parte, en 1962, un año antes de escribir *La tragedia del rey Christophe*, Césaire había publicado en la editorial *Présence Africaine* el ensayo histórico sobre la revolución de Haití, ya mencionado anteriormente.

“cualquier libertad”⁴⁵ y propicia la división de la República, cede la ciudad de Puerto Príncipe al partido de los mulatos encabezados por Petión y se instala como rey en la región del norte. Y, como “todo rey blanco, creó una corte y se rodeó de una nobleza” (“La tragedia...” 223-224)⁴⁶.

Los tres actos de la obra desarrollan, en sucesivas escenas breves, distintas facetas del gobierno de Christophe: la división de Haití, la instauración de su reino y la respectiva corte con sus ridículas ínfulas de “verdadero rey blanco”, el acecho latente del colonialismo francés, la guerra civil entre las dos provincias y la lucha contra Pétión (una proyección de las tensiones históricas entre blancos y mulatos, mulatos y negros libertos, y todos estos contra los esclavos. Ver C.L.R. James), el ritual católico de la coronación, en fin, la construcción de la Ciudadela La Ferrière, soñado símbolo de un pueblo emancipado de la esclavitud. Finalmente, ante los múltiples problemas que desestabilizan su reino y a los que responde con medidas cada vez más tiránicas, Christophe es abandonado hasta por sus soldados más cercanos y se suicida ante la inminencia de un levantamiento popular.

Sin embargo y a pesar del registro sin concesiones de sus excesos, Christophe es presentado por Césaire con simpatía, la que se sostiene en las reiteradas situaciones que destacan su orgullo racial y su conciencia de ex esclavo, por lo que su desmesura se explica, en última instancia, como resultado de un anhelo sincero de hacer de su pueblo desgarrado y maltratado por la deportación y la esclavitud, un pueblo libre y con dignidad:

¡Pido demasiado a los hombres! ¡Pero no lo suficiente a los negros (...)! Todos los hombres tienen los mismos derechos (...) Pero, entre los más, unos tienen más deberes que otros. Ahí está la desigualdad. (...) ¡Quién va a tragarse el que todos los hombres, digo todos, sin privilegios, sin exoneración particular, conocieron la deportación, la trata, la esclavitud, el colectivo rebajamiento a la condición animal, el ultraje total. El insulto constante, el que todos recibieron en el cuerpo, en el rostro, la humillación del escupitajo! ¡Sólo nosotros (...) sólo nosotros, los negros! Entonces, estamos en lo más hondo de la fosa. Así es cómo lo entiendo. ¡En lo más hondo de la fosa! Ahí donde gritamos; desde ahí aspiramos al aire, a la luz, al sol (252-253).

⁴⁵ “Christophe: La libertad, sin duda, pero no ¡cualquier libertad! Y eso quiere decir contar con un Estado. Sí, señor filósofo, algo en virtud del cual este pueblo de transplantados eche raíces, florezca, madure, y lance a la faz del mundo los perfumes y los frutos de la floración; ¿por qué no decirlo? Algo que, aún por la fuerza, lo obligue a nacer de sí mismo, a superarse a sí mismo” (Césaire “La tragedia...” 227).

⁴⁶ Todas las citas están tomadas de la traducción de Fabienne Bradu y José Luis Rivas incluida en el texto de Ollé-Laprune consignado en la bibliografía.

De este modo Césaire escenifica los presupuestos históricos de la emancipación colonial de las Antillas, los que focaliza en las secuelas irreparables del desarraigo producto de la trata y el sufrimiento de la opresión. Sin embargo, Christophe fracasa porque conduce su reino como los blancos la plantación –en sus rasgos más perversos ofrece una perfecta visión especular de la cultura colonial blanca–, pero comete los errores por una buena causa, en su visión y la de Césaire, legítima y necesaria: educar a su pueblo y conquistar para él un lugar de respeto en la historia. Su error más trágico es que trata de hacerlo a contrapelo de su cultura ancestral africana y su religiosidad, simbolizada en la obra en la idiosincrasia popular (“y mi pueblo baila” se indigna Christophe) y en los rituales del vudú. Su historia significa una tragedia para el pueblo haitiano y para él mismo. Pero el sentido de lo trágico que despunta desde el título mismo, debe entenderse en un sentido ritual, inherente a la tragedia desde su origen en los ancestrales ditirambos celebratorios del Dios de la vida, que debe morir para generar su renacimiento. Significativamente, Christophe padece la muerte ritual en clave vudú, bajo la regencia de los dioses de la muerte y la vida, Samedi y Shangó.

Como puede apreciarse a partir de esta síntesis, insuficiente por cierto para dar cuenta de la riqueza artística de la obra y la polifonía de voces que la matizan, Césaire toma los hechos de la historia para construir un referente que le permite exponer su visión de las dificultades extremas que enfrentan los procesos de descolonización y los peligros que los acechan cuando se desarrollan desprovistos de un arraigo cultural que sustente una verdadera libertad espiritual, en su opinión necesaria para una exitosa independencia política y económica⁴⁷. Solo así cabe entender, probablemente, una de tantas de sus perturbadoras sentencias cuando afirma que “es mucho más difícil ser un hombre libre que ser un esclavo” (citado en Chraïbi s/p)⁴⁸.

⁴⁷Las secuelas de la colonización son –en la perspectiva de esta obra– incommensurables, tanto para Christophe como para su rival Petión, quien a la cabeza del gobierno republicano de la Provincia del Sur tuvo que comprar el reconocimiento de Francia a cambio del pago de una indemnización millonaria a los antiguos colonizadores, los antiguos dueños de las tierras y las plantaciones. En palabras de Christophe, “un negro ofreciendo una indemnización a quienes los Negros tuvieron el atrevimiento de arrancar el privilegio de poseer Negros” (Césaire “La tragedia...” 230).

⁴⁸Aimé Césaire: “Il est bien plus difficile d’être un homme libre que d’être un esclave” (Chraïbi 2009).

Dos años después de la publicación de su tragedia haitiana, Césaire emprende la escritura de *Una temporada en el Congo*⁴⁹, en la que se hace cargo de la problemática de la descolonización desde una perspectiva completamente distinta. La obra describe la lucha de Patrice Lumumba por consolidar la libertad y la independencia de su país y las causas de la conspiración nacional e internacional que le costó la vida. Aprovechando probablemente el impacto mundial de este suceso, Césaire recrea los momentos cruciales de la lucha política de Lumumba en episodios sucesivos –la obra suma treinta y ocho cuadros agrupados en tres actos con la participación de alrededor de cuarenta personajes ficticios y reales–, los que alterna con intervenciones de representantes del pueblo, miembros de las fuerzas armadas, ministros de la época, jefes de gobiernos regionales, representantes de la administración belga (banqueros, políticos, embajadores, militares) y de organismos o países extranjeros (representantes de Naciones Unidas y del gobierno norteamericano), la mayoría figuras reales del escenario político de la época.

No obstante la repercusión internacional que tuvieron los sucesos acaecidos en el Congo, “nadie se ha preocupado seriamente de descubrir –como escribe Jean Paul Sartre en 1964⁵⁰— las causas de su fracaso, ni por qué el gran capital y los bancos se encarnizaron con un gobierno cuyo jefe jamás dejó de repetir que no tocará las inversiones de capital ni solicitará nuevas inversiones” (141-142). Tras casi cuarenta años de oscuridad y silencio finalmente ha sido posible conocer las causas reales, como reclamaba Sartre, de este fracaso, gracias al conocimiento de los archivos secretos de los países involucrados. El 5 de febrero de 2002, el gobierno belga presentó a través del Ministro de Asuntos Exteriores sus

“excusas” y su “profundo y sincero pesar” al pueblo congoleño por el papel desempeñado en la muerte del dirigente nacionalista (...) y reconoció que “ciertos miembros del gobierno de aquel entonces y ciertos actores belgas de la época soportan una parte irrefutable de

⁴⁹La obra fue estrenada en Bruselas y publicada en París por Editions du Seuil en 1966. Posteriormente modifica el texto para su representación en París bajo la dirección de su amigo Jean-Marie Serrau, el 4 de octubre de 1967 en el Théâtre de L’Est-Parisien, versión que fue publicada la misma editorial en 1973. Todas las citas son tomadas de esta edición. La traducción de las citas son mías.

⁵⁰Jean-Paul Sartre “La pensée politique de Patrice Lumumba” *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme* de 1964. Cito de la traducción al castellano: “El pensamiento político de Patrice Lumumba”. Este ensayo de Sartre ofrece una reseña muy lúcida e informativa sobre la situación política en el Congo al momento de asumir Lumumba, las causas de la independencia “consentida” por la administración belga, las luchas tribales internas y las estrategias externas tendientes a favorecer una rápida consolidación neocolonialista, así como los antecedentes inmediatos que condujeron al asesinato de Lumumba.

responsabilidad en los acontecimientos que condujeron a la muerte de Patrice Lumumba” (De Witte 11, énfasis en el original).

El responsable de esta cita, Ludo de Witte (2002), sociólogo belga y autor de varios libros sobre la crisis del Congo y el asesinato de Lumumba, expone sobre la base de una sólida documentación las pruebas que demuestran la efectiva intervención del gobierno belga, de la CIA y de las Naciones Unidas (o al menos su anuencia y activa complicidad) y que “no hay duda de que fueron los grupos empresariales quienes dirigieron la escena” (Ibíd. 12).

Es poco probable que Césaire conociera la magnitud de esta conspiración y menos aún el detalle de los diferentes actores que estaban involucrados en ella. Por eso resulta impactante leer este drama a la luz de los hechos dados a conocer por De Witte, en cuanto hace participar a los más conspicuos actores en esta intervención internacional, incluso bajo sus nombres (Dag Hammersköld, por ejemplo) o con caracterizaciones que no dejan duda sobre su identidad. Otro tanto ocurre con las principales figuras congoleñas que conspiran contra Lumumba y aparecen como responsables directa o indirectamente de su muerte. (Mokuto [Mobuto], Kala Lubu [Kasa Vubu], Tzumbi [Moise Tshombé]). Está claro que no cabe leer *Una temporada en el Congo* como un documento histórico, lo que no impide reconocer la lucidez de Césaire para comprender la peligrosa y siniestra acción del neocolonialismo internacional, así como su valentía al denunciarla y la maestría dramática para proyectarla sobre la escena. Es probable también que su creación estuviera basada más en intuiciones que en evidencias concretas, pero sea como fuere, su drama es un ejemplo elocuente de que la literatura a veces se anticipa a las evidencias que oculta la historia.

Para la puesta en escena, Césaire implementa todos los recursos escénicos que ya había puesto a prueba en la *La tragedia del rey Christophe*, entre los que destacan la ironía y el humor, el habla popular, la sabiduría ancestral africana en boca del “jouer de Sanza”, los refranes y la poesía. También hace uso magistral de lo que a partir de Bertolt Brecht se conoce como “teatro épico”, procedimiento que le permite “historizar” los diversos episodios a través de monólogos, apartes y extensas indicaciones escenográficas. De raigambre brechtiana es también el recurso del distanciamiento extrañante, en las intervenciones, por ejemplo, exageradamente cónicas o ingenuas de los representantes del

gobierno belga y sus aliados, o la deliberada caricaturización de los banqueros, identificados por sus estereotipos. Pero la obra impacta no sólo por su clarividencia histórica: la figura de Lumumba es también a su modo trágica por el idealismo obstinado con que defendió su causa, lo que lo llevó al límite del autosacrificio. Césaire problematiza así críticamente a su personaje, tomando un rasgo que puede resumirse en las palabras de Jean Paul Sartre cuando evoca la amistad y el aprecio irrestricto de Frantz Fanon hacia Lumumba, a quien éste sólo reprochó “aquella inalterable confianza en el hombre que constituyó su pérdida y su grandeza” (Sartre 141).

