



TESIS DOCTORAL

# **ISLAS, CUERPOS Y DESPLAZAMIENTOS**

## **Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento**

LARISA PÉREZ FLORES

2017

DIRECTORA: MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO

ISLAS, CUERPOS, Y DESPLAZAMIENTOS. LAS ANTILLAS, CANARIAS Y LA DESCOLONIZACION DEL  
CONOCIMIENTO

Larisa Pérez Flores

DOI : 10.25145/p.2017.004



Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional

Portada: Annalisa Barone

Il faut vaquer dans les profondeurs.  
Édouard Glissant

## AGRADECIMIENTOS<sup>1</sup>

Gracias a los profesores y profesoras de la Facultad de filosofía de la ULL, a quienes agradezco todo lo que aprendí (incluso lo que hoy intento desaprender); gracias a la escuela de la calle, del activismo político y artístico, lleno de personas con las que entretejé otra forma de conocer y hacer; a mi padre por regalarme *El Mundo de Sofía* y por decirme un día que concursara como auxiliar de conversación en Francia; gracias a todas las personas que conocí en la isla de Guadalupe, porque ellas fueron el principio de todo esto; gracias a mis profesores del MUENA, porque me ayudaron a desafiar los límites disciplinarios de la filosofía; a mi madre, por regalarme un día un libro de Jamaica Kincaid y por ser mi sostén fundamental, antes, durante y después de todos mis viajes; a mi directora de tesis María José Guerra Palmero, por animarme a verter todas estas inquietudes en una tesis doctoral y creer en un proyecto interdisciplinar; gracias a Martu, por acompañarme a Estambul a mi primera conferencia y por todo lo que me ha enseñado sobre el feminismo; a mi hermano por acompañarme a un congreso en Costa Rica, y por todo lo que me ha enseñado sobre mi tierra y sobre las islas; gracias a Yolanda Martínez San Miguel, por recibirme con gran atención en Estados Unidos y dotarme de una visión panorámica del papel de los estudios caribeños; a Nelson Maldonado Torres, por ayudarme a ver los límites y posibilidades de la propuesta descolonial; a Michelle Stephens, por cambiar mi visión sobre las islas; gracias a Cécile Bertrand, por invitarme a Martinica, y sobre todo a Corinne Mencé Caster, que me hizo un hueco en su apretada agenda de rectora para darme a conocer el panorama de las humanidades en las Antillas francesas; a Úrsula y Axel, por acogerme durante esta estancia y por su apoyo incondicional; a Josu y Paula, por esa inolvidable Jornada sobre Canarias en la *Université des Antilles*; gracias todas las personas que conocí en el congreso *Afrocaribe Descolonial* en la UNAM, el mejor congreso del mundo, y también al gran Víctor Hugo Gutiérrez por

---

<sup>1</sup> Una página no es espacio suficiente para incluir los nombres de todas las personas que me han acompañado en este viaje. Esto es sólo una lista caótica de nombres que precisan de un reconocimiento específico por su pequeño o gigante papel en esta investigación.

organizar mi conferencia; gracias a Willy y Nilsa por acogerme, otras dos grandes luces de la diáspora canaria brillando en la inmesidad del defectuoso; gracias también a todas las personas con las que conversé en las calles de Lisboa sobre feminismo, colonialismo y racismo, en especial a Tania y Luzia; pero sobre todo gracias infinitas a Carlos Garrido Castellano, por haberse erigido como *feed-back* imprescindible de mi investigación; también a Arantxa Robles Santana, por ser una compañera de investigación excepcional que se quedó en mi vida para siempre; a todas mis amistades más estrechas, porque con todas ellas compartí los momentos más bellos y dramáticos de este viaje; a todas las personas que leyeron mis *palabras desde tierra caliente* (del sindicalista Alberto Rodríguez al artista Diego Vites) y creyeron en mi; a la pintora Annalisa Barone, por crear la extraordinaria portada de esta tesis; a mi abuela, por su amor y por trasmitirme un legado imprescindible sobre mi isla; a mi prima Sara, por ser conmigo desde el principio y hasta que la muerte nos separe; a mis padres otra vez, por sus cuidados y por trasmitirme su pasión por Canarias, la literatura y los viajes; a Víctor, por llevarme a todos los yacimientos y las cuevas y las estrellas; a Alba, porque desde aquellos años de facultad hasta los borradores, me acompañó en todas las discusiones y fascinaciones, y también en todo lo demás; a la joven Maití, por la ilusión, por el futuro.

# ÍNDICE

PRÓLOGO.....	1-3
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>4-16</b>
<b>PRIMERA PARTE: ISLAS.....</b>	<b>17-148</b>
INTRODUCCIÓN PRIMERA PARTE.....	18-19
<b>1. ARCHIPIÉLAGOS.....</b>	<b>20-78</b>
<b>1.1. Isla.....</b>	<b>21-35</b>
1.1.1. ¿Qué es una isla?.....	22-25
1.1.2. De la geografía a la filosofía, y viceversa.....	25-30
1.1.3. Las Antillas.....	30-33
1.1.4. Canarias.....	33-35
<b>1.2. Mito.....</b>	<b>36-46</b>
1.2.1. San Borondón.....	39-41
1.2.2. Antilia.....	41-43
1.2.3. Makaron nesoi.....	43-45
<b>1.3. Caribe.....</b>	<b>46-59</b>
1.3.1. ¿Qué es el Caribe?.....	47-51
1.3.2. Lo que se repite.....	51-53
1.3.3. Lo barroco.....	53-59
<b>1.4. Atlántico.....</b>	<b>59-71</b>
1.4.1. <i>Creolité</i> .....	60-64
1.4.2. Criollización.....	64-67
1.4.3. El Atlántico Negro.....	67-71

<b>1.5. Océano.....</b>	<b>71-78</b>
1.5.1.    La vía pacífica.....	72-76
1.5.2.    Archipelagización.....	76-78
<b>2. COLONIALISMO.....</b>	<b>79-80</b>
<b>2.1. Colonialismo y capitalismo I: esclavitud.....</b>	<b>80-96</b>
2.1.1.    Los límites de la plantación.....	83-85
2.1.2.    Abolición y liberación.....	85-89
2.1.3.    La gran cimarronada.....	89-92
2.1.4.    Los límites de la esclavitud.....	92-96
<b>2.2. Colonialismo y capitalismo II: imperialismo.....</b>	<b>96-113</b>
2.2.1.    Imperialismo y geopolítica.....	97-99
2.2.2.    Piratas del Caribe.....	100-104
2.2.3.    Los límites del colonialismo.....	104-109
2.2.4.    La visión poscolonial.....	109-112
<b>2.3. Colonialismo y modernidad.....</b>	<b>112-130</b>
2.3.1.    Colonialidad.....	114-118
2.3.2.    Lenguaje.....	118-122
2.3.3.    Espacio.....	122-125
2.3.4.    Tiempo.....	125-130
<b>2.4. Canarias: mitología primera.....</b>	<b>131-147</b>
2.4.1.    Cultura criolla I.....	132-136
2.4.2.    El problema que no tiene nombre.....	137-140
2.4.3.    Colonialismo, mito e insularidad.....	140-143
2.4.4.    El desamparo de la colonialidad.....	143-146



## **SEGUNDA PARTE: CUERPOS.....147-277**

INTRODUCCIÓN SEGUNDA PARTE.....148-150

### **3. RAZA.....151-207**

#### **3.1. Raza y alteridad.....152-164**

3.1.1. El viajero universal.....153-157

3.1.2. Clases de hombres.....157-160

3.1.3. La construcción del otro.....160-164

#### **3.2. Raza y negritud.....164-177**

3.2.1. El papel de África I.....165-168

3.2.2. *Négritude*.....169-172

3.2.3. Primitivismo y exotismo.....173-177

#### **3.3. Raza y colonialismo.....177-196**

3.3.1. El giro fanoniano.....178-183

3.3.2. Neurosis total.....183-190

3.3.3. Descolonización.....190-196

#### **3.4. Canarias: mitología segunda.....196-207**

3.4.1. El buen salvaje.....197-200

3.4.2. Cultura criolla II.....200-204

3.4.3. El buen canario.....204-207

### **4. SEXO.....208-277**

#### **4.1. Sexo y colonialismo.....208-226**

4.1.1. Mulatas calientes, tanques secos.....210-214

4.1.2. El amor en tiempos de hogueras I.....215-220

4.1.3. Calibanas.....220-224

<b>4.2. Sexo y Caribe.....</b>	<b>224-255</b>
4.2.1.    El sexo como performance sado-caribeña.....	226-235
4.2.2.    El sexo como destino trágico.....	235-245
4.2.3.    El sexo como subversión performativa del destino trágico.....	245-254
<b>4.3. Sexo y descolonización.....</b>	<b>254-280</b>
4.3.1.    Anticolonialismo viril.....	255-262
4.3.2.    Feminismos de piel oscura.....	262-268
4.3.3.    El amor en tiempos de hogueras II.....	268-277
<b>TERCERA PARTE: DESPLAZAMIENTOS.....</b>	<b>278-412</b>
INTRODUCCIÓN TERCERA PARTE.....	279-280
<b>5. DIÁSPORA.....</b>	<b>281-347</b>
<b>5.1. Diasporización.....</b>	<b>282-297</b>
5.1.1.    Archipiélagos diaspóricos.....	283-286
5.1.2. <i>Small places</i> .....	286-291
5.1.3.    Los límites de la nación.....	291-297
<b>5.2. Las musas del Caribe.....</b>	<b>297-317</b>
5.2.1.    Diáspora antillana.....	299-303
5.2.2.    Exilio y retorno.....	303-310
5.2.3.    El papel del sexo.....	310-317
<b>5.3. Canarias: mitología tercera.....</b>	<b>318-328</b>
5.3.1.    Diáspora canaria.....	319-323
5.3.2.    El paraíso tropical.....	323-325
5.3.3.    El papel de África II.....	325-328

<b>5.4. El otro Atlántico: mujeres, islas y jaulas.....</b>	<b>328-347</b>
5.4.1. Las brujas del océano.....	330-335
5.4.2. El reguetón como contracultura de la modernidad.....	335-340
5.4.3. Identidades diaspóricas.....	342-346
<b>6. CONOCIMIENTO.....</b>	<b>347-414</b>
<b>6.1. Crítica de la modernidad racionalista.....</b>	<b>348--368</b>
6.1.1. Magia negra.....	348-356
6.1.2. Dialéctica trágica.....	357-362
6.1.3. Colonialismo y universalismo.....	362-368
<b>6.2. Crítica de la modernidad continental.....</b>	<b>368-386</b>
6.2.1. Las putas del océano.....	368-374
6.2.2. Relacionalidad.....	374-381
6.2.3. Errancia.....	381-386
<b>6.3. Crítica de la modernidad capitalista, racista y sexista.....</b>	<b>386-413</b>
6.3.1. El giro aún colonial.....	387-394
6.3.2. El punto criollo.....	394-398
6.3.3. El horizonte trans.....	398-407
<b>6.4. Epílogo a las tres críticas de la modernidad colonial.....</b>	<b>408-412</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>413-420</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>421-437</b>

*[Han pasado ocho años y aún puedo sentir la fiebre. El olor de la tierra mojada, la fruta podrida, la hojarasca en descomposición. La sensación de las infinitas gotas de rocío a punto de caer. La sensación del cielo cubierto a punto de condensarse. El sabor del sudor en las comisuras de mi boca. El sabor del sudor tras pasar la lengua por el borde de los labios, para disfrutarlo plenamente. La sensación de que los pies se enraízan en la tierra. La sensación de estar más cerca del cielo. La caída. La sensación de que venimos del lodo y al lodo volveremos]*



# PRÓLOGO

Estas mis dos manos/ rápidas para darme  
cachetadas/ antes que otros me las den.  
Gloria Anzaldúa, *La prieta*

Desde que en el año 2013 decidí emprender este proyecto de investigación ya lo concebí en forma de viaje. Se trataba de una exploración por bibliografía del otro lado del Atlántico que implicaba, literalmente, alzar el vuelo. La primera vez que crucé el charco como investigadora fue para llevar a cabo una estancia de investigación en EEUU. Este desplazamiento me permitió enredarme con gran variedad de cuerpos desplazados, muchos de ellos caribeños, y abrir un interrogante profundo sobre quién era yo, como canaria y como investigadora. Después de esta experiencia que me acercó a “lo diaspórico” me empeñé en reconectar con las Antillas, en pisar tierra, y un año después me fui a Martinica. Allí consolidé las ideas principales que se podrán encontrar en esta travesía pues, de algún modo, encontré mi lugar dentro de la investigación.

Seis meses después fui a México, a compartir mis hipótesis y fascinaciones en un entorno preocupado por el mismo asunto que adelanta el título de este trabajo: la descolonización del conocimiento. La recepción fue buena y decidí que tenía que concentrarme, de una vez, en la redacción. Para ello necesitaba, no obstante, un entorno distinto al de mi universidad de origen, donde sentía que mi proyecto interdisciplinar era un tanto extraterrestre y donde los estudios caribeños estaban un tanto desamparados. Así fue que viajé a la Universidad de Lisboa, ciudad marcada más bien por diásporas de distintos países africanos. La experiencia fuera de la Academia fue el colofón final del viaje, abriendo interrogantes continuos y vivos sobre el colonialismo, las islas africanas o lo criollo, que trazarían líneas de fuga para futuras pesquisas.

El resultado de estas estancias en el extranjero ha sido, en cierto sentido, un “metaviaje”. Un cuestionamiento sobre el papel de los desplazamientos en la historia y la cultura de las islas, y sobre todo en la de sus cuerpos (incluida yo misma). Un cuestionamiento que desemboca en puertos de gran peso filosófico, puertos donde reina la impureza, donde

lo universal se derrumba como torre gemela. Un cuestionamiento sobre los límites del conocimiento.

Mi reflexión ha sido construida a base de aventuras literarias, encuentros académicos, incursiones eróticas, exploraciones musicales y discusiones acumuladas durante años de activismo social. Todas estas experiencias me llevaban una y otra vez a una misma pregunta: ¿en qué consiste propiamente la opresión? Esta investigación es un intento de dar respuesta a tal interrogante. Esto quiere decir que la pregunta final, la pregunta acerca de qué es lo que podemos conocer, está subordinada al interés por resolver en qué medida lo que podemos conocer puede ayudarnos a vivir mejor.

Quien lee ha de prepararse por una travesía poco ortodoxa por archipiélagos irregulares y océanos profundos. Los medios para llegar a la pregunta final no son tan relevantes como la propia experiencia de naufragar habiendo experimentado las múltiples dimensiones de la opresión. La división en seis capítulos que no remiten respectivamente a un corpus determinado, y que además poseen títulos muy poco concretos, está en consonancia la propuesta epistemológica que la propia investigación encarna. Las palabras iniciales, como en la vida, cobrarán sentido al final del recorrido. Y es que no se llega a un desenlace inesperado, sino precisamente al punto de partida.