Las dos obras consideradas hasta ahora parten, como hemos visto, de antecedentes históricos concretos. Desde este punto de vista *Una tempestad* (según “*La Tempestad*” de Shakespeare –adaptación para un teatro negro), no pareciera prestarse para el análisis, dado que se basa en una comedia inglesa escrita en el siglo XVII. No obstante, Césaire ha visto en los personajes de la isla de Shakespeare, como lo han hecho por esos mismos años varios autores caribeños y africanos (Roberto Fernández Retamar y George Lamming entre ellos), protagonistas de su propia historia contemporánea. A diferencia del esclavo embrutecido y deforme que quiere hacernos ver el Próspero de Shakespeare y también el de Césaire –aunque en menor medida puesto que éste no subestima su inteligencia–, el Calibán de *Una tempestad* tiene clara conciencia de su condición de hombre colonizado y no disimula su rabia y su rebeldía. Ha sido privado de su libertad y de su tierra, le han arrebatado su nombre y lo han forzado a aprender la lengua del extranjero para cumplir sus órdenes. Tiene claro que Próspero le niega el acceso a los conocimientos con que sustenta su subyugación (las armas, los gases lacrimógenos, los libros y la tecnología). Sabe también que le conviene cumplir con el trabajo forzado para evitar los crueles castigos.

En *Una tempestad*, Césaire identifica étnicamente los dos esclavos de Próspero, Ariel y Calibán, como “mulato” y “negro” respectivamente y, podría decirse, los restituye a la realidad geográfica y espacial de la que al menos uno de ellos, Calibán, alguna vez procedió bajo la identidad del indígena del Caribe. Los restituye, en otras palabras, a la historia, pero una historia contemporánea en que se superpone la esclavitud del indígena de antaño con la realidad del hombre colonizado de la época moderna. Ariel sirve al colonizador y lo hace voluntariamente, aunque no es indiferente al maltrato que sufre “su

hermano” Calibán y aspira como éste a la libertad, entiéndase también emancipación. No obstante, Ariel se la juega por la vía pacífica y confía en que Próspero pueda cambiar algún día y que juntos “Próspero, tú [Calibán] y yo, emprenderíamos, hermanos asociados, la construcción de un mundo maravilloso, aportando cada uno de nosotros, en contribución las propias cualidades...” (141)⁵¹. Calibán, en cambio, prefiere, si es necesario, la guerra: “mejor la muerte que la humillación y la injusticia...” y se la juega por el sabotaje. Llegado el caso, algunos barriles de pólvora le servirán para volar la isla por los aires, con “Próspero y yo entre los cascajos (...) los fuegos artificiales estarán firmados [:] Calibán” (142).

Por otra parte, Césaire humaniza a su Calibán sin reservas: se desenvuelve en su propia lengua nativa, se comunica con la naturaleza y el espíritu de su madre, actúa bajo la tutela de sus dioses africanos, en especial Shangó. En la obra su rebelión se inicia cuando se rehúsa a seguir llamándose Calibán, el nombre infamante que le ha sido impuesto por el colonizador, que es también el momento que Césaire aprovecha para recordar que se está hablando de historia, y muy real:

Calibán: (...) ahora en adelante no responderé cuando me llamen Calibán. (...) Es el mote con el cual tu odio me ha disfrazado para que cada llamada me insulte.

Próspero: ¡Carajo! ¡Nos volvemos susceptibles! (...) ¡De algún modo he de llamarte! (...) *Caníbal* te iría bien, pero estoy seguro que no te va a gustar. Veamos ¡Aníbal! (...) ¡Los nombres históricos gustan a todos!

Calibán: Llámame X. Es mejor. Como quien diría el hombre sin nombre. Más exactamente el hombre a quien han robado el nombre. Hablas de historia. Pues bien, *esto es historia* [el subrayado es nuestro], ¡y famosa! Cada vez que me llames me recordará el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad. ¡Uhuru!⁵² (134-135).

El momento de inflexión decisiva se da en la obra cuando en un acto de abierta rebelión Calibán desaprovecha la oportunidad de matar a Próspero, se rehúsa a asesinar a un hombre desarmado, lo que para el amo no es más que otra señal de su intrínseca inferioridad: “...no eres más que un animal, no sabes matar. (...) ¡Estúpido como un esclavo! (171). Según la lógica interna de la obra, éste es el momento que prepara la confrontación final entre Próspero y Calibán, cuando éste comprende y asume definitivamente la necesidad de “vomitar” a Próspero y, junto con él, la imagen que le ha

⁵¹Se cita según la edición de 1972.

⁵²“Uhuru”, palabra en lengua suajili que significa “libertad”.

impuesto sobre sí mismo: la imagen de “un incapaz”, de un “subdesarrollado”. La obra concluye con una proyección de Próspero que bien puede entenderse como la visión de Césaire sobre la civilización occidental: “con aire envejecido y cansado. Sus ademanes son automáticos y raquíuticos, su lenguaje pobre y estereotipado” (180). ¿Y Calibán? Calibán canta: “¡LA LIBERTAD OHÉ, LA LIBERTAD!” (181).

Por lo dicho, parece legítimo afirmar a modo de conclusión, que una de las funciones que tiene para Césaire la reescritura de la historia es la voluntad de dar voz a los sin voz. Pero también la de interrogar críticamente la historia y expresar a partir de este escrutinio, los fundamentos de su convicción de que la anhelada emancipación de los pueblos no será posible y duradera, si no se construye sobre la base de una verdadera emancipación espiritual y del respeto a sus raíces y los valores de una comunidad solidaria.

Bibliografía

Césaire, Aimé. *La tragédie du roi Christophe*. Paris: Présence Africaine, 1973.

_____. “La tragedia del rey Christophe”. *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de Fabienne Bradu y José Luis Rivas. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 217-309.

_____. *Une saison au Congo*. Paris: Édition du Seuil, 1973.

_____. *Une tempête*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____. *Una tempestad*. Trad. Carmen Kurtz. Barcelona: Barral Editores, 1972.

_____. “Carta a Maurice Thorez” (1956). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 77-84.

_____. “Discurso sobre el colonialismo” (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006. 13-43.

Chraïbi, Khalid. “Aimé Césaire: Il est bien plus difficile d’être un homme libre que d’être un esclave”. [Entrevista de K. Chraïbi a Aimé Césaire publicada con ocasión de la muerte de Césaire]. 23 Août 2009. *Oumma.com*. 18 septiembre 2009.
<http://oumma.com/aime-cesaire-il-est-bien-plus/>

De Witte, Ludo. *El asesinato de Lumumba*. Barcelona: Crítica, 2002.

Gaviria, Gertrudis. "Césaire". *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho/Monte Ávila Ediciones, 1995. 1044-1053.

James, C.L.R. *Los jabinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Nixon, Rob. "Caribbean and African Appropriations of *The Tempest*". *Critical Inquiry* XIII (1986-87): 557-578.

Ollé-Laprune, Philippe. "El poeta de la palabra hermosa como el oxígeno naciente: Aimé Césaire". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. Virginia Jaua. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 9-30.

Osorio, Nelson. "Ficción y oralidad y cultura de la periferia en la narrativa mexicana e hispanoamericana actual". *Literatura mexicana hoy*. Ed. Karl Kohut. Frankfurt/M.: Vervuert Verlag, 1991. 243-252.

Rojo, Grínor, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: Editorial LOM, 2003.

Sartre, Jean Paul. "El pensamiento político de Patrice Lumumba". *Colonialismo y Neocolonialismo. Situations, V*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1968. 140-181

“Y la vida brotando impetuosa de este estercolero”

Aimé Césaire: resistencia y descolonización

Alejandra Bottinelli Wolleter

“El rojo machetazo del placer en plena frente había sangre y ese árbol flameante llamado flamboyán que nunca hace tanto honor a su nombre como durante las vísperas del ciclón y de las ciudades saqueadas la sangre nueva la razón roja todas las palabras de todas las lenguas que significan morir de sed y sólo cuando morir tenía el sabor del pan y la tierra y la mar un sabor de antepasado y ese pájaro que me grita que no me rinda y la paciencia de los aullidos en cada recodo de mi lengua”.

Aimé Césaire, *Las armas milagrosas*

La posibilidad de expresar la historia, en este punto más o menos común, más o menos solidaria en sus contradicciones, de los nuevos Estados y naciones latinoamericanas, pasará en adelante sobre todo por hacerle caso a la idea, esa mosca inoportuna (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 331) que zumba en nuestra oreja euro-occidental y que hace cientos de años insistimos en espantar. La idea desnaturalizadora, que vuelve a poner a la razón humana en su lugar (el lugar siempre cercano al corazón) y que requiere ser oída: no hay ningún colonialismo que no sea en los hechos una condena al ensalvajamiento de la nación colonizadora, no hay ningún colonialismo que salve a sus perpetradores de su reducción al látigo, a la fusta, a la bala, a la cosecha de orejas pardas.

¿Y cuál es esa “idea” que Césaire nos sugiere dejar de espantar? La idea que Césaire nos propone oír es esa que repite el olor de la sangre pegada a los cuerpos de familias y familias de africanos, de indios, de chinos, la idea que brota de las carnes violentadas en jornadas de veinte horas hasta caer desfallecidas, de civilizaciones enteras reducidas a hechos menores y detalles impertinentes⁵³, o repertorio de artesanías plusvalorizadas en elegantes tiendas del primer mundo. De todas esas mentes apretadas unas contra otras hasta llegar a creerse inferiores. Escuchar la idea que brota a su pesar siempre (la vida se abre

⁵³“Que Occidente inventó la ciencia. . . Por supuesto, quedan algunos hechos menores que se resisten. Veamos: la invención de la aritmética y la geometría por los egipcios. El descubrimiento de la astronomía por los asirios. El nacimiento de la química entre los árabes. La aparición del racionalismo en el seno del Islam en una época en la que el pensamiento occidental tenía un aspecto furiosamente prelógico” (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 347).

paso, siempre), por detrás de la mistificación del capital y del imperio blanco-imagen y semejanza-de-sí-occidental, por detrás de este repetido monólogo.

Césaire habla desde la elocuencia (el intelectual que dice lo verdadero a quienes aun no lo ven y en nombre de aquellos que no pueden decirlo: conciencia y elocuencia, dice Foucault 78): su idea como imagen de hechos, de prácticas. Desde allí efectúa la deconstrucción de la narrativa que se amasija para configurar al sujeto esclavo, plantándonos frente a los actos mismos de la existencia y las materias de su condición de esclavo. No hay en su poesía linealidades, necesidades fatales, ni grandes héroes de la épica, nada de súper hombres conductores de masas. Por sobre todo, los sujetos son acá seres humanos tan demasiado humanos que es su pueril ansia de existencia la que les conmina a resistir hasta sus humanos límites, en esa línea justo donde la llaga se rompe y la vida vuelve a la tierra sin asegurar siquiera noticia de su origen.

Césaire nos enfrenta a la narrativa del vencedor con la pura y simple experiencia del vencido. Experiencia tan inmensamente inenarrable de resistencia afectiva, sensitiva, corporal y mental, que impone al propio poeta buscar la forma del hecho, hacerse uno con las materias, que son las únicas que pueden ser huella y signo de esa experiencia. Por ello anda al encuentro del olor, la textura, la esquina y el dorso de las cosas: “la precisión individualiza. Al nombrar los objetos, hago surgir, de la grisalla mal diferenciada del mundo, un mundo encantado, un mundo de ‘monstruos’, un mundo de potencias que necesito, que invoco y convoco.”, delinea el poeta (citado en Ollé-Laprune 24).

Enfrente los antropófagos, altaneros vampiros de su propia humanidad, los sujetos de esta poesía son simples “masculladores de palabras” (Césaire, “A modo de manifiesto literario” 79), tartamudos de la experiencia, que saben justo no por decir sino por hacer de la palabra alimento, por orgullo del querer y del creer aún a pesar de no ver tal vez nunca. Palabras que son simple hecho y forma de sobrevivencia. Canto, conjuro y maldición. Palabras naturales como la comida y la rabia, tan poco calculadas. Palabras tan contra-instrumentales como la energía que irrumpe libre de la naturaleza insubordinada, como la fuerza del mundo que se siente en el cuerpo cuando está herido:

En vano maduráis en la tibieza de vuestras gargantas veinte veces el mismo pobre consuelo de que somos masculladores de palabras.

¿Palabras? Cuando manoseamos barriadas de mundo, cuando desposamos continentes en delirio, cuando forzamos puertas humeantes, palabras, ah sí, ¡palabras! pero palabras de sangre fresca, palabras que son maremotos y erisipelas y paludismos y lavas y fuegos de manigua, y llamaradas de carne, y llamaradas de ciudades . . . (Césaire, “Cuaderno...” 52).

La negritud es construida en el lenguaje de Césaire como la posibilidad de reequilibrar las cosas. Frente a la asimetría radical victimario/víctima, vencedor/vencido, emerge la negritud como propuesta de reequilibrio para objetar toda práctica política basada en la tanto más burda cuanto más rentable ideología de la asimetría radical que es la biologización de la diferencia y su consecuencia política, el racismo.

Pero este reequilibrio se construye en Césaire como posibilidad gracias a la negación de las armas de las que abusa el enemigo. Y es que la fórmula del vencedor natural es denegada en una palabra que tiene como protagonistas a seres humanos falibles, que, como dirá a su vez Franz Fanon, deben enfrentarse con ese destino blanco irremisible, con ese blanco introyectado, epidermizado, que les ha entrado junto con el dolor. Seres que no están libres de reproducir las categorías inferiorizadoras del colonizador, mas por el contrario, porque lo han hecho, por haberse calzado el cieno, es que pueden reconocerse en su completud y aspirar a salir de allí.

Así cuando el propio hablante se asume un cómplice más de las rubias mujeres que ríen de aquel negro desgarbado de cara arrugada -“es cómico, es feo” (Césaire, “Cuaderno...” 58), dicen-. Ese negro triste, de “manos temblorosas de boxeador hambriento” (57), que, sin simetría ni ritmo, trata de desafiliarse del banco de tranvía que le queda ostentosamente angosto, como para dar testimonio del desajuste entre su humanidad y la medida de un mundo construido para otros. El hablante ríe de él, ríe con ellas. Y luego: “¡Qué farsa, mi heroísmo!” se lamenta en el “Cuaderno de un retorno al país natal”:

¡Qué farsa, mi heroísmo!
Esta ciudad me queda a la medida
y mi alma me dio de quilla,
como esta ciudad en la
mugre y en el lodo (58).

Hablamos de seres cansados también. No se encuentra aquí ningún tipo de libertador como esas efigies grecorromanas del panteón del realismo social, nada de aquello. Seres agobiados, muchas veces doblados, enjutos y que tantas más no pueden. Seres que habitan esta ciudad que “se arrastra sobre las manos sin la más remota gana jamás de elevarse girando al cielo con una estatura de protesta” (“Cuaderno...” 40). Seres tan heridos de necesidad que parecen excepcionalmente integrados en el abandono. Seres que son como el absoluto desamparo. Como ese “negrito somnoliento” cuya “[...] voz se orina en los pantanos del hambre,/ y no se puede arrancar nada, verdaderamente nada, de ese/ vaguito, / salvo un hambre que no sabe ya trepar a las jarcias de su voz/ un hambre torpe y sin voluntad, /un hambre enterrada en lo más profundo del Hambre / de este famélico morro” (“Cuaderno...” 36). Seres que, en fin, se nombran como la palabra negro, “toda asquerosa de parásitos/ [...] toda llena de acechantes bandidos” (“Cuerpo perdido” 1.3).

Así, como se percibe el negro. Símil del que fraguaron aquellos otros ambiciosos y engañosos siempre en la ambición. Ese “negro” es la construcción que los dueños de todo necesitan para mantener al ser humano que refiere, en trance de miedo y calmar en el mismo gesto su temor. Negro construido que, a pesar del cálculo, es superado siempre por la existencia de otro, que es a la vez él mismo pero también diferente: ese ser que es la convivencia contradictoria entre la amenaza de muerte y la vida que no deja de crecer.

Césaire nos dice que el negro real es tanto lo que han querido de él como lo que ha sufrido y resistido desde su condición vetada, opaca para el ojo colonial y el colonizado, donde lo que se ha tapado no es una “vida otra” a la representada por el sujeto enunciador colonial, sino que es la experiencia de la contradicción, la experiencia misma del coloniaje, de la negación cotidiana entre el constructo “negro” introyectado y la volición de vidas, rojas razones e inteligencias que resisten. Donde lo que no se muestra es justamente la tensión de la vida que construye el mundo “desde” y “en” la no coincidencia, “en” el disenso de la humanidad que posee un ser y un sentido desplazado o mejor, aplazado sostenida (aunque no irremisiblemente) por la lógica colonial.

Y paradójicamente, es desde esa palabra negro que se fragua la libertad... he allí el milagro de la humanidad, hacer flor donde solo queda estiércol, he allí nuestras “armas

milagrosas”: seguir andando la libertad no a pesar, sino “con” nuestras cansadas piernas, con este absoluto Hambre.

Palabra dura, palabra pan

El poeta que canta este ser separado asume dramáticamente su condición de voz en doblez, en eco, de esa realidad ya doble. Espejo de una figura en lucha consigo misma, tiene un lenguaje que es el del trueno, de la máxima violencia de las cosas que se resisten a continuar en la inercia del retorno... por el contrario, no hay vuelta, dice, solo corte, *one way*: no hay convivencia sana entre esta representación colonial del negro que ellos necesitan y el negro que la resiente en su piel. Solo choque, colisión permanente entre lo que no se quiere ser y sin embargo se es y entre lo que se es pero que exigen cercenar -con el mismo machete ése con que rasura el cañaveral-.

Solo colisión. Desesperación que grita. Fin de la alborada tierna, horizonte teñido de carnes magulladas, de protesta o de dientes apretados. Así, el poema no puede sino ser hecho a golpes de palabra dura, oscura: “Nada me libra nunca excepto la oscuridad en el hablar/ Hablar de pudor e impudor/ Hablar de la palabra dura” (“Yo, laminaria” 53.1). Y el poeta, ése que habla el grito de “las voces que se desploman en la mazmorra de la desesperación” (“Cuaderno...” 44), pero que canta su libertad en la posibilidad de una pequeña isla como la suya, titilante como el reverso del mundo:

...
¡ah!
no hay palabra sino de sobresalto.
Romper el lodo.
Romper.
¡Hablar de un delirio que una al universo entero
con el surgimiento de un islote! (“Yo, laminaria” 53.4-5).

Crear con palabras la posibilidad de ese islote de esperanza que posee el rastro de la separación que multiplica la vida; no universo, ¡pluriverso! En ese lugar hallamos al negro poeta que busca también en la urgencia, la palabra-pan, esta palabra-agua para el que habla “desde el fondo de un país de sed” (“Herrajes” 5.1), alimento que el poeta atesora: “tras

haber escupido mis entrañas de agua viva/ volcán me quedo con mis panes de palabras y mis/ minerales secretos” (“Yo, laminaria” 1.2).

En el poema “Conspiración...” el poeta declara contra el orden completo. Contra la mano de la misma naturaleza. Y se atreve a lanzar sus “palabras boleadoras” que desafían desde abajo, como David ilusionado, derribar a la Bestia. En complicidad abierta con las grandes explosiones de la vida y la muerte, se vuelve surtidor que derriba monstruos:

...
en cuanto a la sangre coludida
Tomaremos partido por la arroyada de los glaciares en deshielo
Y lanzaremos al cuello del Desastre
-impudencia y virulencia- palabras boleadoras

nos ha tocado ver a menudo que un surtidor de agua viva
derribe la cabeza de la Bestia (Césaire, “Yo, laminaria” 183).

Este poeta que nombra la posibilidad, que tienta la libertad, habita el tiempo lento de la palabra extendida en sus sentidos, y la trae estirada, larga, vista y oída en el viento. El poeta confía. Cree en el reencuentro irremisible, cree en el decir fecundo que es el decir en un tiempo en que todo se encuentre de nuevo, recogido en la cuna de nuestras historias, donde encallan nuestras luchas, a la orilla de la cálida arena generosa, a donde todo vuelve:

Este espacio emborronado de lavas muy precoces
yo lo entrego al Tiempo
(el Tiempo que no es otra cosa que la
lentitud en el hablar)

la fisura
toda herida

hasta el instante de la mordedura infligida
por el insecto inocente

El intersticio mismo que la vida no colma
todo se encontrará de nuevo allí
acumulado por la generosa arena... (“Yo, laminaria” 54. 1-3).

Herida y promesa

La herida. Aquel hambre definitiva, total, que mantiene a ese chiquito con los ojos perdidos y enfrente la grosera civilización que ha hecho del África una tierra agrietada por “riachuelos con la panza gorda de cadáveres” (“Herrajes” 14.4), es matriz de la palabra.

Es desde el centro del dolor que ha sido condición de pueblos enteros, de millones de humanidades aplastadas por la vanidad del poder, que rompe y se permite fluir la palabra de este colectivo humano, como obra de condición moral y valentía superiores, pues expone, en la cara arrogante del egoísmo, la simpleza de una vida libre que ha pasado por la experiencia del sufrimiento total. He allí la potencia arrasadora de la negritud:

¡Cuánta sangre en mi memoria! Hay lagunas en mi memoria.
Están cubiertas de cabezas de muertos. No están cubiertas de
nenúfares. En mi memoria hay lagunas. En sus orillas no se han
tendido calembés de mujeres.
Mi memoria está rodeada de sangre. ¡Mi memoria tiene un cinturón de cadáveres!
y metralla de barriles de ron rociando genialmente nuestras
innobles rebeliones, desfallecimientos de ojos dulces por haber
bebido a grandes tragos la libertad feroz (“Cuaderno...” 53).

Poco que decir y mucho que cantar. Porque desde allí, de esa elocuente sangre, de esa callada paciencia de seguir creyendo, desde allí se alza la simple humanidad, la terrible e inapresable humanidad no-vencida que expone en su caminar el fraude de la otra, esa moribunda, “que hace trampas con sus principios” (“Discurso...” 313), como impugna Césaire. Y le baila en la cara, celebrando no controlar:

¡Eiá por el Kailcedrato real!
Eiá por los que jamás inventaron nada
por los que jamás han explorado nada
por los que jamás han domeñado nada

mas se abandonan, cautivados, a la esencia de todas las cosas
ignorando la superficie, pero cautivados por el movimiento de
todas las cosas
despreocupados de dominar, pero jugando el juego del mundo (“Cuaderno...” 62).

Por contraparte, ante el valor de mantenerse humanos en un régimen que promueve la transfiguración de las personas en azadas, guadañas o rastrillos a cambio de colecciones de cabezas (“no cabezas de alcachofas, sino verdaderas cabezas de hombres”, “Discurso...”

320), el sistema del Hambre no tiene más que instituir el supremo ensalvajamiento, es su devenir natural: látigo ante la dignidad, destrucción contra la cotidiana fuerza creativa del que resiste. El ser humano vuelto bestia de sí mismo: ese riesgo que no quisimos conjurar y que nos estalló en la cara con el nazismo, “la barbarie suprema, que corona... que resume la cotidianeidad de las barbaries” (“Discurso...” 316), pero que, en palabras de Césaire, debe hacernos asumir de una vez que es en el día a día de la permisividad del dominio donde se fragua el desastre, y es que “antes de ser su víctima, fuimos su cómplice” (“Discurso...” 316). Y así fuimos construyendo esta pseudo-humanidad dominada por seres cada vez más ensalvajados:

Pues la colonización deshumaniza hasta al hombre más civilizado . . . [he allí al] colonizador, quien, para no tener remordimientos, se acostumbra a ver en el otro al *animal*, se entrena a tratarlo como animal, [y, en esa medida] tiende objetivamente a transformarse él mismo en *animal* (“Discurso...” 321, énfasis en el original).

Por el corazón se pudre nuestra civilización de dominadores y vencidos⁵⁴, nuestra civilización que, vaciando a las demás, les inculca el principio de la ruina, sin reparar en que al mismo paso engorda dentro de sí su próximo castigo.

De la humildad del resistir la afrenta y seguir vivo, se abre la posibilidad de volver a existir el ser humano. Emerge así, de la profundidad de la rabia, de la paciencia del existir un día y volver a existir el otro a pesar del dolor, el sujeto que ya no tiene miedo porque este ha sido su único alimento cotidiano. Orgulloso y admirado de toda su ancha extensión de humanidad abierta, asumida de su marca, con el hierro al aire, sin olvido, con su tremenda memoria de sangre. El ser elocuente por sí, porque es hecho (sin “ninguna pretensión de ser la idea”, “Discurso...” 324)), uno con el tiempo y el mundo:

¿Quiénes y qué somos? ¡Admirable pregunta!