Se trata de una estructura en red, rizomática si se quiere, donde el orden recomendado no es requisito, donde se vuelve atrás y se viaja hacia adelante a cada momento, porque es imposible jerarquizar el análisis. Unos conceptos precisan de otros y es a fuerza de reiteración, y no por previa selección, como se hacen representativos. Las imágenes irán desapareciendo, abandonándonos a profundidades cada vez más oscuras. La opacidad y la diversidad serán la marca de este océano políglota, donde he intentado conservar la traza de los lenguajes originales<sup>2</sup>.

Mi intención, pese a grandes palabras como “Archipiélagos”, “Colonialismo”, “Raza”, “Sexo”, “Diáspora”, “Conocimiento”, es hablar de cosas concretas todo el tiempo. No de islas paradisíacas ni de islas desiertas, sino de espacios tangibles, expoliados,

---

<sup>2</sup> Para ello he incluido una selección de fragmentos en lengua original de autores y autoras vinculados a la prosa o la poesía, cuya escritura está como siempre cimentada en ciertas posibilidades idiomáticas. El objetivo es habilitar una mejor inmersión en ese universo políglota que representan las Antillas y en lo que daremos en llamar “opacidad”.

huracanados, hiperpoblados. Mi intención es partir de cosas poco importantes, que no son precisamente el objeto tradicional de la disciplina en la que me he formado: islas pequeñas y sus cuerpos, cuerpos de piel oscura, cuerpos con vagina, cuerpos por debajo de lo humano. Quiero partir de cosas sin espíritu.

Mi propuesta, insisto, está literalmente “encarnada”. Yo, filósofa, buscando en las islas (tierra), y en los cuerpos (carne), el origen remoto de la opresión. Yo, “mujer canaria”, buscando en el inmenso espejo del océano las claves de mi propia identidad.

26 de mayo de 2017, Las Palmas de Gran Canaria



# INTRODUCCIÓN

Ustedes deben sentir que gobiernan la lectura, leer sólo lo que huele mejor, de atrás para adelante, por pedazos y, luego, escribir como un gesto de cuidado y de fidelidad con ustedes mismas, como un ejercicio de libertad.

Silvia Rivera Cusicanqui,

*Conferencia en el penal de mujeres de Ezeiza*

Hace ya ocho años tomé un avión con destino a la isla caribeña de Guadalupe. Diez meses después estaba de vuelta, aunque es difícil calibrar hasta qué punto era la misma persona. Aquel desplazamiento fue el inicio de una honda crisis y de un interés desmesurado por las Antillas. Para no caer al vacío me matriculé en un Máster de Estudios Norteamericanos y allí desarrollé un proyecto de investigación titulado “Viaje al corazón del mito. Apuntes sobre Jamaica Kincaid y otras voces migrantes Antillanas”. Mi vocación filosófica, mi fascinación por la literatura y mi intensa relación con la escritura desembarcaron en aquella incursión, entre la terapia y el manifiesto, donde apuntaba ya a todos los asuntos fundamentales desarrollados en este trabajo.

El presente proyecto de investigación, como anuncia el título, trata sobre las islas, los cuerpos que las habitan y los desplazamientos de estos cuerpos en el contexto de una emergente y polémica galaxia teórica denominada “pensamiento descolonial”. Se configuró en la forma de un viaje por distintas escrituras con el objetivo de llevar a cabo una reflexión situada en torno a la opresión y el conocimiento. Para emprender este análisis podría haber elegido muchos otros puntos de partida, pero no me planteé siquiera como una posibilidad que fuera una geografía con la que no tuviera una implicación personal. Esto forma ya parte de una determinada manera de concebir la investigación y la producción del conocimiento. Yo investigo porque participo de lo que escribo, me mueve el dolor y la esperanza.

## **Mi contribución**

La importancia de la implicación personal, esto es, de que sea un tema por el que me sienta interpelada como investigadora y en el que me tenga que situar, me obligó a ampliar la geografía de partida. Sin intención previa alguna, el archipiélago canario se fue repitiendo hasta cobrar forma dentro de la tesis. De hecho, mi epistemología situada incorporó a Canarias con la misma facilidad con la que me hizo cuestionarme cuál era mi posición con respecto a esa “otredad” que representaban las Antillas.

Aparte de mi fascinación personal, avivaba mi interés por el Caribe mi necesidad de enredarme con alteridades, del tipo que fueran (disciplinares, culturales, identitarias). Esto se podía interpretar como una vaga nostalgia de exotismo y antropología barata o como un requisito epistemológico, garantía de un conocimiento más problematizado, desplazado, comparado. Supongo que hay un poco de las dos cosas, que me muevo entre la pulsión y el rigor, y lo más importante es reconocerlo desde el principio. Como al hablar “desde fuera” hay que tener mucha cautela, yo asumí que mi contribución residía no tanto en el esfuerzo por sintetizar una suerte de universo descolonial antillano (una tarea por cierto condenada a ser parcial e incompleta) como en el punto de vista desde el que llevaba a cabo esta síntesis. Mi posición nebulosa como canaria, a caballo entre lo colonial y lo colonizado, entre lo caribeño y lo europeo, habilitaría una forma distinta de definir la Modernidad, el papel de África o de las propias Antillas. Además, esta posición externa me permitía trascender con mayor facilidad el regionalismo tradicional en los estudios caribeños (a menudo restringidos a grupos de islas idiomáticamente emparentadas) y ofrecer un enfoque no sólo comparado, sino “panantillano”.

Al mismo tiempo, ese esfuerzo de síntesis de un universo descolonial vinculado al Caribe sería mi contribución principal respecto al entorno académico canario, precisamente porque ofrece claves imprescindibles para pensar la nebulosa posición del archipiélago. Las Antillas aparecerían como fecundo espacio de producción artística e intelectual para pensar la insularidad, la identidad o el papel de las migraciones, todos asuntos muy presentes en la realidad canaria. Claro que la posición nebulosa del archipiélago no parece ser una cuestión central para ningún proyecto de ningún departamento de las universidades canarias, pero precisamente la “experiencia caribeña” podría dar una idea

del alcance de pensar “el lugar propio”. Esta experiencia nos muestra que no se trata sólo de reconstruir un relato para hacer justicia al papel histórico de las islas, y de la historia de los cuerpos que las habitan, sino del alcance epistemológico y político que tiene redefinir la identidad a día de hoy.

La discusión identitaria que aquí se lleva a cabo se despliega además de la mano de un vocabulario vinculado a un espacio teórico, como se ha dicho, “descolonial”. Mi contribución consiste también en combatir la idea, muy arraigada en la Academia del archipiélago, de que el colonialismo es un anacronismo. Mi sugerencia, fruto de mi recorrido durante cuatro largos años, es que la noción “colonial” tiene aún hoy mucho que decirnos.

Por último, mi intención es, desde mis humildes posibilidades, medir el alcance de la propuesta descolonial. En este sentido, mi contribución consiste también en determinar hasta qué punto esta galaxia teórica es eficaz para teorizar la opresión y, en general, para generar una epistemología alternativa para las humanidades y las ciencias.

## **Objetivos**

Para llevar a cabo este ambicioso proyecto devoré durante tres años bibliografía de todo tipo sobre las Antillas, la “otredad” a la que me enfrentaba, y en menor medida sobre Canarias, mi archipiélago de pertenencia. Quemaba páginas para encender el motor de mi embarcación, una tras otra, viajando de un lado al otro del Atlántico. Estas páginas eran, en parte, obras de determinadas autoras y autores que fueron delimitando un *corpus* de referencia.

Mientras leía iba poniendo orden a lo vivido, de tal forma que a los dos años la estructura se iba dibujando. Los tres objetos de análisis no fueron elegidos *a priori*, sino que se impusieron a fuerza de repetición. Así, acabaron conformando las tres partes del trabajo:

- La primera parte, **ISLAS**, anclada en un espacio geográfico de partida, se presenta como clave para una reflexión crítica sobre el modo en que las disciplinas sociales conciben predominantemente el espacio y el tiempo. Esto se tradujo en un primer capítulo, titulado **Archipiélagos**, donde doy cuenta de mi geografía de partida y del papel de las islas en el imaginario moderno europeo. El objetivo de

este capítulo es subvertir la visión heredada de la insularidad, proponiendo además “lo archipelágico” como una nueva forma de acercarnos a la identidad. El segundo capítulo se centra en el **Colonialismo** como un fenómeno histórico clave para comprender la herencia de la modernidad europea y del que los archipiélagos a estudio aparecen como laboratorios. El objetivo es trascender una visión meramente histórica del colonialismo y calibrar el alcance del mismo en los modos de producir conocimiento. Asimismo, se trata de reivindicar el papel central de Canarias en lo que se ha dado en llamar Modernidad/Colonialidad.

- La segunda parte se titula **CUERPOS**, y tiene como objetivo conectar la reflexión geográfica e histórica de la primera parte con la “identidad”, un elemento clave para pensar la opresión desde las últimas décadas. El objetivo es amplificar y complejizar la noción de opresión que manejan las disciplinas sociales, poniendo el acento en el peso del colonialismo y en la corporalidad. El tercer capítulo se centrará pues en la **Raza** como vector fundamental para entender la construcción de la alteridad en la Modernidad y el papel de las Antillas tanto en dicha construcción como en la resistencia a la misma. El objetivo es mostrar la impronta de la división racial en la constitución de la opresión e incluir a Canarias, una vez más, en la genealogía de esta dimensión clave de la modernidad. El cuarto capítulo se centrará en cambio en el **Sexo** como vector fundamental para entender, asimismo, la construcción de la alteridad en la modernidad. Aquí las Antillas se presentarán como escenario fundamental tanto de la opresión sexual como de una serie de resistencias al sistema de género. El objetivo es mostrar que el vector “Raza” no es la clave fundamental para entender la modernidad colonial, y que es preciso un enfoque más interseccional de las opresiones.
- La última parte se titula **DESPLAZAMIENTOS**, un término que reivindico en toda su polisemia: como migraciones, elemento fundamental de la relación entre los cuerpos y las islas, y como desplazamientos mentales, señalando que los cuerpos migrantes han desplazado el pensamiento del centro metropolitano, deconstruyendo los significados impuestos con sangre durante siglos. Así, el quinto capítulo se titula **Diáspora**, en un intento de conectar los desplazamientos

humanos con una lógica interna del colonialismo al servicio del capitalismo. Nuestros archipiélagos aparecerán como espacios fetiche de desplazamientos masivos que derivarán en sociedades criollas complejas. El objetivo es mostrar que en esta lógica las pertenencias identitarias se complican, habilitando una redefinición de la identidad basada en la diferencia y la impureza. El último capítulo, **Conocimiento**, desplegará una propuesta epistemológica extrayendo las consecuencias de todo el recorrido. Nuestros archipiélagos de partida se presentarían como plataformas para pensar una alternativa a un modo de producir conocimiento estrecho, cercado por un enfoque racionalista y continental, y por un contexto de producción de conocimiento capitalista, racista y sexista. El objetivo es mostrar los límites y posibilidades de una alternativa inspirada fundamentalmente en la literatura poscolonial caribeña, el enfoque descolonial y los feminismos de tercera ola.

### **Metodología**

Esta investigación tiene un enfoque interdisciplinar, algo muy común en la literatura feminista y poscolonial de la que bebo. La interdisciplinaridad es un modo de cuestionar límites tradicionalmente heredados que se interponen en la producción del conocimiento. En este sentido, yo prefiero el término transdisciplinar, pues no se trata tanto de poner ámbitos distintos en relación como de hacer una crítica a la fragmentación del conocimiento. En cualquier caso, mi investigación se embarcaría en el ámbito reconocido de la filosofía, por sus discusiones ontológicas, epistemológicas y éticas, y al mismo tiempo en el ámbito reconocido de los estudios culturales.

Mi método ha consistido de hecho en seleccionar una serie de productos culturales, la mayoría literarios, para llevar a cabo una reflexión sobre la cultura antillana, la cultura canaria y, a partir de ahí, sobre cómo se configura la cultura. En este sentido, el trabajo también encaja bien en el seno de los estudios caribeños, los emergentes estudios canarios, los estudios literarios o la filosofía política. Pero esto no es tan relevante como aclarar el porqué de mi selección de un determinado “producto cultural”. Ya he explicado el porqué de mi geografía de partida pero, ¿por qué estas muestras de cultura?

El motivo que me llevó a elegir la literatura escrita era doble. De una parte se debe a mi relación previa con los estudios literarios (se trataba de continuar la línea de análisis iniciada en mi tesis de maestría) y, de otra, a la necesidad de limitar el alcance del estudio. No me era posible abarcar la diversidad de manifestaciones culturales en un proyecto que ya era panantillano y encima comparado. He estado sin embargo en contacto continuo con otras producciones culturales (literatura oral, cine, música, exposiciones, etc.) que incluyo en mi análisis en algunos casos porque ello es indispensable para entender no sólo la literatura, sino para dar una idea general de la cultura.

La literatura escrita tiene la cualidad de ser una vía de expresión de cierta exclusividad, y en este sentido es un producto un poco deficiente en cuanto a representatividad, aunque sea cada vez más inclusiva. Yo parto de este reconocimiento y opero con él, como se verá, en mis análisis. Aparte de esto, me gustaría hacer constar que los textos seleccionados pertenecen a disciplinas oficialmente escindidas. Quiero decir que manejo literatura “filosófica”, “ensayística”, pero también “novela”, “cuento” y “poesía”. A menudo trabajo con autores y autoras que tienen producción en los dos sentidos, e incluso a caballo entre una y la otra. Esta es una característica típica de la producción feminista y poscolonial, pues ambas cuestionan la separación entre lo personal y lo político, o lo científico y lo artístico. En este sentido, no hago una discriminación sustancial entre unos y otros en mi análisis, aunque haré una distinción preliminar para dar una idea de la representatividad del *corpus* elegido. Sobra decir que tomo la producción filosófica también como un “producto cultural”, encuadrado en un contexto social concreto, marcado por modas, prejuicios e intereses.

### **El *corpus***

Los productos culturales a estudio en este trabajo pertenecen a un espectro amplio, irregular e interdisciplinar de autores y autoras. He hecho un esfuerzo en esta introducción, no obstante, por llamar la atención sobre un *corpus* principal de autoras y autores a estudio compuesto por un elenco de origen caribeño (aunque sea en su ascendencia). La importancia de estas voces frente a otras remite a aspectos cualitativos antes que cuantitativos (no refiere tanto al número de citas como a la impronta y

repetición de sus mensajes en los distintos capítulos). Esto quiere decir que para las reflexiones en torno a los seis grandes temas propuestos, y en los que incluyo a Canarias como objeto de estudio, utilicé como fuentes primarias de análisis e inspiración a una serie de voces vinculadas en concreto a las Antillas<sup>3</sup>. Partiendo de dos clásicos, Frantz Fanon (Martinica) para el ensayo y Alejo Carpentier (Cuba) para la prosa, mi objetivo ha sido examinar literatura producida por cuerpos migrantes a partir de los ochenta que abarcara al menos los tres grandes ámbitos lingüísticos del Caribe (francófono, anglófono, hispano). A continuación detallo el *corpus* principal de autoras y autores, acompañado de su lugar de nacimiento:

#### ENSAYO

Éduard Glissant (Martinica)

Paul Gilroy (Reino Unido)

Antonio Benítez Rojo (Cuba)

#### PROSA

Jamaica Kincaid (Antigua)

Junot Díaz (República Dominicana)

Dany Laferrière (Haití)

Maryse Condé (Guadalupe)

Serán también objeto de análisis algunos textos que a partir de los años treinta elaboran otros pensadores de Martinica como Aimé Césaire y René Ménil, antecesores de Fanon, y Raphael Confiant, Jaques Bernabé y Patrick Chamoiseau, en diálogo con Édouard Glissant. Nicolás Guillén es también un clásico de la poesía ineludible, y complementará

---

<sup>3</sup> Con la excepción de Paul Gilroy, cuya madre, la escritora Beryl Gilroy, era guayanesa. Este autor tampoco es un cuerpo marcado por sus propios desplazamientos, en el sentido de que no ha acabado, como el resto, produciendo parcial o totalmente en Norteamérica. No obstante, la migración de su madre y sus estudios sobre la diáspora trasatlántica y la realidad afrodescendiente en el Reino Unido lo vinculan estrechamente con el ámbito de las migraciones.

el elenco literario con otro cubano que produce a partir de los noventa: Pedro Juan Guitiérrez. Audre Lorde será también un complemento clave, como feminista estadounidense descendiente de granadinos en la diáspora.

A esta lista se unirán otras voces cuyo análisis, por motivos de espacio, no pude incluir sino superficialmente. Es este el caso de Ana Lydia Vega (Puerto Rico), Rita Indiana (República Dominicana) o Wendy Guerra (Cuba), que ayudan a complementar el elenco de mujeres en la prosa. Este complemento es importante, porque el ensayo está copado por voces masculinas. La importancia de la literatura como producto cultural a examen queda reforzada por el hecho de que la presencia femenina es mucho más notable. Así, los límites estrechos de la filosofía y la tradición ensayística se ven forzados por las posibilidades de expresiones más “artísticas”, donde han tenido cabida cuerpos feminizados, racializados, empobrecidos, etc.

Mi estrategia de investigación impide un estudio pormenorizado, al uso de los estudios literarios, sobre las voces de este *corpus*. Mi objetivo es extraer los elementos fundamentales que se repiten para llegar a determinados replanteamientos epistémicos. En algunos casos me detengo a profundizar biográficamente y en otros no, y esto se debe a lo relevante que encuentre la conexión vida-obra para enhebrar la discusión epistemológica. La intención de incluir datos biográficos no es pues la de completar los perfiles de cada autor o autora, que en cualquier caso son de fácil acceso a través de la red. Se trata más bien de llevar a cabo una crítica al enfoque que separa lo biográfico de lo teórico y un intento de poner en el centro experiencias de vida que han estado en la periferia.

A este último intento espero que contribuya también el esfuerzo de panantillanidad y la conexión diaspórica con autores en Norteamérica. Yo quiero traer a Audre Lorde al ámbito caribeño, a Junot Diaz al universo hispano, poner al universo hispano en conversación con el francófono, y así sucesivamente. Quiero combatir la fragmentación y rescatar lo que los cuerpos diaspóricos tienen que ofrecer a la reflexión sobre la tierra de sus progenitores y sobre el modo en que se ejerce la opresión.

Además, violo las coordenadas del *corpus* principal para enriquecer el diálogo con corrientes “transnacionales”. La bibliografía “secundaria” trasciende la geografía de origen precisamente porque el objetivo es poner en diálogo voces que tienen en común



hablar desde ciertos márgenes. Así, de una parte me armé de un corpus de autores referentes en lo que se ha dado en llamar “pensamiento descolonial”, algunos antillanos (como Nelson Maldonado Torres o Ramón Grosfoguel) y el resto latinoamericanos<sup>4</sup> (Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Fernando Coronil). De otra, de una serie de autoras feministas vinculadas en su mayoría al activismo indígena, chicano o negro que aglutiné bajo el nombre de “feministas poscoloniales”. Entre ellas había algunas conectadas explícitamente con el pensamiento descolonial, fundamentales para mi trabajo (Lugones y Segato), y entre ellas algunas antillanas (como las dominicanas Ochy Curiel y Yuderkis Espinosa). El resto serían autoras del continente (Gloria Anzaldúa, Avtar Brah, Silvia Rivera Cusicanqui, Breny Mendoza, Julieta Paredes). A este corpus añadí también la propuesta *queer* (Butler y Preciado), desvinculada en buena medida del ámbito “poscolonial”, pero sobre todo ha sido fundamental la contribución de la historiadora feminista italiana Silvia Federici.

### **El estudio comparado**

El análisis de este *corpus* panantillano se complementó con el análisis de un conjunto de textos de origen canario y sobre Canarias que posibilitara hacer paralelismos entre ambos archipiélagos. No se trata de un juego de espejos, pues para ello hubiera sido necesario analizar textos de voces migrantes Canarias y habilitar un *corpus* prosístico. Ante la imposibilidad de abarcar un estudio comparado de tal calibre, mi trabajo se erige más bien como un punto de partida para una investigación de dicho calibre o para otras investigaciones afines. Mi contribución, en este sentido, es una operación preliminar que espero abra la puerta a una redefinición de los Estudios Canarios, alentada por un enfoque descolonial.

En este sentido, me he servido de una serie de textos que van desde tratados ilustrados como *El viagero universal* (Pedro Estala) o *Noticias de la historia de Canarias* (Viera y Clavijo) a textos recientes de corte antropológico (Fernando Estévez) o histórico (Stevens-Arroyo), para resituar a Canarias en el contexto atlántico y crear un marco epistémico de discusión más adecuado, vinculado a las reflexiones en torno a la

---

<sup>4</sup> A excepción del portugués Boaventura de Sousa Santos.

modernidad. No quisiera sugerir, no obstante, que estas reflexiones críticas las esté iniciando yo. De hecho, pienso que es urgente trazar genealogías que rescaten los elementos presentes en la cultura canaria (de la cultura popular a la pintura o el ensayo) que habilitan a su vez una crítica de la modernidad colonial. Mi tarea es, insisto, una tarea anterior y en cierto sentido opuesta: una suerte de diagnóstico de las carencias que arrastran los relatos predominantes en torno a estas islas y sus cuerpos (incluyendo a los de vocación nacionalista y anticolonial). A partir de ese diagnóstico es como me gustaría articular, en el futuro, una genealogía de las resistencias a la modernidad europea, muchas de ellas seguramente anticipadas por la tradición anticolonial.

He organizado a los grandes relatos sobre Canarias en tres mitologías que se tocan entre sí, tres discursos que tienen en común recrear una idea de paraíso: (1) las míticas Afortunadas, (2) la precolonial armonía guanche y (3) el paraíso tropical ultraperiférico. Sostengo que de ellos se han servido sucesivas generaciones en la búsqueda de una identidad complicada por los enormes trasvases de ideas y cuerpos vinculados a la evolución del colonialismo moderno. Mi intención es contextualizar esta mitificación y esta complicación de la mano de la experiencia caribeña, lo que implica crear simultáneamente el marco para una relectura de las islas, del Atlántico y de la identidad.

### **Aclaraciones terminológicas**

Antes de comenzar me gustaría aclarar el uso que hago de determinados términos. Aunque dentro del trabajo se pueden encontrar las genealogías de tales conceptos, el hecho es que en la bibliografía existente menudo se utilizan de manera ambigua e incluso contradictoria. Mi intención es delimitar en lo posible los significados básicos que voy a manejar en este trabajo<sup>5</sup>. El término “poscolonial” se usará, en general, para referir a cualquier tipo de producción que emane de las excolonias o sus diásporas y no reproduzca el modelo hegemónico, sino que incorpore puntos de vista y estrategias

---

<sup>5</sup> En caso de que utilice esos mismos términos de manera más sofisticada, esto es, para referir a ámbitos más restringidos, lo señalaré por medio de otros términos complementarios. Por ejemplo, “poscolonial” refiere a un ámbito transnacional de producción multidisciplinar, pero “estudios poscoloniales” refiere a un ámbito académico concreto. Asimismo, un enfoque “descolonial” lo puede habilitar cualquier autor o autora que nunca ha oído el término, pero “teoría descolonial” hace alusión a un *corpus* de autores y autores que reclaman ese enfoque.

nuevas. En este sentido, “poscolonial” no remitirá estrictamente ni al ámbito de los *cultural studies*, ni de los *subaltern studies*, ni otras corrientes académicas, sino a una amplia producción cultural crítica con el colonialismo europeo, especialmente relevante tras los procesos de independencia.

La “literatura poscolonial” será nuestro principal objeto de análisis como parte de esa amplia producción cultural a la que aludo, tanto académica como específicamente “literaria”<sup>6</sup>.. En este sentido, cuando tildo de “poscolonial” a la literatura no quiero señalar un único objetivo, ni un ámbito lingüístico (el anglosajón), sino un amplio abanico de creaciones que cuestionan, más o menos conscientemente, las concepciones del lenguaje, el espacio, el tiempo y la identidad hegemónicas que expandió por el mundo el colonialismo europeo durante la modernidad.

Se puede replicar que se trata de una generalidad poco específica, pero de igual modo utilizo recurrentemente el término “posmoderno”, no especialmente preciso. Son sólo alusiones a contextos de producción cultural donde la modernidad europea, que obviamente ya traía sus grietas, empieza a resquebrajarse. En ninguno de los casos se trata de señalar el fin de la condición moderna o colonial del presente, sino todo lo contrario: los “pos” suponen un desafío explícito a la continuidad de lo que cuestionan. Valga decir que, aunque tienen contenidos solapados y temporalidades coincidentes, la lo posmoderno y lo poscolonial emanan de espacios distintos y tienen objetivos distintos. Por ello coincido con E. Dussel (2005) en lo que refiere a la imposibilidad de fusionar ambos conceptos. El pensamiento poscolonial responde críticamente tanto a la Modernidad como a la Posmodernidad como fenómenos eurocéntricos.

Creo que es limitante concebir estos términos “pos” como “escuelas de pensamiento” en la medida en que perdemos la capacidad de detectar un color que tiñe un amplio espectro de producción cultural. Ciertamente es que podría haber buscado nuevos términos para describir estos procesos, pero he carecido de la imaginación suficiente. Además, siempre es fecundo salvar a algún concepto de la lógica fragmentaria del conocimiento.

---

<sup>6</sup> Esta última, que también podríamos dar en llamar literatura no europea, goza de un buen mercado actualmente. Como espero mostrar, este éxito se debe en gran medida a que el monólogo eurocentrado se vuelve repetitivo (los lectores y las lectoras demandan puntos de vista nuevos, y lo nuevo es lo periférico), y en gran medida a que hondas tradiciones de exotización prosiguen y siguen vendiendo como antaño.

En este sentido, propongo lo poscolonial como discurso (no necesariamente literario) periférico desde el que se cuestiona (insisto, más o menos conscientemente) la modernidad europea. Cuando digo “anticolonial”, en cambio, pretendo aludir más bien a una lucha política, una lucha encaminada a subvertir la situación de dependencia de una colonia. Lo anticolonial es poscolonial (supone un cuestionamiento), pero lo poscolonial no es necesariamente anticolonial (no se traduce siempre en una lucha por un determinado estatus político).

Con el término “descolonial”, de uso más reciente, pretendo aludir a una lucha contra el colonialismo en sus múltiples facetas (económica, cultural, política), y al tiempo a un cuestionamiento de los fundamentales relatos anticoloniales. Lo “descolonial”, como veremos, supone un “giro epistemológico” que cuestiona de forma radical el legado de la modernidad (incluyendo en este legado diversas formas de anticolonialismo) y edifica alternativas a él. El enfoque descolonial será el enfoque de referencia de este estudio, precisamente por la dimensión epistemológica y política que reclama conscientemente.

Al mismo tiempo, uno de los principales objetivos de la investigación es llevar a cabo una crítica a diversos aspectos del “giro descolonial” como corriente académica concreta que sirve como punto de partida. El otro enfoque de referencia será precisamente el feminista, desde el que se llevará a cabo la parte fundamental de la crítica a este giro. Para desarrollarlo será fundamental la noción de interseccionalidad, acuñada en el seno del feminismo afroestadounidense. Este trabajo opta por una redefinición muy elástica del término, rescatando su contribución fundamental: complejizar la opresión sin diluir, al mismo tiempo, los ejes de opresión en una mezcla indiscernible. Quiero decir que al usarlo no se está refiriendo específicamente a la formulación original de Kimberlé W. Crenshaw (1991), sino a la ineludible interrelacionalidad de las opresiones.

Mi intención es mostrar que lo poscolonial no es necesariamente descolonial, y que lo descolonial, si no incorpora este enfoque feminista “interseccional”, tampoco es descolonial.