De puro contemplar a los árboles pasé a ser uno de ellos
y mis largos pies de árbol han vaciado en la tierra generosos sacos de
veneno altas ciudades de osamentas
de puro pensar en el Congo

⁵⁴“... no es por la cabeza por donde se pudren las civilizaciones. Primero es por el corazón” (Césaire, “Discurso sobre el colonialismo” 327).

me he convertido un Congo rumoroso de bosques y de ríos
donde el fueite restalla como un gran estandarte
el estandarte del profeta
donde el agua hace
lícuala-likuala
donde el rayo de la cólera lanza su hacha verdosa y acorrala
a los jabalíes de la putrefacción en la hermosa linde violenta de
las ventanas de la nariz (“Cuaderno...” 48).

Humanidad orgullosa de la energía de su cotidiano resistir e incluso de las señas que sobre su cuerpo marcó para siempre el asalvajado occidental. Orgullosa también de toda mácula, de todas las heridas y las muertes cotidianas. Feo como lo quiere feo el dominador, mas no vencido... riéndose en la cara de la hipocresía y la gran arbitrariedad, jactancioso de su “fealdad pahuina”:

...
yo declaro mis crímenes y no hay nada que decir en mi defensa.
Danzas. Ídolos. Relapso. Yo también

He asesinado a Dios con mi pereza mis palabras mis gestos mis
canciones obscenas

...
¿Pero por qué manigua impenetrable ocultar todavía el gran cero
de mi mendicidad y por un prurito de aprendida nobleza no
celebrar el horrible salto de mi fealdad pahuina?” (“Cuaderno...” 49).

La negritud, la convocatoria

La resignificación de la resistencia es condición de descolonización para Césaire. Solo comprendiendo el complejo de relaciones que se dan en la cotidianeidad del ejercicio del desprecio de unos seres humanos por otros, es que se pueden comprender las condiciones del ejercicio práctico de la descolonización.

En primer lugar, debemos señalar que la construcción del discurso del dominador como legítimo apropiador (de cuerpos, de saberes y sabores, de mentes, de territorios) requiere de la comprensión del complejo mecanismo de la dominación (y la hegemonía, agregamos); requiere sobre todo comprender los mecanismos que en la cultura confluyen para instituir la empresa y la práctica de dominación como legítima, y la compleja

constitución cultural (y psicológica, destacará Fanon en *Los condenados de la tierra*) de los sujetos que se sitúan en el eje de los “dominados”, y de los cuales depende en gran medida también (no obstante, su fuerza aparezca oscurecida incluso para ellos mismos) la efectividad, la trascendencia cultural y la persistencia material de la relación de dominio.

La negritud es construida por Césaire como una convocatoria, pero sobre todo como una alianza que surge en la identificación de la sostenida resistencia con que diversos colectivos humanos han enfrentado la dominación, a pesar de verse afectados por las prácticas más radicales que se conozcan de cercenamiento de sus capacidades intelectuales, de reducción de su ámbito de movimiento, de laceración de sus cuerpos y de negación de su historia y experiencia, afirmando y recomponiendo su humanidad y su cultura de las maneras y con los sentidos que pudieron rescatar. Es esa sangre coludida para la recuperación de la vida, es esa nueva África que nos llama a saludar el poeta:

Mirad:

África ya no es,
por el diamante del infortunio,
un negro corazón que se estría;

nuestra África es una mano fuera del guante del púgil,
una mano derecha con la palma hacia delante
y los dedos muy juntos;

es una mano tumefacta,
una-herida-mano-abierta,
tendida,

blancas, morenas, amarillas,
a todas las manos, a todas las manos heridas
del mundo” (“Herrajes” 20.13).

La negritud es el orgullo de resistir que es la promesa de volver a existir humanamente, cada uno, desde su casa y memoria propia, en cualquier ruta.

Romper para retornar. Romper para empezar de nuevo el único camino que devuelve a la libertad, el de hacer saltar los marcos de este mundo, caducar los tropos, límites y cartografías que nos sacaron del camino para maquillarnos *ad hoc* al espectáculo de nosotros mismos limitados, provinciales, parciales, como el entendimiento “total” del coloniaje:

...

- yo en un camino, de niño, masticando una raíz de caña de azúcar

- hombre arrastrado en un camino sangriento con una cuerda ceñida al cuello.

- de pie en medio de un inmenso circo, mi frente negra coronada de estramonios.

...

¿Qué puedo hacer yo?

Es preciso comenzar.

¿Comenzar qué?

La única cosa en el mundo que valga la pena comenzar:
El Fin del mundo, carajo... ("Cuaderno..." 50-51).

El grito de Césaire es un grito humano universal, más universal que los que así se han llamado hasta ahora sin poder ocultar su interés de fracción, su interés de dominio, de raza única y superior que lleva siempre escondida (acaso la anécdota lo exigiera) bajo la toga, el fuste.

Nunca es mucho enfatizar, a contracorriente de otras interpretaciones de su obra, que para Césaire la negritud fue primero que todo una alianza, un encuentro de seres humanos que ponían su derecho de vida por delante para enfrentarlo con la inequidad histórica. Por eso la negritud no poseía un lugar, una historia, un sujeto fijo. Se puede ser del Tercer Mundo dentro del Primero, se puede ser del Sur dentro del Sur, cada experiencia de inequidad y resistencia es singular, y lo que propone Césaire es reconocer la extrema arbitrariedad del dominio en el sujeto negro, para ir desde allí al reencuentro del mundo. No hay un más allá en el olvido y el desprecio, y solo de ese reconocimiento nacemos nuevos.

La negritud es el grito de guerra que nos adelanta para provocar el equilibrio. Pero es en lo profundo además la cariñosa mano abierta que destaca la ubicuidad de su proyecto en la resistencia de los seres humanos a la abyección, pues ser "negro" significa "ser del Caribe, de África del Sur, de Estados Unidos, de cualquier lugar en donde un hombre sufre" (citado en Ollé-Laprune 15): "Partir./ Igual que hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo

seré un/ hombre-judío/ un hombre-cafre/ un hombre-hindú-de-Calcuta/ un hombre-de-Harlem-que-no tiene derecho de voto” (Césaire, “Cuaderno...” 42).

Porque la denuncia de Césaire lo es de un sistema saturado, de una cultura total cargada de la soberbia razón del vencedor y el cinismo de la praxis dominadora. Esa práctica de dominación que, a contrapelo de sus golpes de pecho, tablas, leyes y constituciones, siempre ha dado por sabido lo inoficioso de buscar en su mandato la igualdad en las libertades de todos, pues es un orden que posee como objetivo mismo la asimetría del poder desde el que se enuncia. “Persevera en tu lugar, hijo mío”, disuadía a sus fieles uno de sus apologistas⁵⁵. Asimetría que funciona en la precariedad del adular y aparecer fuerte uno, por contraste con la suprema debilidad de quien está agarrado por los tobillos, amarrado al cepo de la universal ignominia:

Escuchad al mundo blanco
horriblemente cansado de su inmenso esfuerzo
sus articulaciones rebeldes crujir bajo las duras estrellas
su rigidez de acero azul traspasando la carne mística
escucha sus traicioneras victorias pregonar sus derrotas
escucha en las coartadas grandiosas sus míseros tropiezos
¡Piedad para nuestros vencedores omniscientes e ingenuos! (“Cuaderno...” 63).

Es la denuncia que impacta sobre cada una de las prácticas que sostienen, en sordina, las dimisiones cotidianas en este sistema consumado de faltas de vergüenza y cesiones de poder; pero es también la que se expresa, por contraparte y a su vez, en cada uno de los gestos pacientes e impacientes de las víctimas que, sin dejar de asumir su calidad de tales, traspasan de sí su vigor y aliento de agentes en resistencia cantando, con el pueblo con el cual cantó Césaire, intacta la esperanza de que un día estas armas mágicas arrebatadas a la flor venenosa hagan brotar margaritas del barro, y retorne, por fin, la vida, “brotando impetuosa de este estercolero” (“Cuaderno...” 59)⁵⁶.

⁵⁵Así les insistía a sus fieles Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás, fundador del Opus Dei y desde 2002 santo de la iglesia Católica.

⁵⁶“Eran sociedades [que]... Conservaban, intacta, la esperanza” (“Discurso sobre el colonialismo 324). “Es la palabra negro/ surgida del aullido enteramente en armas/ de una flor venenosa...” (Cuerpo perdido 1.3).

Bibliografía

Amin, Samir. "De la crítica al racialismo a la crítica al euroccidentalismo universalista." *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Trad. Beñat Baltza et al. Madrid: Ediciones Akal, 2006. 95- 146.

Césaire, Aimé. "A modo de manifiesto literario." *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 77-82.

_____. "Cuaderno de un retorno a la tierra natal". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 33-76.

_____. "Cuerpo perdido". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 127-138.

_____. "Discurso sobre el colonialismo". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de Arturo Vázquez Barrón y Roberto Rueda Monreal. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 313-355.

_____. "Herrajes". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 139-163.

_____. "Las armas milagrosas". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 83-106.

_____. "Yo, laminaria". *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas y Fabienne Bradu. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 164-215.

Fanon, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire Editor S.R.L., s/f.

_____. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Foucault, Michel y Gilles Deleuze. "Los intelectuales y el poder." *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1993. 77-86.

Mignolo, Walter. “Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial”. Enero-diciembre 2005. *Tabula Rasa*. Trad. Eduardo Restrepo. 27 septiembre, 2010.

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600304>

Ollé-Laprune, Philippe. “El poeta de la palabra hermosa como el oxígeno naciente: Aimé Césaire.” *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación Philippe Ollé-Laprune. Trad. de Virginia Jaua. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 9-30.

Wallerstein, Immanuel. “Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud.” *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Césaire. Trad. Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Ediciones Akal, 2006. 7-12.

**Sobre la poesía de Aimé Césaire:
entre una política de la significación y una meta-poética de la connotación⁵⁷**

Christian Anwandter

Introducción

Se suele leer la poesía de Aimé Césaire desde la historia de la negritud y la situación política de los países colonizados por Francia. Desde ese punto de mira, efectivamente, la obra de Césaire ofrece destellos capaces de encausar la virulencia del reclamo de la negritud, y condensar sus aspiraciones en términos a la vez líricos y concisos. Hay que decir, eso sí, que esta lectura por lo general no se detiene en las complejidades propias de la poesía, sino que hace en ella una pausa para encontrar ahí un eco a las motivaciones ético-políticas de vastos movimientos sociales que se daban simultáneamente en Estados Unidos, América Latina y África⁵⁸. Sin embargo, considerar la poesía de Aimé Césaire en su diversidad pone en tela de juicio, al menos parcialmente, la identificación de su obra con el rol de ser voz de los oprimidos. Y es que no hay que olvidar que la poesía de Césaire fue tildada en más de una oportunidad como hermética y, por lo tanto, de no ser apta para transmitir un contenido a quienes, en principio, decía defender⁵⁹.

⁵⁷En octubre del año 2010 fui invitado a participar en el curso de poesía hispanoamericana que Felipe Cussen imparte en la Universidad Diego Portales. El texto y las traducciones presentados aquí son en gran parte una síntesis de la clase preparada para esa ocasión.

⁵⁸Nos referimos a manifestaciones artísticas e intelectuales tan diversas como el *Harlem Renaissance*, la música de Duke Ellington o Parker, la poesía de Guillén en Cuba, o revistas como *La revue du monde noir*, *Légitime défense* y *L'étudiant noir*.