# ISLAS

## **INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE**

*En la superficie terrestre no hay, en vigor, más que islas; no existen los continentes en el sentido estricto de la palabra.*

*Isaac Asimov, Las islas del mundo*

*He llamado a este bloque “Islas”, apostando inevitablemente por el espacio. La isla nos conmina a lo geográfico. Además nos conmina al mar, no pone el acento en la tierra. Sin duda tiene una atracción irresistible, con su canto de sirena que atraviesa los mares. Paradisiaca o infernal, es un espacio de densidad mitológica innegable, pero a menudo también de densidad histórica inconmesurable. Lo primero es casi un tópico, lo segundo más bien un apunte marginal. Pues la historia es la historia de los continentes. Las islas son como satélites de lo que en verdad es el mundo: el continente. Pero, ¿qué es el mundo sino agua? ¿Por qué no cambiar el patrón?*

*Hay quienes proponen voltear el mapa de sur a norte y aquí proponemos centrarnos en el azul inmenso de los océanos. Ese azul nos cuenta una serie de historias que nos permitirán comprender la historia los continentes. En sus aguas encontraremos las islas, pedacitos de tierra a menudo vinculados a otras islas en más o menos prolíficos archipiélagos. Pedacitos supuestamente aislados por el agua, pero en realidad conectados por ella, caldo de cultivo de trasvases imposibles. La continentalidad aparecerá, por el contrario, como caldo de cultivo del aislamiento en los pequeños lugares de su interior inmenso, como anticosmopolita en su monólogo imperial.*

*Partiremos de las islas para pensar el mundo de otro modo. ¿De qué manera? Hemos dividido el bloque en dos capítulos. Uno se titula “Archipiélago”, lo que es otra forma de poner el acento en las islas como conjunto, o en lo interinsular. El otro bloque se titula “Colonialismo”, una palabra que nos desapega de lo geográfico y nos hace pensar en lo histórico. Esta propuesta se abre pues poniendo en relación un espacio físico y un elemento histórico, al menos desde un plano literal. Consideramos que es imposible entender una dimensión sin la otra (el espacio sin el tiempo, la insularidad sin la colonialidad, y al revés). El objetivo es traspasar la fisicidad del archipiélago y la*

*historicidad del colonialismo para volverlos nociones en última instancia epistemológicas. La relación entre ambos pasará de la facticidad más geográfica e histórica a un trasvase más complejo, donde lo colonial marcará a lo archipelágico, donde lo archipelágico subvertirá lo colonial.*

*Si la relación entre ambas esferas es tan indisociable, se podrá objetar que se haya puesto el acento en la insularidad a la hora de rubricar esta primera parte. Pero aquí claramente se apuesta por lo que se puede tocar. Quiero partir, literalmente, de las islas y sus cuerpos. Porque las islas se pueden pisar, y los cuerpos se pueden tocar. Incluso los cuerpos se pueden llegar a pisar, y entender esto es entender buena parte de ese fenómeno que llamo “colonialismo”. Para abordarlo es preciso tocar tierra y por ello partiré de dos espacios físicos concretos. Primero, las Antillas, musas por excelencia del colonialismo europeo y al tiempo artífices fundamentales de su cuestionamiento. Después, las islas Canarias, cuya relación con el colonialismo europeo tendrá que ser desempolvada, revelándonos quizá un nuevo punto de vista sobre la Historia y sobre ellas mismas<sup>7</sup>.*

*En aras a profundizar en estos procesos históricos atenderé el desarrollo del capitalismo a partir de sus primeras innovaciones tecnológicas e ideológicas, condensadas en lo que llamamos “modernidad”. Estas innovaciones normalmente son situadas en las Antillas, como laboratorio de un nuevo modo de hacer colonialismo, pero aquí se cuestionará ese presupuesto. Estas innovaciones a menudo parecen obsoletas, superadas tras los procesos de descolonización y la posmodernidad, pero aquí se cuestionará también ese presupuesto. Para ello habrá que empezar a disipar una densa capa de mitologías que nos llevarán otra vez al punto de partida: el vínculo que une el mito a la isla.*

---

<sup>7</sup> Antes de emprender el viaje me gustaría cuestionar dos presupuestos que parecen navegar por esta introducción. Por una parte, el de que podemos dividir la Historia Mundial en las edades que se aprenden en las escuelas de prácticamente todo el globo. La Antigüedad, lo medieval o la contemporaneidad responden en realidad a análisis muy parciales de la realidad, a coordenadas espacio-temporales muy concretas. Así, tomar la modernidad o el capitalismo como procesos históricos globales resulta incompatible con el punto de vista de este trabajo. Hay que tener claro que se están describiendo procesos históricos relativos a Europa e incluso a una cierta Europa. Extender estos procesos al resto del mundo es especialmente preocupante si tenemos en cuenta que este pequeño continente no desempeñó un papel dominante en la Historia Mundial hasta hace relativamente poco tiempo. Este papel, como veremos, cambió a medida que la experiencia colonial europea se fue extendiendo por todo el planeta, convirtiendo a pequeños países en imperios inmensos, no sólo económicos sino culturales.

# CAPÍTULO PRIMERO: ARCHIPIÉLAGOS

Hay algo que une a los archipiélagos del mundo. Aquí vamos a navegar océanos inmensos para descubrirlo. Vamos a partir de la unidad básica del archipiélago: la isla. Exploraremos desde su dimensión mítica a su dimensión política. Encontraremos en esta unidad el punto de partida para cuestionar desde las formas canónicas de concebir el espacio hasta las formas canónicas de concebir la identidad. Porque la isla es mucho más de lo que aparenta.

De hecho, todo el mundo parece tener claro lo que es una isla hasta que intenta definirla. Entonces empiezan los problemas. ¿Dónde empieza y dónde termina? Desde el punto de vista geográfico no deja de ser controversial, y no queda otro remedio que fijar convencionalmente los límites de la continentalidad. Porque, al fin y al cabo, ¿no está todo rodeado por agua?

Podríamos hacer todo tipo de clasificaciones, referirnos a las volcánicas y las calcáreas, continentales u oceánicas, estados-nación o dependencias. Para nuestro caso, el objetivo no es llevar a cabo una clasificación de las islas, sino poner sobre la mesa una serie de experiencias compartidas por una gran parte de pequeños territorios insulares. Y para ello tomaremos como punto de partida un archipiélago concreto, las Antillas, y lo pondremos en relación con otro, el archipiélago canario.

Desde el punto de vista de la filosofía partir de las islas no resultaría algo controversial si no fuera porque se va hacer sobrepasando mitos antiguos, utopías políticas y otros tópicos legitimadores. Quiero hablar del salitre, el azúcar de caña, los puertos, los dialectos, la pobreza, la roca volcánica, las universidades, los arrecifes, los fuertes, los templos, los grabados, los cuerpos oscuros, y así una lista extensa de elementos que podemos encontrar en una gran cantidad de islas.

Hay algo que une a los archipiélagos del mundo y aquí vamos a atravesar océanos para detectar las repeticiones, los ecos, de este hilo invisible.



## 1.1 ISLA

Es un hecho que en la historia de las grandes navegaciones el tiempo de las islas precedió al de los continentes.

Frank Lestringant, *Insulaires en mouvement*

Lo que solemos llamar islas son cosas menores que Groenlandia. Hay muchos miles de esas islas, que según las estimaciones de Isaac Asimov en su artículo de divulgación “Las islas del mundo”, cubrirían una extensión tan grande como Australia y, lo que es más revelador, serían el hogar de un ser humano de cada diez (1980, p.92). Asimov intenta con esto combatir una visión según la cual las islas son estados de cosas excepcionales. Aquí también intentamos combatir esa visión, tratando de restituir su papel en el tiempo y el espacio. El enfoque de Asimov nos interesa en la medida en que, más allá de los cálculos estadísticos, implica otra forma de contar la historia. Cuando dice “el continente americano, descubierto primero por asiáticos primitivos, hace muchos milenios; después por el navegante islandés Leif Ericson el año 1000 d.C., y finalmente en 1497, por el navegante italiano Giovanni Caboto”<sup>8</sup> (1980, p.91) está contando de otro modo. No cita a Colón porque el almirante hasta 1497 descubrió sólo islas, y ni siquiera las descubrió.

Este enfoque nos interesa en la medida en que partimos de una relevancia absoluta de las islas en el curso de la historia del planeta, y de su papel inestimable en el desarrollo de las artes, las ciencias y la filosofía. Las islas nos interesan por su Relación permanente. Por su anti-insularidad, tal y como se ha venido entendiendo la insularidad. Como tópico obsesivo del pensamiento occidental, la isla es despreciada y minimizada al mismo tiempo que exotizada y utopizada. Trataremos de mostrar en qué consiste este doble movimiento y qué ocurriría si lo desmontáramos poco a poco, sacudiendo nuestro estrecho imaginario, fabricando otra mirada hacia esas ínsulas fantásticas que poblamos, o mejor, que nos pueblan.

---

<sup>8</sup> Jonh Cabot para los ingleses, que utilizaron sus servicios.

### 1.1.1 ¿Qué es una isla?

Pero, ¿qué es una isla? Podemos responder: una isla es una porción de tierra rodeada de mar. Que es como decir todo y no decir nada. Una definición que trae de cabeza a la comunidad geográfica. La comunidad geográfica intenta crear consensos que permitan que la “isla” sea algo más allá de la poesía. Según la Unión Europea, la isla tiene que distar más que un kilómetro del continente y no puede estar conectada al mismo ni de forma natural ni por un dispositivo fijo tipo puente o túnel (Santana, 2012). Según esta definición, Inglaterra no es una isla. No se comporta como una isla. Tiene que contar con una población estable de cincuenta habitantes como mínimo. No puede albergar la capital de un estado miembro (Santana, 2012). Porque si fuera tan poco humana, o tan demasiado humana, tampoco sería una isla.

Esto puede parecer anecdótico, pero no hay una sola afirmación inocente. La Unión Europea está intentando, en la línea de una remota tradición, fijar los límites dentro de los cuales las porciones de tierra rodeadas por mar adquieren una dimensión significativa con respecto al continente. Esto nos lleva a plantear desde el principio si existe tal dimensión significativa. Dicho de otro modo: la insularidad, como concepto, ¿nos ofrece rentabilidad teórica?

Obviamente este trabajo delata la respuesta a la pregunta, pues dedica un capítulo al asunto, pero la problematización es absolutamente necesaria. En algunos casos en las ciencias sociales se ha dicho que son otros indicadores analíticos los que tenemos que utilizar, no sólo porque resulta arbitrario definir lo que es una isla, sino porque quizá no sea tan definitorio. Por ejemplo, desde la economía, ¿hasta qué punto ofrece rentabilidad? Podríamos hablar de indicadores de “tamaño económico” o de “accesibilidad” que podrían ser igual de útiles, pues aspectos como esos caracterizan a las islas pero también a otros espacios “aislados”.

Desde este punto de vista, las islas no revestirían ninguna exclusividad. Claro que esto es difícil de sostener desde las ciencias naturales, desde las que se llevan a cabo muchos estudios en torno a la insularidad. Valga decir que la teoría de la evolución de Darwin se basó en un estudio sobre las misteriosas especificidades de las especies naturales insulares. Los indicadores económicos que citábamos parecerían obviar así otros elementos que distinguen a los territorios insulares, como la barrera marítima o las

particularidades biológicas (Godenau & Hernández Martín, 1996), que afectan también a la economía y que no encontramos en los espacios continentales.

Por otra parte, el escaso tamaño y la escasa accesibilidad que supuestamente caracterizan a las islas no siempre son tan “escasos”. Los indicadores, que pretenden evitar una mirada generalizante sobre las islas, de alguna manera las condenan desde el principio a una concepción que, como veremos, es cuestionable. ¿Hasta qué punto es adecuada la noción a-islada que marca tanto a estudios naturales como sociales?

Al mismo tiempo, está claro que es en las islas pequeñas donde la insularidad cobra mayor relevancia analítica, o al menos donde ofrece menos complicaciones. Las islas pequeñas a menudo coinciden con formaciones estatales, reúnen endemismos naturales y culturales, y en ese sentido son ideales para biólogos, geógrafos o etnógrafas. Son lo que en muchas ocasiones se han denominado “laboratorios” naturales o culturales, como Hawaii, Canarias o Galápagos. Además son utilizadas en sentido más “metafórico” por poetas, sociólogos o filósofos para dar cuenta de diferentes realidades.

Yo me centraré también en archipiélagos de islas pequeñas, esto es, de islas que todo el mundo conoce como islas, de islas que nadie olvida que son islas y que nadie discute sin son islas. Hablaremos de las islas del Caribe, sin duda de las más famosas del planeta, y también de las islas Canarias, quizá menos populares pero de histórico reconocimiento. Y ya desde el principio preguntaremos irónicamente cómo es posible que la isla, separada del continente, cercada por el mar, secreto descubierto por los más osados, esa Ítaca de todos los mares, sea al mismo tiempo tierra de todos los pasos, escala de todas las navegaciones, puerto de todas las lenguas, puta de todos los marineros.

Resulta en este sentido paradójico que la introducción a una Historia General de las Antillas comience así: “La insularidad tampoco fue obstáculo para que estos enclaves antillanos desempeñaran un destacado papel en los primeros momentos del descubrimiento por su condición de génesis de la conquista y colonización de Tierra Firme” (Orovio, 2011, p.9). Mi pregunta es: ¿Por qué iba a serlo? ¿Acaso los enclaves antillanos estaban aislados? ¿Acaso no estaban rodeados de mar? ¿Acaso no eran más asumibles que la inmensidad continental que encontrarían los colonizadores en América? ¿No sería también más asumible Canarias que buena parte de África, colonizada cuatro siglos más tarde?

El relato del a-islamamiento comienza a rescrebajarse. Claro que sería muy difícil generalizar sobre todos los espacios insulares. Aquí hemos elegido un binomio específico, con un papel fundamental en lo que más adelante definiré como “lo atlántico”. Por supuesto, no todas las islas atlánticas han tenido el mismo papel en el curso de la historia. Aún así, ¿podríamos encontrar una serie de características comunes? Jean-Pierre Marchand lleva a cabo una reflexión sobre este asunto, preguntándose qué comparten estas “Atlántidas sucesivas ya evocadas por los sueños antiguos y medievales”<sup>9</sup> (1999, p.365). Y encuentra muchos elementos comunes. Aproxima una definición geográfica: “Las islas atlánticas son espacios marginales, espacios frágiles librados a la acción de los tornados y los volcanes” (p.365). Una definición presumiblemente tan deficiente que bien podría servir de aviso para dejar de leer. Pero lo que nos interesa de la propuesta de este geógrafo es que nos ofrece una definición que apunta a la fragilidad y la marginalidad, cosas típicas de la periferia. Al mismo tiempo, Marchand encuentra regularidades en lo histórico, como el hecho de que el nivel de vida siempre es inferior al del país colonizador o de que son punto de apoyo estratégico para todas las flotas (primero de los grandes imperios europeos, luego bases militares para USA).

Marchand cita estas repeticiones como elementos aislados, como ocurre con una gran pléyade de autores y autoras de diferentes disciplinas. Esta falta de vertebración es en mi opinión consecuencia de una ausencia imperdonable: la del colonialismo como fenómeno histórico en relación clave con las islas. Una ausencia que está al origen de la contradicción en su discurso: ¿cómo es que la isla atlántica es un espacio marginal con un papel fundamental en la historia de los grandes imperios?<sup>10</sup> Sí, es un espacio a merced del yugo de los espacios continentales, pero, ¿se trata de un espacio marginal?

Otra cosa interesante en Marchand es su atrevida hipótesis de un modelo integral de isla con el que más o menos todas coincidirían en un número sustancial de aspectos. Su propuesta es que el modelo tan recurrente en literatura de lo que él llama la “isla tropical” nos sirve de aproximación gráfica al modelo de “isla atlántica”. Marchand considera que es un modelo que encuentra excepciones siempre, pero que puede

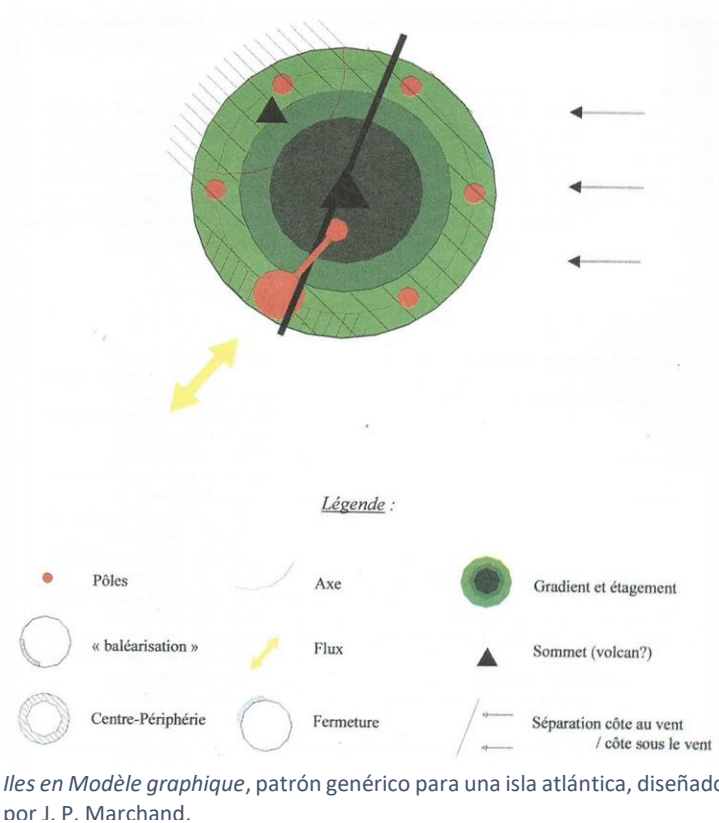
---

<sup>9</sup> La traducción de esta cita de Marchand y de las posteriores es mía.

<sup>10</sup> Marchand sólo cita la situación colonial para indicar que persiste en islas perdidas (Santa Helena, Asunción, Tristán de Cunha...). Pero tanto el caso de Canarias como el de los departamentos de ultramar franceses en el Caribe nos harán repensar más adelante esta afirmación. Por no hablar de cuestionarnos si la relación colonial puede mantenerse tras los procesos de independencia.

funcionar de forma parcial en todos los casos.

No quisiera tanto entrar en detalles o valorar la cientificidad de este modelo como llamar la atención sobre una cierta continuidad entre literatura y geografía desde la que, con imaginación, el autor nos invita a meditar sobre las constantes y las regularidades. Aunque no se pueda aplicar a todas las islas del mundo, este modelo



extravagante nos hace repensar muchas de las características de los archipiélagos que nos ocupan, atravesados por el arquetipo de la “isla tropical”. Por otra parte, la violación indiscriminada de los límites entre las disciplinas, buscando en la literatura las regularidades que la geografía no ha detectado, también es muy característica del pensamiento caribeño. También es sugerente el hecho de haber hallado su ponencia en un congreso en Rennes en los noventa que ya nadie recuerda. Es interesante partir de cosas poco importantes<sup>11</sup>.

En cualquier caso, esta propuesta desde la ciencia social constituye una suerte de intuición acerca de una serie de “repeticiones” que caracterizan la condición insular, y una suerte de recreación de limitaciones a la hora de abordar las múltiples facetas de la insularidad. Mi objetivo es seguir rastreando estas constantes, y en ese camino dilucidar hasta que punto la isla se vincula a la marginalidad y otros tópicos extendidos. Veamos

<sup>11</sup> Mi intención de hecho es no detenerme demasiado en lo que ha producido Europa y menos en los grandes nombres, entre otras cosas porque sobre eso ya existe una notable bibliografía. Ahora bien, este es un paso necesario para hacer un análisis crítico del tratamiento genérico de la noción de isla. Como se verá a continuación, con Gilles Deleuze tenemos que hacer una excepción, no sólo porque la posmodernidad es un diálogo obligatorio para nuestro recorrido o porque ciertas nociones de su pensamiento serán fundamentales en el seno del pensamiento caribeño, sino por haber llevado a cabo una reflexión concreta sobre la insularidad desde el punto de vista de la filosofía contemporánea.

qué ocurre entonces con una propuesta filosófica de amplio reconocimiento como la de Gilles Deleuze, otro explorador francés de la repetición.

### **1.1.2. De la geografía a la filosofía, y viceversa**

En su texto “Causas y razones de las islas desiertas” Deleuze lleva a cabo una reflexión acerca de la isla, un espacio que nos interpela no tanto como “isla tropical”, sino más bien como “isla desierta”. Afirma: “El hombre sólo puede vivir en una isla a condición de olvidar lo que la misma isla representa”<sup>12</sup> (Deleuze, 2002). ¿Y qué representa? Lo desierto, el antes de ser poblada, la hoja en blanco:

Soñar con las islas –con angustia o alegría, qué más da– es soñar que uno se separa, que ya está separado, lejos de los continentes, solo y perdido –o bien es soñar que partimos de cero, capaces de recrear, de recomenzar.

La isla como soledad, aislamiento, como lo originario, lo puro. Es un lugar en el que no se está y con el que se sueña. Llega a decir Deleuze que el ser humano no puede existir allí, sino más bien casi un dios o una diosa, “un gran Amnésico, un puro Artista”. Sí, físicamente está allí, pero no hace acopio de la imposibilidad de “ser de la isla”, por explicarlo en mis propios términos. Deleuze lo explica así:

Pero pues que los hombres, inclusive los voluntarios, no son idénticos al movimiento que los deposita sobre la isla, tampoco pueden sumarse al impulso que la produce: siempre se encuentran con la isla desde afuera, y su presencia de hecho se contradice con lo desierto.

La ensoñación, el mito, el rito, servirían para bregar con tal contradicción, para gestionar tal imposibilidad. Por ejemplo, con el mito del diluvio el arca se detiene en una montaña, o sea en una isla, para empezar otra vez el mundo. Aquí Deleuze está señalando lo que podríamos dar en llamar “la isla como fantasía del recomenzar”, un tópico que sin duda

---

<sup>12</sup> La traducción de esta y las siguientes citas de este apartado la he tomado de José Blanco Regueira en la dirección web <http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena41/Aguijon/Gilles.html> (consultado el 17/04/2017), por lo que carece de numeración de página. El traductor opera a partir del manuscrito que hasta la antología de Lapoujade (Deleuze, 2002) nunca había sido publicado, aunque estaba destinado a un número especial consagrado a las islas desiertas de la revista *Nouveau Fémina*.

recorre la historia de la literatura oral y escrita de Occidente, y donde por tanto lo insular aparece como lugar absolutamente otro, lo nuevo, lo ajeno a lo propio. Así lo dice Deleuze: "Isla separada, separada por todo el espesor del diluvio. Pues en efecto el océano y el agua son el principio de una segregación tan poderosa, que en las santas islas se constituyen comunidades exclusivamente femeninas, como las de Circe o de Calipso". Utopías o distopías a las que la isla nos invita, donde se deposita la otredad, incluida la femenina.

Sin duda se trata de una propuesta seductora, y del todo legitimadora para introducir el tema de la insularidad en el espacio sagrado de la filosofía occidental. Pero aquí no he traído a Deleuze para legitimar nada, sino todo lo contrario. Su pensamiento molecular y reticular se nos aparece como continental y limitante en este punto. Deleuze ve siempre la isla como un lugar al que se llega, no como el lugar donde se está. Y piensa que esa es la mirada "del mundo". Pero no siempre se mira "hacia las islas", como no siempre se mira "hacia las mujeres". Aquí por ejemplo no. Yo miro desde la isla y desde la feminidad.

Si bien coincido en el papel fundamental de la mitología en la construcción de la insularidad, entiendo que se debe a esta mirada externa, continental, desde donde la isla aparece siempre como desierto a poblar. Se trata de una epistemología concreta. Resolver el profundo misterio de la existencia, esto es, de la consciencia, fue siempre tarea del mito, pero nunca fue una interpelación exclusiva de la insularidad. Porque la isla no es el único desierto, y mucho menos lo es para quien la habita. Cree Deleuze que la isla "es aquello que la mar circunda, aquello que rodea: la isla es como un huevo. Huevo redondo del mar. Todo sucede como si hubiera puesto su desierto en derredor, fuera de ella". Pero el continente también es un desierto por poblar, dentro tiene islas secretas, y un misterio inevitable por resolver.

Por otra parte, como hemos señalado, todo está rodeado al fin y al cabo por ese mar que llama desierto. Pero es que, ¿acaso el mar es un desierto? Hace al menos 42000 años cuerpos africanos llegaron a Australia, hace al menos 13000 se poblaron las islas del Mediterráneo, hace unos 3000 se comenzó a habitar la Polinesia. Hace mucho más tiempo de esto que del poblamiento de muchas zonas continentales. Muchas zonas continentales siguen desiertas.

Mi intención es negar la afirmación deleuziana sobre la isla: “Lo desierto es el océano que la rodea por doquier”. La visión deslizante queda paralizada por una estaticidad centrada en lo terrestre, obviando la fluidez, el movimiento, la inexorabilidad de las corrientes, del agua de nuestros océanos. La isla no está “separada”. Fascinante es observar los viajes a través del aire y del agua y luego en las embarcaciones de todo tipo de especies, esporas, semillas, hojas, huevos, cuerpos, entrando en contacto con una tierra nueva, adaptándose o muriendo, generando endemismos insospechados irrevocablemente híbridos. Nada originario, nada puro, nada cien por cien genuino, hay en la isla.

No quiero decir que la isla no sea un espacio distinguible, ni que no tenga obstáculos. Sólo quiero señalar que desde el punto de vista androcéntrico y continental el medio terrestre ha sido más fácil, pero ni es el único punto de vista ni el medio acuático es insalvable. La tecnología se desarrolló para afrontar las diferentes barreras naturales (clima, distancias, relieve), de las que el mar no es una excepción. Muchas especies han encontrado en el océano un medio mucho más sencillo para su dispersión. Desde los cocos a los humanos, cuyas herramientas son ya prótesis (no hay un humano puro, pretecnológico, detrás de esos mitos que recordamos), el mar ofrece posibilidades que la tierra niega.

Yo nací en una isla, y aunque me educaron para mirarla desde fuera, es imposible extirpar la experiencia fundamental de que lo tuyo es lo tuyo y no “lo otro” y mucho menos “lo desierto”. Pensar la isla como algo distinto del continente ya contiene una visión determinada de las cosas o, dicho de otro modo, quién nace en una isla no se percibe necesariamente como isleña o isleño. El geógrafo estadounidense Steinberg llega a sostener que la autoidentificación con algo como la “insularidad” es una invención relativamente reciente, tal vez fruto de la imaginación de un grupo de hombres ingleses en el siglo XIX (citado por Michelle Stephens, 2013, p.41). Yo creo, no obstante, que eso sería exagerar. En cierta medida la lectura de Steinberg coincide con el planteamiento moderno de la isla como lugar aislado, y por tanto del cuerpo insular como un cuerpo que siempre ha estado allí, que no tiene noción del resto, y cuyo conocimiento emana de una sola tradición. Ni es imposible ser de la isla (contra Deleuze) ni se es de la isla como una unidad aislada autosuficiente (contra Steinberg).



Y es que es difícil asegurar algo como lo que Steinberg sostiene cuando los propios cuerpos isleños viajaron, voluntaria o involuntariamente, de unas islas a otras y del continente a las islas, o sus ancestros, o recibían visitas de otros cuerpos navegantes, antes y después de la colonización. Es muy descolonial pensar que la distinción entre isla y continente es eurocentrada, pero quizá es más colonial presuponer que hasta el siglo XIX en el Caribe o en Canarias, donde el trasvase de cuerpos había sido inabarcable, nadie tenía esta concepción. El conocimiento precolonial también incluía un legado de navegaciones y “descubrimientos” que no figuran en la historia oficial, y por otra parte, teniendo en cuenta que los islarios<sup>13</sup> circulaban en Europa desde el siglo XVI, no es de extrañar que desde las propias islas se elaborara un discurso impregnado de la mitología medieval y moderna en torno a la islas.

La Ilustración en Canarias fue un buen ejemplo de esto, con Viera y Clavijo como vocero fundamental, y basta para contradecir la hipótesis de Steinberg. En sus *Noticias de la historia de Canarias* (1772-1773) no solo realiza constantemente una distinción entre isla y continente, entre Canarias y el resto de continentes, sino que denomina a los canarios “isleños”, y a los aborígenes “primitivos isleños”. Por otra parte, como veremos, su intento de reconstruir la historia de Canarias como territorio específico (no como nación, pero sí como algo distinto de España y distinto del continente) tiene que ver con la recuperación del legado antiguo, mediterráneo, en torno a la insularidad. Una legitimación de la grandeza de Canarias por medio de su cualidad insular como objeto mítico por excelencia.

Considero que hay que tener mucha precaución en hablar de lo precolonial, sobre todo por la escasez de fuentes, y que hay que considerar lo posterior al contacto con la modernidad como un relato híbrido y no unívoco. Sin duda eso complica las cosas, pero sería iluso tomar una visión maniquea de la historia, como veremos con multitud de ejemplos. La modernidad europea impregnó las islas, que elaboraron su propia visión de sí mismas (nunca perdieron la agencia, nunca fueron “sólo” musas). Por otra parte, las islas fueron fundamentales para el curso de la modernidad en sentido económico y cultural. Steinberg (2005) llega a decir que la isla definida por la modernidad, aislada y

---

<sup>13</sup> “Islario” es un término castellano para designar un mapa que muestra las islas de un océano o de un continente o incluso de una nación.

delimitada, sirve de modelo a la creación del estado westfaliano.

Esta idea moderna de que el estado no abarca un número de súbitos, sino un área determinada, con la que existe una vinculación histórica remota, es expresada gráficamente por medio del papel que desempeñaban las islas en las cartas portulanas (mapas medievales). Coloreadas de un solo color, delineadas de forma específica, contrastaban con los continentes, donde se señalaban únicamente los núcleos de población fundamentales con determinadas banderas.

Con la modernidad el modelo de la isla se trasplantó al continente, y ese océano del que se distinguía la isla con línea gruesa pasó a ser el territorio anexo. Un ejemplo que pone Steinberg de esto es que en las cartas portulanas e incluso en mapas similares se llega a dibujar Inglaterra y Escocia como islas distintas (2005, p.260). La necesidad de señalar estados diferentes fue paliada con la noción “separada” de isla.



*Detalle del Atlas Catalán de Cresque (1375), muestra de la cartografía española realizada en Mallorca.*

Esté en lo cierto o no, lo que nos interesa de la propuesta de Steinberg es como esta visión generalizante de las islas como entidades distinguibles y uniformes contrasta con la realidad geográfica e histórica de las islas, realidad impura. Una visión que estará al origen de muchos problemas en las reconstrucciones poscoloniales y nacionalistas insulares con las que

trataremos. Pero quizá haga falta pisar tierra firme para materializar estas discusiones. Tendremos que probar porque nos resistimos a afirmar que la isla es un territorio marginal, un desierto o un paraíso. Tendremos que contradecir la idea de que es una unidad regular y una unidad aislada. Para ello empezaremos por un archipiélago concreto, el Antillano. Archipiélago de las musas indiscutibles. Archipiélago que pisé y motivó todo este naufragio.