⁵⁹A partir de la publicación de *Corps perdu* en 1950, se le critica a Césaire un hermetismo con pretensiones de militancia. La cuestión difícilmente puede separarse del progresivo alejamiento de Césaire del Partido Comunista Francés, que culmina con la famosa carta de dimisión escrita a Maurice Thorez y que precede a la fundación del Partido Progresista Martiniqués. Las acusaciones de “hermetismo” volverían con *Moi, Laminaire*, en 1982. La persistencia de esta calificación sigue vigente. Un ejemplo se pudo ver el año 2006, cuando se publicó el libro llamado *La Poésie de Césaire par la langue et le style: l'exemple du "Cahier d'un retour au pays natal"*, de Germain Koassi. La presentación del editor comienza así: “Aimé Césaire tiene la reputación de ser autor de una poesía hermética, que escribiría más para él que para sus lectores y cuyo primer objetivo no es ser leído [...]” (traducción mía). Información publicada el 24 de junio del 2006. *Fabula.org*. Revisada el 25 de noviembre del 2010. <http://www.fabula.org/actualites/article14824.php>.

Nos parece importante rescatar esta tensión –o ambigüedad si se quiere– presente en la poesía de Aimé Césaire, no sólo para dar una imagen más completa de su obra poética, sino que también para dilucidar en poemas en apariencia herméticos si existe solidaridad o no con poemas más comprometidos políticamente, como lo es, de manera paradigmática, el “Cuaderno de un retorno al país natal”. Para exponer esta tensión en el límite permitido por este escrito, quisiéramos hacer una somera comparación entre algunos procedimientos poéticos utilizados en el “Cuaderno...”, publicado por primera vez en 1939, y tres poemas pertenecientes a su período tardío, correspondientes a libros publicados después de 1980.

Para llevar a cabo esta comparación, proponemos entender los procedimientos poéticos como acciones cuyo significado puede variar en función del contexto. Un procedimiento, visto como acción, puede o no tener una intención, pero el significado de este se mide más por los efectos que tiene en un contexto determinado. El significado de un procedimiento, si bien puede coincidir con la intención del autor, está disponible como posibilidad en la medida en que tanto el autor como sus potenciales lectores comparten un código (la escritura) que les permite delimitar esos márgenes de significación. Al cotejar los procedimientos poéticos al rasero del contenido propositivo, la poesía surge como momento de síntesis de esa relación. Indivisible, no es independiente del marco en el cual el gesto de síntesis se inscribe, puesto que el código escrito es una forma de comunicar tanto el código como lo que vehicula.

Nuestro interés, más que el de establecer un catálogo definitivo o exhaustivo de estos procedimientos –tarea por lo demás imposible de realizar–, radica en reflexionar sobre las continuidades y rupturas que puedan haber entre ambas maneras de elaborar el sentido del poema. De esta forma, lo que se pretende mostrar en estas páginas es una lectura y presentación de dos tendencias en la obra poética de Aimé Césaire. Al finalizar, veremos que, si bien hay un cambio de procedimientos poéticos notorio, Césaire nunca abandona el intento de abrazar en su escritura aspectos políticos y otros relacionados a la escritura poética, y que el cambio en el tipo de procedimientos utilizados responde menos a un cambio de dirección política y estética que a una nueva forma de articular y efectuar la relación entre escritura poética y política en el poema.

Tópicos y procedimientos de la tradición

Antes de analizar los poemas de Césaire, es pertinente señalar que lo que se suele llamar negritud, en el mundo francófono, no es, al menos en su vertiente literaria, un movimiento que crea sus obras a partir de la nada. De hecho, “lo negro”, como tema y referente, es parte de la historia literaria francesa, sobre todo a partir del siglo XIX con la expansión de su imperio colonial. “Lo negro” constituía un tópico en que se presentaban la pereza, la monotonía y paisajes exóticos, pero también, muchas veces, una cierta condescendencia hacia una “raza” considerada como salvaje, pero que se rescata por lo pintoresco de sus costumbres⁶⁰. En cierta medida, “lo negro” es una construcción asociada a la del *bon sauvage* de Rousseau, pero es un *bon sauvage* al que no se le perdona nunca el color de su piel, ya que una extensa red semántica asocia lo negro a lo oscuro, lo misterioso y lo perverso, mientras que lo blanco se suele asociar a valores positivos o, al menos, exentos de valor peyorativo.

Por lo general, en la literatura de la época, el negro ocupaba un lugar secundario: esclavos, sirvientes, eunucos, etc. Baudelaire da un giro en esta tendencia cuando, en poemas como “Parfum exotique”, “Chevelure” o “A une dame créole”, de *Fleurs du mal*, hace de la mujer no-blanca su objeto de deseo⁶¹. Si bien se repiten los tópicos de la lentitud, el exotismo y la cercanía de la naturaleza, Baudelaire desplaza a la mujer-criolla al centro de su dispositivo poético, situándola en el lugar que Petrarca antes le daba a Laura, Dante a Beatrice o Ronsard a Cassandre o Hélène⁶². Césaire, a través de poemas como “Chevelure” –donde se repite el título del poema de Baudelaire–, y de manera aún más explícita Senghor, con su conocido poema “Femme Noire”, prolongan de alguna forma este gesto baudelariano, afirmando el valor de la mujer-negra.

⁶⁰Los debates en torno a “las razas” se desarrollaron hasta bien avanzado el siglo XX. Para ver ambos polos de este debate se pueden comparar las tesis de Gobineau y de Frobenius. La *Historia de la civilización africana*, de este último, fue traducida al francés el año 1936, y fue acogida con entusiasmo por Césaire, Senghor y otros intelectuales africanos, por cuanto entregaba elementos científicos para legitimar el valor de la cultura africana.

⁶¹Los biógrafos de Baudelaire señalan que estos poemas se refieren a su relación con Jeanne Duval.

⁶²Se recordará que uno de los atributos de Laura era la blancura de su piel, metonimia de su pureza espiritual, y que parte de los procedimientos utilizados por Petrarca consisten en explorar redes semánticas que refuercen esa idea de pureza. Así, Laura es asociada al “alba”, al “aura”, entre otros.

También Rimbaud rompe la tendencia tópica referente a “lo negro” en la literatura francesa del siglo diecinueve. En un gesto que en cierta medida posibilita las voces poéticas de la negritud, en el poema “Mala sangre” de *Una temporada en el infierno* Rimbaud declara: “Soy una bestia, un negro. Pero puedo alcanzar la salvación. Ustedes son negros falsos, son maniáticos, feroces, avaros”⁶³. Rimbaud, al identificarse con “lo negro”, reivindicar su “bestialidad” y criticar la falsa “negritud” de los demás, es probablemente uno de los primeros poetas en invertir la lógica peyorativa asociada a “lo negro”.

El “Cuaderno de un retorno al país natal”, o una política de la significación

El hecho de que haya precedentes literarios acerca de “lo negro” en la literatura escrita en francés, así como el hecho de que los primeros en romper la tendencia tópica hayan sido autores franceses como Baudelaire o Rimbaud, en nada desmerece la importancia del libro central del movimiento de la negritud: “Cuaderno de un retorno al país natal”. Escrito entre 1937 y 1939, cuando adquiere su versión definitiva, el “Cuaderno...” es el primer texto poético en que se acuña el concepto de negritud⁶⁴. Se trata de un texto que tuvo amplia difusión luego de la visita en 1941 de André Bréton a Martinica, donde Césaire trabajaba como profesor luego de su regreso a la isla.

Pero sería reductor señalar que la importancia del “Cuaderno...” estriba tan sólo en haber acuñado un término que, por lo demás, rondaba en el aire. A nuestro parecer, el verdadero valor de este libro es, profundizando el ejemplo de Rimbaud, el de invertir una lógica de significación peyorativa de “lo negro”. Más aún, Césaire escenifica esta inversión en un poema multiforme que le imprime un sentido a la vez épico, lírico, mítico y contestatario a esta transformación, entroncando su escritura con el espíritu de la vanguardia y el marxismo. El “Cuaderno...” es un poema largo, de gran libertad formal, donde se alternan distintas secuencias narrativas y tonos, y en que el núcleo mismo de la narración lo ocupa un “yo” que cuenta su retorno al país natal. Una historia que podría ser

⁶³Traducción inédita de Diego Álamos, a publicarse próximamente.

⁶⁴Con todo, es necesario señalar que la primera aparición del término negritud, según las obras que pudimos consultar, se presenta en el número correspondiente a mayo-junio de 1935 de la revista *L'étudiant noir*. Sin embargo, la revista no está actualmente disponible en Francia (ni siquiera en la BNF), por lo que la información al respecto sólo proviene de fuentes secundarias.

idílica –el reencuentro con el paraíso de la infancia, por ejemplo– se vuelve constatación trágica del estado de subyugación del negro colonizado, a lo que se opone una búsqueda de liberación colectiva.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo este paso de la degradación hasta la celebración de una liberación colectiva? A nuestro juicio, algunos procedimientos recurrentes del “Cuaderno...”, y que logran conformar su unidad, son lo performativo⁶⁵, la repetición de estructuras retóricas, la polifonía, el uso de distintas tipografías, la proliferación de identidades, entre otros recursos que intentaremos describir brevemente.

Un ejemplo de lo performativo, asociado al tópico de “lo negro” en la tradición literaria, es el comienzo del “Cuaderno...”. Se trata del inicio de un relato, introducido por el complemento adverbial “al morir el alba”, que sin embargo no logra desarrollarse como relato debido a que permanece estancado en la descripción de la ciudad natal. Para marcar este estancamiento, se repite una y otra vez la misma estructura adverbial, a la que se intercalan elementos de una descripción que progresivamente va revelando la decadencia de una ciudad degradada:

Al morir el alba, [...] las Antillas hambrientas, las Antillas perlas de viruela, las Antillas dinamitadas de alcohol, varadas en el fango de esta bahía, siniestramente fracasadas en el polvo de esta ciudad.

[...]

Al morir el alba, esta ciudad chata [...]

[...]

Al morir el alba, esta ciudad inerte con sus reversos de lepra [...] (3-5).

La historia anunciada no llega nunca, retardando las expectativas del lector, acostumbrado por el género narrativo a ver el despliegue de una trama. Esta imposibilidad de trama es equivalente a la imposibilidad de historia –en su sentido fuerte de “hacer historia”– en la ciudad natal. El texto efectúa esta imposibilidad transformando el presente del lector durante más de diez páginas en ese estancamiento simultáneo del relato y de la descripción de ese espacio humano degradado. Los detalles que se entregan sobre la ciudad replican la lentitud usualmente atribuida al tópico de “lo negro”, y apuntan a escenificar

⁶⁵Es decir, siguiendo a Austin, la realización de lo enunciado a través del enunciado.

una horizontalidad aplastante, la imposibilidad de levantarse, la chatura espiritual y la miseria material.

Es interesante observar que, en este caso, la repetición del tópico de la pereza negra se atribuye no a una cualidad propia de lo “criollo”, como en Baudelaire, sino que a una situación de miseria. Césaire, en este sentido, prolonga el desplazamiento de “lo negro” hacia el centro del dispositivo poético, descomponiendo la “pereza” en una descripción acuciosa de sus causas, no ya inherentes a “la raza” sino que a una situación político-social bien determinada. De esta forma, se extirpa un atributo de una esencia de “lo negro” –la pereza–, para proponerlo como consecuencia de un contexto en particular.

Al situar esta estructura narrativa trunca al comienzo del “Cuaderno...”, se instruye al lector a leer lo venidero como una secuencia narrativa y, de paso, a deducir o esperar que la estructura narrativa evolucione desde la situación inicial hacia una resolución que difícilmente podría obviar el problema expuesto. Por eso, la radicalidad del poemario se funda en buena medida en la manera en que se cuestionan y generan las expectativas del lector. Situación que se subraya cuando, como veremos, a la estructura narrativa se le superpone una estructura mítica.

Otro procedimiento que permite construir esta inversión de la lógica de significación peyorativa viene dada por la polifonía, o bien la diferenciación tipográfica dependiendo de la proveniencia social del discurso. Así, en la página 28:

(los negros –son–todos–iguales–lo digo –yo
[...]
acordaos–del–viejo–refrán:
apalea–a–un–negro–es–alimentarlo).

La transcripción del discurso de un colonizador que se vanagloria de la explotación de los negros para el cultivo de la caña de azúcar se hace mediante la utilización de guiones para separar cada una de sus palabras, como si el discurso del explotador fuera incapaz de articular una frase como un todo y fuera, por su actuar y pensar, el disgregador tanto del lenguaje como de la sociedad. Por otra parte, cuando Césaire transcribe los cantos del pueblo en la fiesta de Navidad, lo hace con mayúsculas, como si de esa forma se restituyera

la igualdad entre todos sus miembros y se transcribiera la unión social, no habiendo distinción entre letras minúsculas y mayúsculas:

ALLELUIA
KYRIE ELEISON...LEISON...LEISON
CHRISTE ELEISON...LEISON...LEISON (10).

El uso de estos procedimientos apunta, una vez más, a desnaturalizar el discurso racista. Al exponer discursos provenientes de distintos segmentos sociales, el poema surge como un lugar en que se exponen las fracturas que estos generan.

Otra forma de oponerse a la cosificación del discurso racista es la multiplicación de identidades. Así, en el momento en que se imagina cómo sería partir de la ciudad natal, lo que configura el ingreso a un mundo hipotético, se enumeran identidades que se podría tener “afuera”. Mediante la expresión “yo sería”, Césaire genera una larga lista de identidades posibles:

Así como hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo sería un hombre-judío
un hombre-cafre
un hombre-hindú de Calcuta
un hombre-de-Harlem- sin derecho-a-voto [...] (13).

Todas estas identidades tienen en común el tener atributos en aposición, es decir, cualidades que parecen inherentes al sustantivo “hombre”. Sin embargo, el solo paso de una de estas identidades determinadas a otra pareciera indicar que, por una parte, no existe tal determinación limitante y que, por otra, hay semejanzas que permiten establecer puentes entre algunas de ellas, como por ejemplo entre el hombre que parte de la ciudad natal degradada y, por ejemplo, el hombre negro que no tiene derecho a voto en Harlem. De esta manera, Césaire extiende la identidad limitante del “hombre-negro” a una identidad definida por la situación de injusticia, que se extiende a un sin número de posibilidades, entre las cuales el ser-negro sería tan sólo una.

Esta multiplicación de identidades tiene un correlato performativo. Es decir que, así como se exponen una serie de identidades posibles que tienen como función el desnaturalizar una condición limitante, veremos que el “yo” que se prometía, a su retorno,

ser la voz de los sin voz ("Si tan sólo sé hablar, por ti hablaré. [...] Mi boca será la boca de tus desgracias que no tienen boca, mi voz la libertad de estas voces que se desploman en el calabozo de la desesperación", 15), cumple su promesa, y amplía ese "yo" individual y biográfico (aunque ficcionalizado) a un "yo" colectivo. Lo imaginario se efectúa como realidad lingüística en el poema, lo que genera la sensación de que el relato logra finalmente avanzar. El poema expande su campo de acción, pues si en un comienzo estaba confinado a la descripción asfixiante de la degradada ciudad natal, hacia la página 17 el "yo" hace un listado de lo que le pertenece. El paso del yo biográfico al "yo" colectivo se efectúa subrepticamente, y el lector se ve sorprendido al encontrar a un "yo" al que le pertenece un "archipiélago arqueado", Virginia, Tennessee, Georgia, Alabama, Haití o Florida (17-19). Sin embargo ese "yo" colectivo representa el punto cúlmine de todo lo realizado por el poema hasta ese momento, y prepara el terreno para una valoración explícita, abierta y provocadora de la negritud.

Esta valoración se extiende desde las raíces mágicas de la religión vudú hasta el sentido de pertenencia de reconocerse en una diáspora provocada por la venta de esclavos africanos, y llega a su paroxismo con la paradójica celebración de la negritud como aquellos que "no" han hecho aquello que se valora en la cultura occidental:

¡Eia por los que jamás inventaron nada
por los que jamás han explorado nada
por los que jamás han domeñado nada! (37).

Esta definición de "lo negro" mediante lo que "no es" recuerda a la teología negativa o apofática, que afirma que la esencia de Dios sólo puede intuirse, aunque no conocerse, mediante el reconocimiento de todo aquello que "no es" Dios. De la misma manera, el procedimiento que utiliza Césaire, enmarcado en una exclamación de raigambre africana "Eia" –que señala una de las múltiples formas de africanización del francés presente en el "Cuaderno..."–, señala que "no ser" lo que los blancos son es un motivo para afirmar la propia identidad, sin necesidad de postular esta en forma taxativa.

Por último, remarcaremos cómo se asegura la eficacia del "Cuaderno..." enmarcándolo en una estructura mítica. El mito de la ascensión o redención está presente de

distintas maneras, la más evidente de las cuales es el ascenso del poeta-colectivo al cielo. Pero también podríamos señalar que hay una progresiva verticalización de las imágenes en el poema, que va desde la descripción de la chatura de la ciudad natal, en el comienzo, a la exclamación de que por fin “la negrada” está de pie, momento posterior a la celebración de la nueva negritud (Ibíd.). Esta “negrada” es nada más ni nada menos que la población negra expulsada de África para servir de esclavos en las distintas colonias de los distintos imperios coloniales. El hecho de que estén de pie implica una insurrección en la representación del pasado, en la medida en que sitúa en el origen de la esclavitud el origen de la libertad, proyectando una imagen mítica que contrasta con la descripción de la ciudad natal y reordena el curso de la historia. Este estar de pie coincide con el momento en que el poeta-colectivo quiere reunirse con sus iguales:

¡Abrázame pues!
[...]
Lígame áspera fraternidad
Y luego estrangulándome con tu lazo de estrellas
sube, Paloma
sube
sube
sube (49-50).

El estrangulamiento y la posterior ascensión al cielo nocturno, aparte de recordar la crucifixión de Cristo, cierran el poema. Si al comienzo el poema situaba la chatura de la ciudad “al morir el alba”, al final termina con la sugerente ascensión de un yo colectivo representante de la nueva negritud a un cielo negro en donde puede aprehenderse “la lengua maléfica de la noche en su cristalización inmóvil” (50).

Hacia una meta-poética de la connotación

El “Cuaderno...” se podría definir como un dispositivo de registros múltiples enmarcado en una estructura mítica simple que replica la idea de la ascensión para reforzar el mensaje de una nueva forma de vivir la identidad negra. El poema manipula, expone y tensiona discursos sociales que promueven y critican el racismo y el colonialismo, y alterna

aquí comienza
retomándose a las fieras
el territorio sagrado mal concedido de las hojas⁶⁸.

Lo primero que llama la atención, y que se distingue de un título como “Cuaderno de un retorno al país natal”, en el que se inscribe el poema como registro textual y material de un episodio perteneciente a una biografía, es que “manera lingüística” parece ser un fragmento amputado a una frase en que se especificaría un “de qué” que hace falta para completar el sentido: ¿manera lingüística de qué? El modo en que se desarrolla el poema no aclara la interrogante que el título suscita, ya que los dos primeros versos se presentan como una sucesión de sustantivos referentes uno a un tipo de soporte arquitectónico y otro a los signos escritos de la antigua cultura egipcia (versos 1-2). La relación entre un sustantivo y otro no es señalada, y la falta de nexos entre ambos y el título desconcierta. Por otra parte, entre los versos 3-8, encontramos una serie de comentarios sobre el modo de ser y de funcionar de “algo” que no se nombra. Estamos frente a una serie de proposiciones interrelacionadas que no muestran esas relaciones ni señalan el referente en torno al cual se configuran.

Cuando pareciera ser necesaria una respuesta a todas estas interrogantes, el poema finalmente explicita un referente: se trata del “sonajero direccional”, del que se nos dice que “pende de los árboles / al alcance de cualquier mano” (versos 9-10). Sin embargo, la relación entre lo anterior y el sonajero no es directa. Si bien un sonajero puede eventualmente pender de un árbol, es poco probable que cumpla también un rol de piedra angular, y que reúna en él jeroglíficos, constelaciones abolidas y combinatorias infinitas. Por lo demás, el “sonajero direccional” no ocupa el lugar central del dispositivo poético, pues ya en el verso 11 el referente pasa a ser un “rombo” que “vela los ojos cerrados”. Si bien el sonajero puede tener forma de “rombo”, el hecho de que vele los ojos cerrados (¿de quién?) vuelve a confundir los límites referenciales que configura el texto. Sin embargo, algo sucede a partir del verso 12, pues se enuncia el comienzo de algo, y se señala al poema, mediante el deíctico “aquí”, como un lugar de comienzo. En los versos 12-13, en

⁶⁸Traducción mía. Este poema no está incluido en la selección de poemas hecha por Philippe Ollé-Laprune en *Para leer a Aimé Césaire*.

tanto, se detalla que lo que comienza “ahí” es “el territorio sagrado mal concedido de las hojas”.

Características de este poema: minimalismo en la expresión, opacidad referencial. No cabe duda de que una lectura que no sobrepase este umbral encontrará en la categoría de “hermetismo” un refugio. Sin embargo, la lectura puede seguir otros senderos interpretativos desde el momento en que se deja de presuponer que “algo” falta, desde el título en adelante. En efecto, si tomamos como referente la “manera lingüística”, es decir, la manera o forma que tiene el lenguaje de funcionar, podemos leer el poema como un intento de figurar algo cuya aprehensión directa es imposible. Se trata de una experiencia común que no tiene imágenes asociadas. Desde esta perspectiva, la aparente dispersión de los elementos reunidos en el poema encuentra sentido como figuraciones sucesivas y progresivas de un mismo referente, aunque este no sea concreto.

En la medida en que, a través del lenguaje, se figuran aspectos de éste, “manera lingüística” es un poema meta-lingüístico. Pero también podemos decir que, desde el momento en que se identifica el lugar del poema como un “aquí” sagrado, también se trata de un poema meta-poético, pues el poema, al interior de sí mismo, se refiere a su propio modo de ser. El poema de Césaire pone su foco de atención en lo que el lenguaje “dice”, y no en lo que “se” dice con el lenguaje. En este sentido, es un poema que procede fenomenológicamente. Eso sí, en vez de buscar una conceptualización abstracta que dé cuenta del *modus operandi* lingüístico en general –como lo haría un filósofo–, Césaire busca imágenes capaces de captar en su complejidad aquello que quiere relevar.

Sin pretender agotar las posibilidades interpretativas del poema, quisiéramos releer, a la luz de esta hipótesis meta-poética, el entrelazamiento de las imágenes en “manera lingüística”. De hecho, si bien aparentan estar dispersas, y por lo tanto ligadas a una concepción surrealista de la imagen⁶⁹, las imágenes en este poema, creemos, se suceden como figuraciones sobrepuestas de un mismo referente intangible. En este sentido, podemos establecer una continuidad entre la “piedra angular”, el “núcleo”, el “sonajero

⁶⁹La definición de la imagen de Reverdy, aparecida en la revista *Nord-Sud* en marzo en 1918 y que André Breton retomó en el “Primer manifiesto del surrealismo”, consiste en considerarla como una “aproximación de dos realidades más o menos alejadas”.

direccional”, el “rombo” y la “manera lingüística”. No se trataría de elementos dispersos en un escenario variado, sino que de encarnaciones metafóricas sucesivas de un fenómeno difícil de aprehender. La propuesta más audaz, sin duda, está en la imagen del “sonajero direccional”. Imagen compleja, que sugiere la disponibilidad del lenguaje y su cualidad directiva, el sonajero direccional también marca el enigma de su prestancia casi inconsciente.

Es interesante preguntarse cuál es la motivación de Césaire al rescatar la operatividad lingüística en tanto que experiencia común. Es posible que, tras una poesía más explícita en sus ambiciones políticas, Césaire haya deseado focalizarse en asuntos de interés universal, independientes de cualquier pertenencia étnica o cultural. Es curioso, sin embargo, que esta generalidad se presente en términos esquivos a la comprensión inmediata. Pues es cierto que hay una elisión de la situación de enunciación, y que el poema se presenta al lector como un producto independiente de cualquier circunstancia. Ya no hay, como en el “Cuaderno...”, una interlocución lírica entre el “yo” del narrador-poeta y un “tú” idealizado. De hecho, la mediación pronominal desaparece (no hay pronombres involucrados) y se apela al poder del lenguaje como instancia de evocación directa.