### 1.1.3. Las Antillas

¿Qué son las Antillas? Las Antillas están entre dos aguas. Entre el profundo y frío océano azul oscuro casi negro y el lisonjero mar caliente verde turquesa arrecife. Las Antillas son un arco, una media luna acunando mitos antiguos y mitos no tan antiguos. Son un archipiélago, un archipiélago de archipiélagos de otros archipiélagos cuyas pequeñas islas nadie conoce. Las Antillas son un viaje de Florida a Venezuela, o de Venezuela a Florida, según se mire. Las Antillas fueron las primeras tierras avistadas por Cristóbal Colón y recibieron ese nombre porque los cartógrafos de la época citaban a una misteriosa isla llamada Antilia.

Las Antillas son las islas del Caribe. Los caribes eran algunos sus pobladores, y dicen que el término proviene del griego *karibaloí* o *kanibaloí*. Las Antillas eran pues tierra de caníbales. Las crónicas cuentan eso, las crónicas también cuentan que había cuerpos mitad humano mitad animal. Pero los primeros habitantes de las islas Antillas no fueron los guerreros caribes, sino los arauacos. Cuando los conquistadores llegaron a las Antillas, los caribes estaban en plena conquista de los territorios taínos, descendientes de los arauacos.

Los libros dicen que Cristóbal Colón descubrió América y que los conquistadores llevaron la civilización. La verdad es que Cristóbal Colón no descubrió nada, es más, estaba equivocado y la historia ha entronizado su error. Las Antillas no son las *West Indies*, ni en ellas había “indios”. Pero en Inglaterra o Estados Unidos la gente hoy dice “indias del oeste”, y es normal que nadie se sienta ridículo al decirlo. Al fin y al cabo son eso, la India, lo lejano, lo otro, pero al oeste.

Las Antillas en un principio fueron todas islas españolas, y poco a poco fueron pasando de una mano a otra. El imperio donde no se ponía el sol conservó las Antillas mayores, mientras ingleses, franceses y holandeses conquistaban el resto. Las Antillas hoy son trece países independientes, y el resto son “dependencias”, “departamentos”, “posesiones” o “territorios coloniales”. Las Antillas conocidas son las Bahamas y las



Fragmento de mapa británico de las Indias Occidentales de 1736

Antillas mayores: Cuba, Puerto-Rico, República Dominicana, Haití y Jamaica. Sin embargo, mucha gente piensa que eso no son las Antillas, que las Antillas son una salpicadura, una nebulosa de islotes poblados de cuerpos negros en medio del mar Caribe. Esas Antillas desconocidas son las menores y todas tienen nombre. Se llaman Vírgenes, Sombrero, Perro,

Anguileta, Anguila, Serub, San Martín, San Bartolomé, Barbuda, Antigua, Saba, San Eustaquio, San Cristóbal o Saint Kitts, Nevis, Montserrat, Guadalupe, Marie-Galante, Dominica, Martinica, Santa Lucía, Granadinas, Granada, Barbados, Trinidad y Tobago, Testigos, Frailes, Los Hermanos, Sola, La Blanquilla, Margarita, Tortuga, Orchilla, el archipiélago de Los Roques, las islas de las Aves, Bonaire, Curaçao, Aruba y el archipiélago de Los Monjes. Algunas están pobladas y otras no. Sus nombres son bellos.

Unos veinticinco millones de personas en las Antillas hablan español, porque es la lengua predominante en las grandes islas. 9 millones de hablantes en Haití y otras islas intercalan francés y criollo francés. La mayor parte de las pequeñas Antillas habla sin embargo inglés y criollo inglés, lo que junto con Jamaica y las Bahamas hace unos 5 millones de angloparlantes. En las islas cercanas a Venezuela se habla también neerlandés y papiamento<sup>14</sup>.

Las Antillas son pues un paraíso babilónico, si es que tales términos se pueden combinar. En las Antillas se hablan lenguas impuestas con la sangre. Las lenguas indígenas fueron prácticamente extirpadas, las lenguas criollas son híbridas de la lengua del dolor. Son entonces un infierno babilónico. Son infierno porque son genocidio, y lo digo en español para recordar la gesta gloriosa de los falsos descubridores de América, aquellos que en realidad se descubrieron a sí mismos. Las Antillas son *esclavage*, y lo digo en francés porque la *Négritude* que recuperó el sentido de la memoria fue un movimiento

<sup>14</sup> El papiamento es una lengua criollada hablada en Curacao, Aruba y Bonaire, mezcla de holandés, español y el portugués.

fundamentalmente francófono. Las Antillas son *pwofitasyon*, y lo digo en *créole* porque así leí la palabra en los volantes y en los manifiestos<sup>15</sup>, porque así molesta más y porque esta palabra tiene un sentido específico del que no encuentro equivalente en castellano. *Pwofitation* viene del francés *profiter*: ‘aprovechar, sacar partido’. Esa noción será clave para entender la conexión entre los archipiélagos y el colonialismo.

A veces, como hemos dicho, por Antillas se entienden solo las islas más pequeñas del archipiélago, las más difusas, las más misteriosas. Estas Antillas tienen en común un trasvase enorme de cuerpos, pasado alemán, sueco, holandés, francés, español e inglés. Se dice que hubo un “fracaso del sueño poblacional” (Orovio, 2011, p.15) que tenían las compañías de monopolio en estas islas, lo que dio lugar a una conformación particular. La idea inicial desde Europa era crear una nueva tierra de protestantes medianos propietarios de tierra. Pero los protestantes no pudieron con el trópico, así que se decidió importar cuerpos más afines. O más bien, cuerpos cuyas muertes no importaban, como diría Judith Butler (2006).

Hay quienes piensan que a las pequeñas Antillas se las llama así por ser consideradas islas inútiles, les Ant-isles (Orovio, 2011, p.13). No deja de ser irónico que en ellas naciera entonces la palabra *pwofitation*. Las islas inútiles se convirtieron en las islas del aprovechamiento, del beneficio, de la plusvalía. Hay quienes dicen que Antilia viene del portugués *antilha* (anti-isla), como referencia a las islas que fueran las antípodas de Portugal (Elorza, 2016). Las Antillas son las Antípodas de lo conocido. Las Antillas son el misterio.

A veces por Caribe se entiende lo mismo que por Antillas. El archipiélago bañado por el codiciado mar Caribe. Los universos semánticos que relacionan ambos términos están emparentados. Tierra inútil o caníbal es tierra extraña, tierra que es alteridad pura, pero paradójicamente destinada a la asimilación, a la doma, a la civilización. Tierra bestial, donde los cuerpos se devoran unos a otros, frente a la tierra propia, donde la tradición

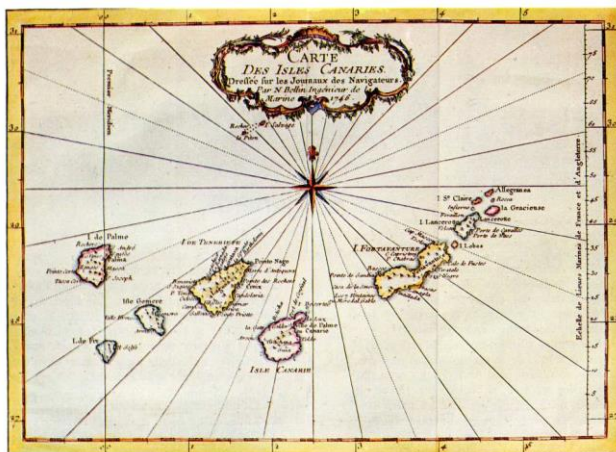
---

<sup>15</sup> En el año 2009 hubo una huelga general en las Antillas Francesas que duró un mes y medio. Las reclamas fundamentales eran la bajada de precios de productos básicos de alimentación o del carburante, al tiempo que la subida de salarios-base. Se trataba al mismo tiempo de un clamor popular contra el control de la economía de las islas por parte de una minoría blanca descendiente de los primeros colonos (los llamados “bekés”). Este movimiento está representado políticamente por un partido llamado LKP, que significa *Lien contre la profitation*.

es explotar, violar y exterminar civilizadamente.

#### 1.1.4. Canarias

Las islas Canarias conforman un archipiélago formado por siete islas principales, una isla pequeña y cinco islotes, a la altura del trópico 28. De Oeste a Este, las islas pobladas son: El Hierro, La Palma, La Gomera, Tenerife, Gran Canaria, Fuerteventura, Lanzarote, La Graciosa. La más oriental de ellas está a unos 100 km de la costa saharauí. Conforman una de las diecisiete comunidades autónomas del Estado español y se definen como región ultraperiférica de la Unión Europea, junto con Guadalupe, Martinica, San Martín y Guayana Francesa en el Caribe, Mayotte y Reunión en el Índico y Madeira y Azores en el Atlántico. Los datos acerca de su poblamiento son escasos, pero está más o menos consensuado que antes del siglo I ya estaban habitadas, siendo repobladas en sucesivas oleadas hasta su conquista. También está consensuado que el origen mayoritario de estas poblaciones era norteafricano y en concreto bereber, aunque ha habido todo tipo de teorías al respecto (Farrugia, 2015).



Mapa de Canarias de Nicolas Bellin, impreso en París en 1746

A finales del siglo XIII se realiza la primera expedición genovesa en busca de las llamadas "Afortunadas". Urge buscar una ruta alternativa en el Atlántico, lo que origina una especie de redescubrimiento de las Canarias en el siglo XIV por parte de genoveses, catalanes, portugueses, mallorquines, aragoneses y

castellanos. De este redescubrimiento se derivaría la conquista por parte del reino de Castilla. En realidad la colonización comienza con la iniciativa de señores particulares a principios del siglo XV (1402) y recibe apoyos posteriores de la realeza, hasta su culminación en 1496. Con todo dura más de un siglo, debido entre otras cosas a un notable nivel de resistencia.

La mayor riqueza en aquel momento, ya que no había oro ni bienes que confiscar, eran sin duda sus habitantes, por lo que la trata de esclavos desempeñó un papel

fundamental. A pesar de los asesinatos durante la conquista y posteriores a ella, y a pesar de la trata, un porcentaje notable de la población originaria permaneció en las islas<sup>16</sup>. La mayor parte de esta población eran mujeres, que fueron fundamentales para completar la penetración del territorio, literalmente.

A partir de este momento, Canarias se erigirá como escala clave de navegantes, piratas, comerciantes, misioneros, científicos... ¿Por qué tanto trasiego? Sin duda juega un papel fundamental el imaginario que flota en torno a las islas, auspiciado al menos por dos condiciones. Por una parte, la posición del archipiélago, pues hasta finales del siglo XV constituirá el extremo del mundo, o más bien de lo que una parte del mundo considera “el mundo”. Por otra, la insularidad, pues el paraíso, como veremos, muy a menudo se sitúa en una isla. Pero la mitología nunca existe a secas, siempre está al servicio de algo. Los viajeros medievales comprobarán que el paraíso no está ahí (y lo buscarán “más allá”), por lo que su interés reside más bien en eso que llaman posición estratégica, o más concretamente en su uso como escala. En ese momento las islas Canarias son consideradas definitivamente “îles-carrefour” en las rutas que unen Europa con África y América (Uriarte, 1999).

En Canarias hoy se habla de forma predominante una variedad dialectal del castellano muy similar a la hispano-caribeña, con una amplia influencia del portugués. El acento y el léxico canarios provocan una cierta hilaridad en la península ibérica. Muchas personas relacionan etimológicamente a Canarias con las aves passeriformes llamadas “canarios”, y eso suele provocar también cierta hilaridad. Otras personas corrigen a las primeras diciendo que Canarias no se llama así por sus pájaros, sino por sus perros. Las crónicas dicen que en Gran Canaria se encontraron canes (del latín *canis*) enormes en el año 40 a.e.c. Las crónicas también dicen que había una isla que aparecía y desaparecía. Lo cierto es que cuando llegaron los castellanos y otros navegantes europeos no encontraron rastro ni de la isla ni de aquellos perros gigantes.

Canarias es tierra de contrastes. En algunas partes hay desierto, en otras hay bosques

---

<sup>16</sup> Los reinos de Castilla y Portugal reclamaron sus derechos de conquista, forzando incluso al papado a desistir de su evangelización “pacífica”, que impedía la esclavización de los cuerpos aborígenes. Ya en 1485 la reina Isabel ordenará la liberación de esclavos y esclavas canarias, regresando una gran parte a Canarias, lo que aumentó el número de aborígenes.



frondosos que datan del terciario. Dicen que siempre hace calor, pero en invierno nieva. El producto interior bruto crece, pero el paro no desciende. Lo que se produce se lleva al exterior, lo que se consume se trae de afuera. Mucha gente ha vivido o ha pasado por ella, pero poca la sabe situar en el mapa. Muchos cuerpos tienen que marcharse, otros cuerpos no paran de llegar. A menudo África es un “país” lejano, sin embargo Europa es continente anexo. No paran de decir que es un paraíso, pero para muchos y muchas es una trampa.

## 1.2 MITO

¿Por qué los habitantes del continente han dado esta ventaja a las islas respecto del continente?

Jean Sylvain Bailly, *Lettres sur l'Atlantide de Platon*

Como se ha dicho, es imposible disociar la insularidad del mito. Hay todo tipo de constantes desde la antigüedad que Occidente reclama<sup>17</sup> hasta hoy que dan fe de esta relación de la isla con las fundamentales acepciones de tal concepto<sup>18</sup>. Encontramos “islas míticas” en toda la tradición oral, pero también textos de poetas, dramaturgos, filósofos, historiadores, científicos, novelistas. En general, suelen repetirse una serie de características en esa tradición literaria. Por una parte encontraríamos la idea de aislamiento, con ínsulas que son inaccesibles por diversos obstáculos e incluso limítrofes con el mundo de los muertos. Por otra parte, encontraríamos la idea de paraíso, con ínsulas que se caracterizan por una soñada armonía entre la naturaleza y el ser humano, en todos los sentidos.

Herodoto ya afirmaba, no sabemos si con ingenuidad o ironía, lo siguiente (siglo V a.e.c.): “En cualquier caso, parece ser que las zonas más remotas del mundo, que circundan el

---

<sup>17</sup> Tildar de occidental a la Antigüedad mediterránea, si siempre es problemático, en este caso sería especialmente engañoso, en otras cosas por su descarada continuidad con “Oriente”.

<sup>18</sup> Según el DRAE: 1. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico./ 2. Historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana. / 3. Persona o cosa rodeada de extraordinaria admiración y estima./ 4. Persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene.



resto de la tierra y delimitan su extensión, poseen fundamentalmente los productos que a nosotros se nos antojan más preciosos y más raros” (citado por Hernández, 1992, p.23). En las islas se depositan las nostalgias, los temores y los sueños que pueblan nuestro inconsciente más profundo. Deleuze (2002) lo expresa así:

Pero la mitología nunca nace una simple voluntad: los pueblos dejan muy pronto de comprender sus mitos. La literatura comienza, precisamente, en el momento que consume tal incompreensión. La literatura es el intento ingeniosísimo de interpretar los mitos que ya no entendemos, en el justo instante en que caen fuera de nuestro entendimiento por no saber soñarlos ni reproducirlos.