Otra comparación: mientras en el “Cuaderno...” Césaire partía de una identidad limitante y subvalorada para multiplicar las identidades posibles y construir así una nueva identidad más amplia y auto-valorativa, en este poema se procede, ante algo que podría considerarse como un referente único (la manera lingüística), a multiplicar sus figuras para agotar lo que podría denominarse como una descripción figurada de sus atributos. El paso de una figura a otra marca una progresión que da cuenta del grado de cristalización alcanzado.

No deja de ser interesante la identificación del “aquí” del poema con el “aquí” del momento en que el rombo-sonajero direccional “vela los ojos cerrados”. Más interesante aún nos parece la identificación de ese espacio-tiempo con un territorio sagrado. Ese territorio sagrado no corresponde a un territorio determinable geográficamente (aunque hay elementos que sugieren que se trata de un paisaje de vegetación tupida, propio del trópico). Mientras en el “Cuaderno...” se reivindicaban las raíces de la religión vudú como una manera de reintegrar lo subvalorado en la nueva negritud propuesta, en este caso se vuelve

a dar la posibilidad de identificar la escritura poética con lo sagrado, pero a través de un desplazamiento hacia la generalización, pues ya no se trata de una religión en particular, ligada a ciertos ritos delimitados histórica y culturalmente. En este caso, se trata de lo sagrado en tanto que categoría que reúne la diversidad de las manifestaciones religiosas de la humanidad, sin adscribir a ninguna en específico aquello que se identifica como el territorio propio del poema.

La generalidad universalizante se acompaña de la indeterminación semántica de la palabra “hojas” en el último verso. Por una parte, el poema señala el punto de funcionamiento del lenguaje como lugar sagrado, y ese punto es metafóricamente figurado en un paisaje de abundante vegetación. El espacio mal concedido de las hojas se referiría así a la dificultad de encontrar ese espacio en medio de lo tupido. El lugar es sagrado en la medida en que es difícil abrirse paso hasta ahí. Desde este punto de vista, el poema expresa el “logro” de figurar ese lugar y traerlo al espacio de la enunciación poética. Por otra parte, la segunda lectura posible juega con la coincidencia y simultaneidad entre esa imagen y el deíctico. En este caso, el poema es el territorio sagrado en que el lenguaje expone su “manera”, y la expresión del último verso puede ser interpretada como una sinécdoque referida al proceso de escritura, donde no se considera a ésta como un acto dependiente de la voluntad racional, sino como algo dado. En este caso, se atribuye la escritura poética como “concesión” de las hojas (¿de papel?), reforzando la desaparición del autor del marco enunciativo y el surgimiento de una visión mágico-religiosa de la creación.

Es cierto que “manera lingüística” difícilmente puede leerse como un poema en que se articula un mensaje político. En el caso presente, su generalidad le impide –o lo protege– de tomar partido, y aborda un tema sobre el cual puede construirse cierto consenso. Sin embargo, sí hay un elemento a considerar en esta dirección, y es que el territorio sagrado es reconquistado, señalando la victoria del poema por sobre una situación anterior en que ese territorio sagrado se había perdido. Poco importa atribuirle a un “alguien” en particular el acto hostil de haber tomado ese “aquí”. Lo que importa es que hay una pérdida de algo y que el poema se encarga tanto de evocar su recuperación como de efectuarla. En este sentido, pero en una escala mucho menor, presenciamos un esquema semejante al del “Cuaderno...”: ambos poemas, cada uno a su manera, señalan la conquista de algo que se

considera fundamental y que tiene que ver con un nuevo comienzo. La poesía, en ambos casos, asume un rol refundacional.

Consideremos, ahora, el poema “pasos”, de *Yo, Laminaria*, donde también encontraremos elementos tales como la ausencia de detalles enunciativos y una referencialidad difusa, pero donde se expone la relación entre escritura y política de una manera más directa:

pasos

(la necesidad de la especiación no siendo aceptada más que en la medida en que legitime las más audacias transgresiones)	1
pasar dice él y que dure cada moretón	5
pasar pero no sobrepasar las memorias vivas	
pasar (pensar es muy rápido)	
de cada paisaje guardar intenso el trance del paso	10
pasar anábasis diabasa	
ya se revela desde el revoltijo a lo lejos tribulación de un volcán el alto de un vivo termitero ⁷⁰	15

El poema configura un “arte de pasar” en que se dan observaciones sobre consecuencias o precauciones a tomar cuando se “pasa”. Este “pasar” elaborado por el poema se opone al pensar, y genera hematomas en un cuerpo no revelado. Hay un contraste entre el título “pasajes”, que indica lugares por los cuales se pasa, y el verbo “pasar” en infinitivo, que se repite cuatro veces en el poema. Mientras el título parece referirse a lugares de paso, el poema se refiere a la acción de pasar, como si el título fuera un momento posterior a la acción y el poema mismo el momento de la acción en sí.

Si bien parte de los elementos referenciales del poema sugieren que se trata de las termitas en el ir y venir constante desde y hacia su termitero, y de elementos de la

⁷⁰Traducción mía. Versión obtenida del libro *La poésie*, p. 381. Otra versión de este poema en *Para leer a Aimé Césaire*, 192.

naturaleza que sugieren un paisaje (volcán, rocas, termitas) que probablemente alude o se asemeja al de Martinica, la posibilidad de una lectura estrictamente descriptiva de este poema no es satisfactoria.

De hecho, hay elementos que permiten sospechar que es el espacio del poema el lugar en el que se da el ir y venir propio del pasar. De partida, la irrupción enunciativa que provoca el paréntesis del comienzo funciona como una observación de un comentario o un silencio que lo precede, y al cual no tenemos acceso. Sin embargo, podemos suponer que tal amputación es tan sólo una expectativa de lectura, y que de hecho el paréntesis comenta el gesto a través del cual surge el poema en que se encuentra. De hecho, el contenido del paréntesis hace mención, mediante el uso del gerundio, a una situación que está en curso. Así, el paréntesis funciona como un comentario en curso de la acción de escritura que se realiza. Por otro lado, en la medida en que el gerundio marca una acción en curso, y que las únicas acciones evocadas son la especiación y la transgresión, la cercanía asociativa entre el tema de la reproducción y de la creación permite considerar esta referencia científica como un elemento metonímico relacionado a la escritura poética.

Otro procedimiento que ayuda a configurar un espacio de enunciación meta-poético es la eliminación de elementos relacionados a la circunstancias de enunciación. De hecho, todo rastro pronominal ha desaparecido, y el único restante (pronombre en tercera persona singular, verso 4) no remite a nadie en particular. Sólo se señala que alguien (él) dice “pasar”, pero los límites de este discurso indirecto tampoco están definidos. Tampoco se dan luces sobre quién transcribe este discurso.

Pero quizá lo más interesante en este poema es cómo, a partir de esta analogía entre el universo de las termitas y de la escritura, se configura una reflexión meta-poética con consecuencias políticas, o bien, en que se considera la reproducción-creación al rasero de necesidades éticas eventualmente políticas. Así, el fenómeno biológico de la especiación, que señala la capacidad de una especie para generar otra especie que evolutivamente difiere genéticamente de la primera, es subordinado a una previa consideración ético-política. No es el instinto o los procesos biológicos naturales lo que decidiría la necesidad de hacer-especies, versión corriente de la teoría de la evolución, sino que se acepta esa necesidad tan sólo en la medida en que genere transgresiones.

Esta mención a la transgresión abre nuevamente el campo contestatario del “Cuaderno...”, pero la transgresión que se defiende aquí es invisible y no tiene contexto. No se nos dice transgresión de qué, y se sugiere una transgresión en general. Al evitar elementos que precisen su contexto, el poema generaliza su contenido. La necesidad de que los “moretones” duren, que no se entiende en el contexto de las termitas, ahora se pueden integrar a la interpretación como el resultado que la transgresión conlleva. Es el efecto de la transgresión concebida como golpe al orden.

Si prestamos atención a lo que el poema efectivamente realiza, diremos que la transgresión más inmediata es aquella, estrictamente textual, de irrumpir en el discurso sin explicitar su condición de enunciación y, por otra parte, de borrar los elementos pronominales que permitirían asignarle un responsable textual a lo que se escribió. Esta violencia ejercida en el lenguaje tiene un componente político si se la considera como “transgresión”. El orden del lenguaje es un orden de realidad, y al violentar este orden se puede modificar el otro. Posición optimista y rebelde al mismo tiempo, Césaire parece retomar aquí, pero en otro plano, algo que el “Cuaderno...” efectuaba y demostraba ampliamente cuando estructuraba el poema como dispositivo construido para invertir una lógica de significación peyorativa asociada a “lo negro”. En este caso, ya no hay escenificación de la enunciación, o bien si la hay, ésta es mínima, como si lo realizado en el “Cuaderno...” permitiera hacer uso de esa capacidad performativa del lenguaje de manera mucho más sucinta.

Cabe señalar la estrecha relación que se establece entre la estructura rítmica del poema y la concepción ritual que la sostiene. Además de los juegos de rimas y de disposición tipográfica que sugiere que las palabras se responden o evocan unas a otras, la manera de martillar una misma palabra (“pasar”), que de por sí ya son fenómenos que sugieren ritmos casi ceremoniales, el poema explícitamente rescata la importancia de conservar el estado de trance como resultado de la actividad de “pasar”.

Por último, es relevante subrayar que la relación poético-política se rearticula a través del deíctico “ya”, que marca un momento de revelación en que se opone a la tribulación de un volcán la actividad de un termitero. Esta manera de marcar acontecimientos en el marco interior del poema permite en cierta medida comprender la

importancia de ciertas imágenes. En este caso, la actividad colectiva del termitero se opone al volcán, figura individual. El alto del vivo termitero emerge como una respuesta natural a otro fenómeno natural, pero en el contexto del poema puede leerse, y sobretodo en el marco de la necesidad de transgresión, como una identificación del escribir y su posibilidad comunicativa con la actividad de transgredir un orden autoritario.

En el tercer fragmento del poema “Configuraciones”, encontramos una defensa explícita de cierta “oscuridad de decir” asociado a un imperativo de liberación:

Nada libera nunca más que la oscuridad de decir	1
Decir de pudor y de impudor Decir de palabra dura	
Envolvimiento de la gran sed de ser espiral de la gran falta y del gran retorno de ser nudo de algas y de entrañas nudo de flujo y reflujo de ser Olvidaba: decir también sin flujo y reflujo: está amarrado el furor de no decir.	5
El torpor no dice. Espeso. Pesado. Craso. Precipitado. ¿Quién osó? el hundimiento está al borde. Al borde del barro.	10
ah! no hay más palabra que de sobresalto Romper el barro. Romper.	15
Decir de un delirio aliando el universo entero para el surgimiento de una roca ⁷¹ .	20

Lo que nos interesa en este fragmento es resaltar la relación explícita entre cierta “oscuridad de decir” y el valor asignado a la libertad que genera. Nos parece que este fragmento resuena con el “Cuaderno...” de manera ejemplar. La expresión “oscuridad de decir” se suele asociar con el hermetismo y la dificultad de comprensión que esa oscuridad

⁷¹De *Comme un malentendu de salut* (libro inédito), aparecido en Aimé Césaire, *La poésie*, Ed. Seuil, Paris, 1994. El poema “Configurations” apareció por primera vez publicado en la Revue PO&SIE, N.50, cuarto trimestre 1989. Traducción mía. Otra traducción en *Para leer a Aimé Césaire*, 214.

produce. Sin embargo, la “oscuridad del decir” es también una reivindicación de cierta diferencia en el decir. En el caso del “Cuaderno...”, esa diferencia (ser-negro) era expuesta en su fractura para generar un remedio (una nueva negritud). Como “manera lingüística” y “pasajes”, en “Configuraciones” se abandonan las diferencias particulares y se reivindica el principio de la diferencia como búsqueda de expresión general. Césaire postula buscar en la “oscuridad” la manera de inscribir la diferencia en el decir. Este decir de la diferencia tiene connotaciones políticas en la medida en que es un medio de liberación. Hay que ver que el verso inicial es un ejemplo perfecto de esta “oscuridad”, por cuanto hay cierta indeterminación sintáctica en la frase que podría anular su significado final (“nada libera nunca más”) pero que se resuelve a mitad de camino (“que la oscuridad de decir”). Misma indeterminación, semántica esta vez, en torno a la expresión “decir palabra dura”, pues no sabemos si se refiere a su condición material de dureza o bien si apunta a su duración temporal.