Y aquí incluimos también a la literatura filosófica, no sólo a la poesía. Como el propio Deleuze delata, la reflexión en torno a las islas (de Homero a Huxley, pasando por Tomás Moro) tiene una enorme tradición por su vinculación con lo mitológico. Algunos se han atrevido a decir que la filosofía es una nota a pie de página de Platón, y Platón describe en varios de sus diálogos la doctrina de un más allá en el marco de mitos escatológicos (Gorgias, Fedro, República), un más allá a menudo situado en islas. Entonces podríamos decir que la filosofía es una nota a pie de página de esos mitos escatológicos.

Por otra parte, la importancia histórica de las islas “míticas” es de primer orden. Marcos Hernández en su obra *Canarias en la mitología* nos dice: “un hecho es incuestionable: el que precisamente gracias a esos mitos, entre otras cosas, tuvo lugar el Descubrimiento de América” o, dicho de otro modo, “se está de acuerdo hoy en que la búsqueda de esta privilegiada zona y el disfrute de sus extraordinarias condiciones de vida (inmortalidad, ausencia de enfermedades, riqueza natural, etc.) fue el motor que impulsó un buen conjunto de expediciones descubridoras” (Hernández, 1992, p.15). Y es que 2000 años antes del “descubrimiento” de América encontramos indicios de la existencia de una “cuarta parte del mundo”: en el Egipto faraónico (más allá del sol naciente), en el Timeo y el Critias de Platón (Atlántida), en Hesiodo, Horacio, Diodoro, Aristóteles, Séneca, Ptolomeo, Strabon y así una lista interminable.

Es obvio que estas tradiciones grecolatinas, pero también árabes, miran al oeste con unas expectativas que marcan las exploraciones de los siglos XV y XVII. Las Afortunadas, la Isla de Brasil (vocablo irlandés que también significa Afortunada), San Brandán, Isla de las Siete Ciudades, Satanaxio, Antilia, son solo ejemplos de otra larga lista. Y es cierto

que a veces, como en el caso de Ophir y el Dorado, los paraísos se ubicarían en el continente. No obstante, es marcada la preferencia por los espacios insulares para significar lo remoto, lo secreto y lo casi divino.

El discurso del “destino” de los “descubrimientos” también marca el espíritu de la conquista de América, y está impregnado de mitología. El propio Cristóbal Colón, influenciado por los movimientos milenaristas, se identifica como piloto de los argonautas, como Nuevo David, realizando la profecía bíblica del Segundo Advenimiento de Cristo. Cuando en su tercer viaje el Almirante repara en que ha dado con un nuevo continente cree que es la Nueva Jerusalén (Guillaud, 1999, p.74). Estos movimientos marcaron no sólo la mayoría de insurrecciones populares en la Edad Media, como muestra la historiadora italiana Silvia Federici (2010), sino que definieron literalmente los mapas del futuro. Los obispos ven el fin de Historia o la Renovación del mundo cristiano en América Latina. Los ingleses ven la Utopía de More, el refugio ideal de los desheredados, en Norteamérica. El propio Francis Bacon, en los albores de la ciencia moderna, dibuja una utopía científica en La Nueva Atlántida (1627).

Durante el siglo de las luces se perpetúan entonces otros relatos en torno al Nuevo Mundo y sus islas, si no milenaristas, mitológicos en gran medida. Del paraíso puritano inglés (Lutero dice que el descubrimiento es el triunfo del evangelio) al buen salvaje (Rousseau dice que la civilización acaba con la bondad natural), unos mitos y otros tienen en común la idea de que la colonización es un destino inevitable, un escalón requerido en el curso de la civilización, sea esta espiritual, científica o política.

En este sentido, el mito no nos remite sólo a la Antigüedad o la Edad Media. Los relatos ficticios, las idealizaciones, animan los desplazamientos humanos desde el nivel más cotidiano al más geoestratégico. Claro que existe una tendencia general a tratar el mito como algo “pasado” o “superado”, interpretándose los consensos del presente como “verdaderos”. Un ejemplo claro lo tenemos con Marcos Hernández, citado experto en mitología de Canarias, que a pesar de destacar el papel de los “mitos de la conquista” o “utopías del descubrimiento” como versiones de los mitos grecolatinos que él aborda, considera que su trabajo es oportuno precisamente porque “nos disponemos a la celebración de los quinientos años de tan magno acontecimiento” (Hernández, 1992, p.16). El “descubrimiento” y su “magnaminidad” son mitos arraigados que habilitan la

continuidad de una macroempresa como el colonialismo moderno.

Pero no seré yo quien tire la primera piedra. ¿Quién no cae presa de los mitos? A continuación voy a reproducir un islario fantástico. Lo hago porque hay que ir al origen para desmitificar, pero también reconozco que me seducen las leyendas, los tratados de flora “exótica”, los grabados de especies “inauditas”, los libros de antropología. Quiero desmitificar, luchar contra el canto de las sirenas, resistirme al poder de atracción de la isla que no se puede tocar.

### 1.2.1. San Borondón

En Canarias se oye aún hoy día hablar de San Borondón, una isla fantasma que casi todo el mundo creyó ver en algún momento desde la orilla, o al menos casi todo el mundo conoció a alguien (o a alguien que conoce a alguien) que la vio desde su barco, si no llegó a pisarla. Hay registradas multitud de declaraciones al respecto y sigue ocupando un papel periódico en los medios de comunicación. Es una isla que se muestra y se esconde, a veces porque va a la deriva, nada nuevo bajo el cielo teniendo en cuenta que en viejas tradiciones chinas las Islas de los Bienaventurados flotaban y se trasladaban a lomos de tortugas gigantes y en el Talmud hay isla ballena y en la India hay todo tipo de relatos con islas-pezu, y peces devora personas (Hernández, 1992, p.98)<sup>19</sup>).

La leyenda de San Borondón viene más directamente de un *best-seller* de un monje llamado San Brandán que visitó varias islas maravillosas a lo largo de un largo viaje que le llevaría a las puertas del paraíso. Una de esas islas llama especialmente su atención, la isla-ballena, una isla que aparece y desaparece. Se trata de un mito muy presente en Oriente y especialmente transcultural. La historia de San Brandán, que derivó en San

---

<sup>19</sup> Quisiera comentar aquí la aclaración que hace Marcos Martínez Hernández a este respecto: “Posiblemente sea la India la más rica en estas tradiciones por la abundancia de grandes peces en sus aguas y la afición de sus gentes a los cuentos maravillosos” (p. 98). Edward Said (Said, 1979) se llevaría las manos a la cabeza por tan burdo orientalismo y aquí también hacemos lo mismo. Como siempre, los mitos son los de los otros. Esas gentes de Asia sí se dan a cuentos maravillosos, no como Canarias, por cierto santuario de especies submarinas, sobre todo cetáceos, y donde la leyenda de San Borondón sigue jugando un papel cultural prominente. No se trata solo de que en el tratado de Alcáçovas (1479) entre España y Portugal se advirtiera que San Borondón, “aún por ganar”, pertenecía al Archipiélago canario, sino porque en los años cincuenta del pasado siglo el diario ABC publicaba sus fotografías, a finales de los sesenta un naturalista afirmaba haberla pisado, más tarde se emitirían vídeos en televisión, etc. (Merino, 2011) (ABC, 1958).

Borondón, bebía de la tradición celta, caracterizada por una localización insular del Edén, que también podría estar en un país bajo las olas o tras las tinieblas. Existía un “género” literario, *imram* o “viaje a islas dispersas”, donde los supervivientes narraban hechos maravillosos y estos relatos se convertirían en vidas de santos como San Brandán.

A San Borondón también la llamaban Encubierta, Non trubada, Encantada, Perdida, Inaccesible. Y aún así, fue vista en numerosas ocasiones y localizada en numerosos mapas. ¿Por qué? Digamos que las causas que pueden llevar a un navegante a ver islas donde no las hay son numerosas: línea de vapor, nube en el horizonte, fatiga, delirio... Si como dijera Goya “el sueño de la razón produce monstruos”, qué decir del sueño de la soledad. Eso por lo hablar de las expectativas previas, pues los navegantes ya viajaban con San Borondón en el bolsillo. Además, las insuficiencias de la cartografía provocaban multitud de apariciones y desapariciones de islas con respecto al lugar donde se suponía que debían estar.



*Fragmento de un mapa del Noroeste de África de Guillermo Deslisle (1707).*

En este sentido, San Borondón nos interesa no sólo porque es un ejemplo muy gráfico de la relación entre mito e insularidad, sino por su relación específica con el archipiélago canario. En cuanto a lo primero, los relatos celtas tuvieron tanto peso que a finales del siglo XII la isla perdida empezó a aparecer en los mapas. San Borondón movía mucho capital destinado a todo tipo de expediciones, tan ambiciosas como fraudulentas, en su búsqueda. La cantidad de avistamientos de todo tipo de navegantes no hicieron sino acrecentar el mito. En cuanto a lo segundo, la relación con Canarias, el caso es que

mucha de la bibliografía de la época situó a la Encubierta en los alrededores del archipiélago, donde no sólo se solían ubicar todos los lugares imposibles, sino donde existió y sigue existiendo una larga tradición de avistamiento, sobre todo en la zona occidental del archipiélago.

San Borondón permea las cartografías del Atlántico y sus orillas. En la imagen superior aparece, por ejemplo, como parte de un mapa de África Occidental. Es notable la presencia de una isla a la izquierda de Canarias, con la siguiente leyenda: "En este lugar algunos han situado la fabulosa isla de San Borondón". Está situada en el Mar de los Sargazos, mar de terror para los marineros y, aunque "fabulosa", es reconocida cartográficamente. Es interesante que tanto Canarias como la isla mítica vienen incluidas en un mapa de Berbería, Nigritia y Guinea, lo que sugiere que a principios del siglo XVIII su posición nebulosa ya es concreta en sentido geográfico, reconociéndose como parte de del continente africano. Pero, ¿cuál es el alcance real de este reconocimiento?

San Borondón es un símbolo de todas las islas y en especial de Canarias. Es un símbolo insular porque existen versiones diversas sobre ella, siempre con alguna variación, pero conservando un acervo común: su excepcionalidad, su no normatividad. Dicho de otro modo: siempre es "avistada" desde un nosotros normativo, siempre es alteridad, exterioridad. Y San Borondón es en especial un símbolo de Canarias porque, como veremos, Canarias es la Non Truvada: siglos y siglos buscándose, intentado reconstruirse a partir de diferentes realidades míticas. El reconocimiento geográfico es insuficiente. Muchos testigos han asegurado verla y pisarla. Han dicho: aquí está, está es la Non Truvada. Pero cuando vamos a buscarla, siguiendo sus mapas, no encontramos nada tras las nubes.

### **1.2.2. Antilia**

Hemos dicho que el término Antillas se vincula a una isla mítica llamada Antilia. Muchos nombres de lugares en América se vinculan de hecho a islas míticas<sup>20</sup>. Es un término que,

---

<sup>20</sup> Por ejemplo Brasil era una isla cercana a Irlanda, según muchos relatos, rastreada en al menos ochenta y nueve ocasiones en diferentes mapas entre el siglo XIV y XVII. Fue obsesión especial de los marineros de Bristol y hubo expediciones pagadas por la corona en su búsqueda, como ocurría con la isla ballena. Así, cuando fue "descubierta" la América septentrional, muchos pensaron que se trataba de la Isla de Brasil de la que hablaban las gentes de Bristol (Sánchez, 1999, p.18). Es interesante señalar que es una isla mítica

sin embargo, aparece de forma relativamente tardía en los mapas (siglo XV). A veces se la confunde con San Borondón, pero sobre todo coincide con la leyenda de la Isla de Siete Ciudades. San Bartolomé de las Casas la sitúa a 225 leguas de la isla de Cipango<sup>21</sup>, y relata que los templos y casas reales son de oro puro (Sánchez, 1999, p.21). Hernando Colón relata que los *eveques* fugitivos cristianos habrían decidido establecerse definitivamente en la isla, cada uno fundando una ciudad, huyendo de las invasiones mauras.

Muchas expediciones fueron organizadas antes de 1492, muchos marineros la vieron, pero en la mayoría de los relatos no llegan a desembarcar. La mayoría de mapas la sitúan en el Atlántico norte y sólo algunos en el mar Caribe (de principios del s.XVI), mientras que la Isla de Siete Ciudades se sitúa, cuando no en el Atlántico Norte o en la misma ubicación de San Borondón, en América del Norte (Sánchez, 1999, p.25). Pero no nos interesa tanto la deriva que tendrá el mito en América, como el hecho de que la leyenda medieval de la Isla de las Siete Ciudades, visiblemente atada a la historia de la península ibérica y la Reconquista, nos lleva otra vez a Canarias.

Los autores a estudio no parecen reparar en ningún momento en el hecho de que sean siete las ciudades y siete las islas canarias mayores. Jean Pierre Sanchez relata que la última expedición oficialmente registrada en 1732 se llevará a cabo en una zona próxima al archipiélago y cómo en la prensa española, en los años cincuenta, aún se relatan apariciones de la isla encantada. Dice: “La isla *Antilia*, o Isla de las Siete Ciudades, es un producto seductor del imaginario, un testimonio irremplazable sobre una civilización atlántica en plena fase de expansión y sobre la mentalidad de los hombres de un pasado que nos es aún muy próxima”<sup>22</sup> (Sánchez, 1999, p.27). Y es cierto, pero yo creo que Antilia representa mucho más que eso. Es una isla que parece estar vinculada de un modo u otro a ambos archipiélagos, a ambos lados del Atlántico.