La liberación que produce la oscuridad del decir se opone al estancamiento relacionado al torpor. No deja de ser sorprendente que se diga que “el torpor no dice” (verso10). Se establece una correlación entre un estado físico-psíquico determinado y su potencial comunicativo. Así como en el “Cuaderno...” veíamos que el relato no lograba desplegarse debido a que la ciudad natal estaba inmovilizada, y que esta inmovilidad era generada por causas políticas y culturales y no atribuibles a una identidad inmóvil de “lo negro”, ahora vemos que el torpor se asocia a una incapacidad de decir. Césaire, en este sentido, sitúa el ejercicio del lenguaje como un campo de lucha por la libertad. Hay lógicas de vida que se cristalizan en determinadas lógicas lingüísticas, y los poemas de Césaire buscan alterar lógicas lingüísticas que, al igual que los tumores en el cuerpo humano, acaban anulando el desarrollo de la libertad.

Conclusión

Podemos constatar un cambio notorio en los procedimientos poéticos utilizados por Césaire en el “Cuaderno...” y en los otros poemas considerados aquí. Si bien estos no son necesariamente representativos de toda su poesía, resulta interesante rescatar diferencias y

semejanzas insospechadas. Mientras que en el “Cuaderno...” observamos cómo se escenifica el poder performativo de la palabra para incitar un cambio en la realidad, los poemas posteriores que revisamos se caracterizan por concentrar sus recursos y generalizar su sentido. Ya no se expone el poder hacedor de la palabra, sino que se presupone. Se abandonan las estructuras retóricas ligadas a la discursividad, y se prefiere el ejercicio poético como una instancia de entrada y salida al territorio de la poesía y su potencialidad. Mientras en el “Cuaderno...” los esfuerzos se concentran en modificar una lógica de significación, los poemas revisados se caracterizan por transgredir el orden expresivo y hacer valer una lógica más analógica que analítica, en que ya no se considera al lenguaje en sus distintas manifestaciones sociales sino que se le comprende como un órgano individual.

En el “Cuaderno...”, el lector asiste a la aplicación de una verdadera política de la escritura. La manera de hacer progresar el poema apunta a la escucha de la significación otorgada a las palabras, a llamar la atención sobre el mecanismo de significación que el lenguaje acarrea y cómo en él, a través de distintos segmentos sociales, se reproducen o se inducen injusticias que –y la poesía juega ahí un rol importante– hay que corregir.

Si partimos de la base de que la escritura es un saber que se distribuye en lo social de manera más o menos igualitaria (o desigual), y que esta distribución determina en parte las posibilidades de interacción de un texto con un grupo de lectores perteneciente a ese contexto de distribución, la capacidad de la escritura –poética, en este caso– para comunicar y convocar, se produce en la medida en que actúa sobre formas de entender el amarre procedimiento-contenido y sus posibles correlatos en lo real. Encarnando la voz del “otro”, Césaire, sobre todo en el “Cuaderno...”, construyó un espacio privilegiado de convergencia de realidades sociales en tensión, generó una síntesis de diversas pertenencias comunitarias al interior de un texto que promovía nuevos valores identitarios. Esta inscripción dentro de distintas capas de pertenencia, por lo demás en pugna, genera una tensión constante en la poesía de Césaire, y es lo que le impide limitarse a una defensa panfletaria de una identidad plana.

Por otra parte, los poemas aquí presentados, que son producciones tardías de Césaire, pasan de una concepción más política de la escritura a una meta-poética de la

connotación, en que se comprende el poema como una micro-estructura ritual de restitución del valor fundamental del lenguaje como vía de liberación individual.

Bibliografía

Aimé, Césaire. "Cuaderno de un retorno al país natal". *Poesías*. Trad. Enrique Lihn (?). La Habana: Casa de las Américas, 1969. 3-50.

_____. *La poésie*. Paris: Editions du Seuil, 2006.

_____. *Para leer a Aimé Césaire*. Selección y presentación de Philippe Ollé-Laprune. Trad. de José Luis Rivas, Fabienne Bradu, Arturo Vázquez, Roberto Rueda Monreal, Yenny Enríquez y Virginia Jaua. México: FCE, 2008.

Sobre los autores

José Ancán Jara es licenciado en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile y Master en Antropología, Universitat Autònoma de Barcelona, Catalunya, España. Es miembro del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen de Temuko, institución que ha desarrollado una labor de documentación, investigación y difusión de la cultura y sociedad mapuche en distintos ámbitos de la sociedad regional y nacional. Ha realizado investigación y docencia en temas relacionados con la historia mapuche del siglo XIX y contemporánea, y relaciones interétnicas. Actualmente es docente de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano e investigador independiente.

Christian Anwandter cursó estudios de Letras en la Universidad Católica de Chile entre el año 2000 y el 2002. Obtuvo su licenciatura de pregrado en Letras Modernas con mención en Literatura general y comparada en la Universidad Paul Valéry Montpellier III. Posteriormente se graduó como master en Historia y Semiología del texto y de la imagen en la Universidad Denis-Dideron Paris VII el año 2006. A partir del año 2008, cursa el doctorado de la misma escuela doctoral, dirigida por Julia Kristeva. Sus áreas de trabajo son la poesía chilena, poesía francesa, teoría literaria así como las relaciones de esta con las ciencias sociales.

Alejandra Bottinelli Wolleter posee títulos de Magíster en Estudios Latinoamericanos y Licenciada en Literatura de la Universidad de Chile y cursa el doctorado en Estudios Latinoamericanos en esa misma universidad. Actualmente dedica sus estudios a identidades culturales y nacionales en Chile y América Latina. Tiene publicaciones sobre colonialismo, racismo, intelectuales, proyecto nacional y poder. Su tesis doctoral en desarrollo construye una perspectiva sobre el discurso intelectual latinoamericano en el proceso de formación de los Estados-nacionales (1850-1910) a través del análisis de la obra de Ricardo Palma, Francisco Bilbao, Benjamín Vicuña Mackenna, Carlos Octavio Bunge, Euclides da Cunha, José Martí y Manuel González Prada.

Irmtrud König es profesora de Estado (Universidad de Chile), Magíster en Germanística (Universidad Técnica de Berlín) y Doctora en Literatura (Universidad de Bonn). Como profesora asociada del Departamento de Literatura de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, realiza docencia de pre- y postgrado. Es autora de dos libros, *Bertolt Brecht y John Gay: Dos visiones de mundo* y *La formación de la narrativa fantástica hispanoamericana en la época moderna*. Ha publicado artículos y notas en revistas nacionales y extranjeras. Sus actuales investigaciones se orientan hacia los estudios de literatura comparada con énfasis en literatura latinoamericana y literatura europea. Entre los años 2003 y 2008 fue directora del Departamento de Literatura de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Actualmente es directora de la Escuela de Postgrado de dicha Facultad.

Ricardo López Muñoz es licenciado en Historia en la Universidad de La Habana y candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile (becario MECESUP UCH0710). Se ha especializado en historia de América Latina y del Caribe. También se ha dedicado a la gestión del patrimonio cultural. Actualmente se desempeña como profesor en la Universidad Alberto Hurtado. Entre sus publicaciones se cuenta *La salvación de la América; Francisco Bilbao y la Intervención Francesa en México* (1995) y *Gestión Participativa en Bibliotecas Públicas. Los desafíos de trabajar con la Comunidad* (1999).

Matías Marambio de la Fuente es estudiante de Licenciatura en Historia de la Universidad de Chile, actualmente se encuentra realizando su tesis sobre museos y exposiciones en Chile y Argentina durante el período nacional-popular. Es becario de colaboración académica en el área de teoría y metodología del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Miembro de EXPASIVA: Red de pensamiento desviado, colectivo de jóvenes interesados en arte, filosofía, post-feminismo y crítica cultural. Sus intereses están en el campo de los estudios visuales, la historia cultural latinoamericana, y la teoría de la historia.

Elsa Maxwell estudió español y relaciones internacionales en Augsburg College (Minneapolis, Estados Unidos), y está finalizando el magíster en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile, en donde se ha especializado en las literaturas caribeñas contemporáneas. En los últimos años, sus principales líneas de investigación han abordado las propuestas identitarias de intelectuales jamaquinos en la diáspora, así como la producción literaria de mujeres caribeñas. Asimismo, está preparando una investigación sobre las primeras generaciones de escritoras del Caribe hispánico y anglófono y su aproximación hacia la experiencia colonial. Actualmente se desempeña como directora asistente del Centro de Estudios de CIEE en Santiago de Chile.

Elena Oliva es socióloga de la Universidad de Chile y actualmente se encuentra terminando el magíster en Estudios Latinoamericanos en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la misma universidad. En su tesis de magíster trabajó el movimiento de la negritud de Aimé Césaire, especializándose en el área Caribe, sobre todo en temas raciales, identitarios y culturales. Sus líneas de investigación se complementan con los estudios postcoloniales y el pensamiento anticolonial en América Latina.

Gustavo Ramírez es licenciado en Lengua y Literatura de la Universidad Alberto Hurtado. Dedicó su trabajo de tesis al análisis y comentario de las propuestas político-sociales de los autores de la diáspora caribeña en los Estados Unidos, insertas en sus obras ficcionales. Actualmente se encuentra en la etapa de corrección de su primer poemario y espera continuar su carrera académica cursando el magíster en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile.

Grínor Rojo de la Rosa es profesor de castellano, Doctor en Filosofía y profesor de literatura española e hispanoamericana. Actualmente se desempeña como académico de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, y como director del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la misma universidad. Es especialista en literatura y cultura latinoamericana, en teoría crítica y en teatro latinoamericano. Ha recibido varios premios y distinciones, entre ellos el Premio Ezequiel Martínez Estrada, de

Casa de Las Américas, Cuba, al mejor libro de ensayo publicado entre 2006 y 2007 en América Latina, por su libro *Globalización e identidades nacionales y postnacionales...¿de qué estamos hablando?*, otorgado el 2009, y el Premio del Consejo Nacional del Libro y la Lectura al mejor libro de ensayo publicado en Chile en 2008, por *Las armas de las letras. Ensayos neorrealistas*.

Lucía Stecher Guzmán es Doctora en Literatura Chilena e Hispanoamericana por la Universidad de Chile y Magíster en Filología General e Hispánica por la Universidad Libre de Berlín. Es académica del Departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Alberto Hurtado, donde actualmente dirige la carrera de Licenciatura en Lengua y Literatura. Sus áreas de investigación abarcan la literatura caribeña contemporánea, la escritura de mujeres y las relaciones entre literatura y movimientos migratorios. Es investigadora responsable de un Proyecto Fondecyt dedicado al estudio de la obra narrativa y ensayística de las escritoras Michelle Cliff, Jamaica Kincaid y Edwidge Danticat.

María José Yaksic es Licenciada en Lengua y Literatura de la Universidad Alberto Hurtado. Ha sido ayudante de cursos sobre literatura latinoamericana y teoría literaria en la misma universidad. Durante el 2007 estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Realizó su tesis de pregrado en torno a las relaciones entre literatura e historia en la obra de Carlos Droguett a partir de un enfoque sociocrítico. Actualmente trabaja y gestiona Librería Proyección ubicada en el centro de Santiago y se encuentra aceptada para cursar el magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

Claudia Zapata Silva es licenciada en Historia, profesora de Historia y Geografía, Magíster en Estudios Latinoamericanos y Doctora (c) en Historia; títulos y grados otorgados por la Universidad de Chile. Se ha especializado en historia contemporánea de América Latina y en movimientos indígenas (siglo XX), dedicándose al estudio de la emergencia y el pensamiento de los intelectuales indígenas en América del Sur. Entre sus publicaciones destacan su compilación *Intelectuales indígenas piensan América Latina*,

Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala / CECLA-UCH, Quito, 2007 y la co-autoría del libro *Postcolonialidad y nación*, realizado junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone, LOM, Chile, 2003. Actualmente es académica del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, donde desempeña el cargo de Coordinadora del Magíster en Estudios Latinoamericanos.