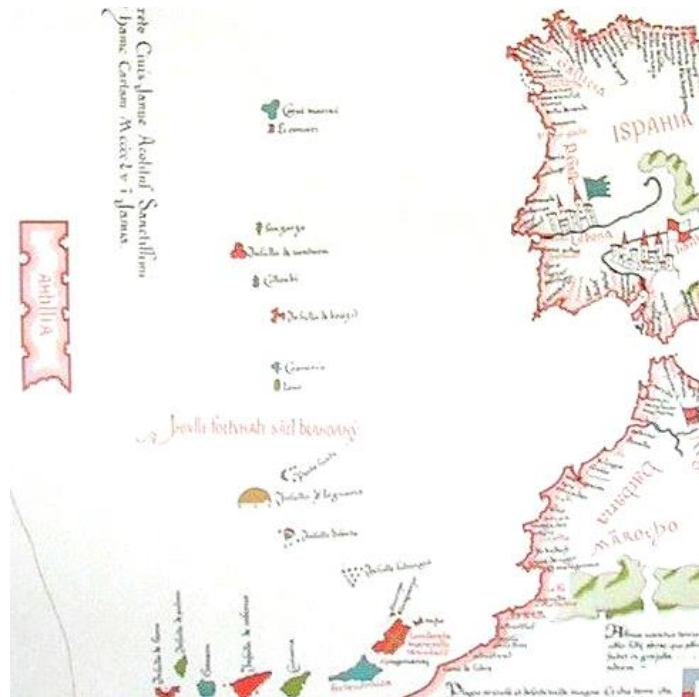
---

la que preconfigura Brasil. Esto no sólo da prueba del papel inestimable de la isla en la construcción de los nuevos mundos, sino que, parece que por una ironía de la historia, da prueba de una continuidad nada desdeñable entre Brasil y las Antillas que no encontramos en el resto del continente (salvo, por supuesto, el área caribeña), continuidad de la que hablaré más adelante.

<sup>21</sup> Cipango es el actual Japón.

<sup>22</sup> La traducción es mía

Aquí nos interesa el vínculo trasatlántico que une Canarias y Caribe con el mito, un mito que sedimentará en los relatos de la conquista, pero que viene de antiguo, del Este y del Norte, que fraguan los marineros en sus naves, que mueve inversiones pasmosas. San Borondón, tanto como Antilia, son una clave fundamental para entender toda esta historia trasatlántica, evidenciando que el mito es imposible tocarlo, pero tiñe todo lo que toca. Un



Mapa de Bartolomeo Paretto de 1455. Antilia es la gran isla al oeste. Casi siempre es dibujada entre Europa y Cipango, de grandes proporciones y con forma rectangular.

mito baña a otro mito y así van sedimentando todos, vistiendo de colores insospechados la tierra desnuda. Como dice el escritor cubano Alejo Carpentier:

Y ya que el Venerable Beda, y San Ambrosio y Duns Escoto situaban el paraíso en Oriente, y a ese Oriente creían haber llegado los hombres de Europa navegando con el Sol y no contra el Sol, se afirmaba la deslumbradora evidencia de que la Isla Española, llamada San Domingo, era Tarsis, era Caethua, era Ofir y era Ofar y era Cipango, todas las islas o tierras mentadas por los antiguos, que mal se hubiesen ubicado hasta ahora en un universo cerrado por España” (Carpentier, 1981, p.252).

Sólo que el confín anterior a las Antillas no fue España. En medio de ese universo cerrado y el nuevo que se abría hubo un confín fundamental.



### 1.2.3. Makáron nesoi

*Makáron nêsoi*, traducida al latín como *fortunatorum insulae*, y al castellano como Islas Afortunadas, es un archipiélago mítico que se ha vinculado por excelencia al canario. Se trata de un mito paradisiaco que se mezcla con la idea del jardín del edén, del país de la canela, de la edad de oro, del jardín de las hespérides, y así una larga lista de tierras de abundancia y felicidad. La primera referencia geográfica de *makaron nêsoi* la tenemos en Estrabón (s. I a.e.c.) y el primer texto antiguo que con toda seguridad habla de Canarias (con la denominación de Afortunadas) es el de Plinio en su *Historia Natural* (Hernández, 1992). El caso es que Makaron Nesoi acabó designando, no a Canarias, sino a toda un área insular del Atlántico donde podía situarse el edén grecorromano: la Macaronesia. Se trata de un área atlántica que comparte una serie de características geográficas compuesta por los archipiélagos de Azores, Canarias y Cabo Verde, por la isla de Madeira y por las inhabitadas islas Salvajes. Un área que por cierto de unas décadas para acá ha cobrado relevancia en nuestro imaginario, por motivos tanto científicos como políticos y económicos.

Se considera que fue Isidoro de Sevilla el responsable de la reactivación del mito de las Islas Afortunadas a partir de un desplazamiento topográfico significativo: el de abrirse al océano y, más concretamente, el situarlas a la izquierda de Mauritania (Hernández, 1992, p.74). Eso las vinculada directamente a Canarias, tal y como han venido reivindicado toda una serie de autores al menos desde Plinio (siglo I). Sería el germen griego el que atravesaría toda la historia de Canarias hasta nuestros días, convirtiéndose esta identificación con el edén en una constante desde las crónicas de la conquista hasta



Panel izquierdo del Jardín de las Delicias, del pintor holandés Jheronimus Bosch (1500-1505). Se trata de una imagen del paraíso antes de la caída. A la izquierda de Adán y Eva hay un árbol que parece un drago, lo que para algunos indica que el Bosco pensaba en Canarias a la hora de recrear el paraíso.



el discurso político y mediático actual.

Claro que fuera del mundo grecolatino encontramos también versiones de los mismos mitos. Por ejemplo, los egipcios tendrían los Campos de *lalú* como campos elíseos, la doctrina hindú habla de una “isla esencial” llena de joyas y árboles perfumados, en China y Japón también existe el concepto occidental de Islas de los Bienaventurados, e incluso en civilizaciones actuales de Australia y Nueva Guinea (Hernández, 1992, p.70). Pero también las gentes aztecas hablan de Tlapallan, y las sumerias de Dilmun, lugares del pasado o del presente donde la riqueza abundaba y no había enfermedad. La idea del jardín maravilloso es prácticamente universal. Así que se trata de la ubicación de reinos de abundancia en lugares lejanos o inaccesibles, y eso representó en un momento dado el océano atlántico y en particular sus islas.

Por eso las islas se confunden entre sí. Canarias a menudo aparece en los tratados sobre las Indias, como formando parte del Nuevo Mundo. No hablamos sólo de tiempos de clara confusión geográfica. Canarias aparece en el tratado del siglo XVIII el *Viagero Universal, tratado del mundo antiguo y nuevo* en el tomo XI junto con Madeira, parte de África y parte de las Antillas, y obviamente no es casualidad. Juan Manuel García Ramos (1996) habla de un proceso llamado “oceanización” que afecta tanto a Canarias como al Caribe y que consistiría en una simbolización común de ambos espacios a partir de la mitología grecolatina.

Lo que nos interesa de su propuesta es esta idea de que Canarias continúa el sueño de la Antigüedad en el sentido de que:

está en la fundación de la metáfora americana, en la especulación metafísica de esa nueva conciencia, en los primeros nombres dados a las cosas, en los primeros palpitos de sus colonizadores más sensibles, aquellos que no solo viven los acontecimientos, sino que experimentan una necesidad de trascenderlos y de trascenderse (García-Ramos, 1996, p.181).

Y nos interesa en una doble medida. Por una parte, mi intención es mostrar que en Canarias ya se abre el discurso colonial moderno, adjudicado a las Antillas. Por otra parte, mi intención es cuestionar el papel central que ha tenido en los relatos sobre Canarias esa dulce complacencia por su papel destacado en la gloriosa “gesta descubridora” y esa suerte de dignidad que le confiere estar atravesada por lo

grecolatino.

Ramos, como muchas de nosotras y nosotros, es víctima de su propio diagnóstico. Afirma: “Canarias y América fueron antes territorios de ilusión que realidad; que geografía e historia. Esa circunstancia nos ha hecho con frecuencia marchar juntos y sentir la lejanía y la orfandad de tutores culturales impuestos, sufridos o celebrados (Ramos, 1996, p.192). Y tiene razón, no podemos sacudirnos a San Borondón y a Antilia tan fácilmente. Hablamos tanto del paraíso que se nos olvida hablar de los barcos, los esclavos, los ingenios y las cruces. Nos miramos a través de la máscara de Makaron Nesoi.

También Marcos Martínez Hernández es víctima de su propio diagnóstico. Deja patente el interés de Canarias por reclamar toda una serie de mitos de origen-grecolatino cuyos relatos bien podrían ser ubicados en otras islas de la Macaronesia, como Cabo Verde, Madeira o Azores<sup>23</sup>. ¿Por qué digo entonces que estos autores son víctimas de su diagnóstico? Ambos señalan que la seducción del mito es peligrosa. Pero están presos al mismo tiempo de toda una visión “mitológica” de la historia. Obviamente hacen una lectura del mito como construcción social, pero no tratan de deconstruirlo. Por eso ganan espacio los pálpitos ante el fabuloso mundo de las navegaciones expansionistas frente al análisis de las relaciones entre la isla, el mito y la empresa colonial<sup>24</sup>.

Mi intención es, precisamente, la de llevar a cabo ese análisis. Para eso tendremos que rebasar la idea de paraíso y contar el tiempo y el espacio de nuestros archipiélagos de otro modo. El punto de partida de esta deconstrucción será el Caribe, como noción con una larga tradición de autopensamiento y que comprende una gran diversidad histórica y geográfica, al tiempo que una serie de regularidades. Después pasaremos a una visión más amplia de lo caribeño, una visión más centrada en el Atlántico. Finalmente

---

<sup>23</sup> Marcos Martínez Hernández se da a la ardua tarea de escribir una “historia mitológica” de Canarias, aún a sabiendas de que si algo sobra en los discursos sobre Canarias es eso. Lo hace, declara, desde una doble conciencia: la de que el mito es vigente aún, pues “asistimos a una continua mitificación en todos los órdenes de la vida”, y la de que es necesario “arrojar un poco de luz en un terreno tan preso a la manipulación” (Hernández, 1992, p. 9). No explica en qué consiste tal “mitificación”, pero a lo largo del libro si se detendrá en mostrar las inmensas posibilidades que ofrece un pasado lejano para reconstruirlo según determinados intereses.

<sup>24</sup> Por eso hablan de “descubrimiento sin comillas”, o de las gentes ingenuas de la India; una India que puede estar, como hemos dicho, tanto al este como al oeste. Y es que es más fácil desmitificar a una isla llena de monstruos o amazonas que el relato oficial, actual, de la colonización.

intentaremos trascender el Atlántico para conformar una visión transoceánica de la que nuestros archipiélagos sean punto de referencia.

### 1.3 CARIBE

El principio mismo de nuestra identidad es la complejidad.

Raphael Confiant *et al.*, *Éloge de la creolité*

La palabra Caribe en referencia al conjunto tierra-mar del que hablamos, no se difunde al menos hasta 300 años después del “descubrimiento”. En la cartografía previa aparecen otras denominaciones como Mar del Norte (en oposición al Mar del Sur, el Pacífico), Mar de las Antillas, Mediterráneo Americano, West Indies, Caribby, Mar de México, y así una larga lista. Era un contexto tan cambiante, tan indefinible, donde los propios imperios tenían que reinventar sus límites constantemente, que no es de extrañar la falta de una noción envolvente para toda el área (Caro, 2007, p.461). Fueron los ingleses los primeros en hablar de Caribbean Sea (siglo XVIII), aunque normalmente lo circunscribían a las Grandes Antillas (las pequeñas Antillas eran Caribby) y desde luego estaba restringido a las islas y sus aguas (Caro, 2007, p.463). No fue hasta el siglo XIX cuando toma ese carácter transantillano y a partir de la segunda mitad del siglo XX, también continental. Elias Caro propone que esta noción de cuenca tiene una relación directa con el colonialismo estadounidense en el sentido de que a partir de la intervención en la guerra de independencia de Cuba se inicia un proceso por el que el Caribe pasa a ser una especie de mar interior, un golfo particular, del que intenta apropiarse con sucesivas intervenciones (Cuba, Nicaragua, Haití, México). El caso es que el término acaba calando en el imaginario, al menos fuera del Caribe, y en el caso hispano, significando algo más global que lo que venía significando en el ámbito anglófono. Eso sí, por mucho que los fundadores de los estudios caribeños como Eric Williams y Juan Bosch se hayan esforzado, cuando un trinidadano dice “caribbean” es probable que no esté pensando en Cuba o cuando una martiniqueña dice “antillais” es probable que no esté pensando en Puerto Rico y seguro que ninguno de los dos piensa en Colombia o México. Una cosa es la *Real Politik*, otra la Academia (y las instituciones artísticas), y otra las políticas de la

pertenencia implícitas en los diferentes discursos. Entonces, ¿de qué hablamos cuando hablamos de Caribe?

### 1.3.1. ¿Qué es el Caribe?

Inasible geografía política cambiante, se podría decir en la actualidad que se trata de una región con 36 países, en gran la mayoría insulares (sólo diez están en el continente americano). Se trataría de incluir las Antillas y los territorios con costa en el mar Caribe, pero entonces ¿quedarían excluidos los que miran al Golfo de México? ¿y la Guayana o Barbados o Surinam? ¿y El Salvador? ¿es esta una definición cerrada? ¿son estos límites algo más que una convención?<sup>25</sup>

Aquí no vamos a detenernos en esta larga discusión acerca de qué es el Caribe, en parte por cuestiones de espacio, en parte resultaría vano intentar justificar o naturalizar alguna de las convenciones mencionadas. Aquí elegimos una estrategia que nos sustrae del dilema continental-insular caribeño, aunque no por ello menos problemática y fragmentada: hablar de las Antillas. “Antillas” es una noción menos popular pero bañada de Caribe y que nos enfrenta si cabe aún más a la insularidad. Además, la idea de Caribe sigue conminándonos a la imagen de playa y cocotero que asociamos a su vez a la isla tropical, que es la imagen de la isla por excelencia. Antillas nos conmina a algo más pequeño, a algo más secreto, a algo más allá del paraíso y, si se quiere, a algo más incómodo.

El caso es que, tanto si hablamos de Caribe como de archipiélago antillano, no nos sirven de criterio la nación, la organización política, la composición étnica, la religión o la lengua para generar una imagen de unidad. No se trata sólo de inglés, francés y castellano, sino de papiamento, *dialect*, *créole*<sup>26</sup> e incluso hindi o chino. Un Babel de islas caracterizadas

---

<sup>25</sup> La clave para una gran parte del mundo artístico e intelectual ha sido definir el Caribe no sólo en base al litoral, sino a una serie de características económicas y culturales que los territorios aludidos parecen compartir. Pero estas características también nos llevan a nuevos dilemas. Si la clave es el sistema económico y social que muchos han llamado sistema de la “Plantación” tenemos que el Caribe es EEUU y Brasil. Amén de esto, con los flujos migratorios que caracterizan al área, las comunidades caribeñas tienen un papel fundamental en los viejos y nuevos imperios. Hay quien sugiere que Manhattan puede ser considerada una isla del Caribe. Entonces, ¿cuáles son sus límites?

<sup>26</sup> Y cada creole con sus variantes según islas, porque no es lo mismo el *créole* en Haití que en Guadalupe, ni en Guadalupe es igual que en Martinica, pero tampoco en Dominica, donde se alterna inglés y creole francés (*patois*, como lo llaman los cuerpos anglófonos).

por un trasvase alucinante de cuerpos emitiendo sonidos distintos. Y como bien señalan los y las rastafaris del Caribe, Paraíso y Babilonia son términos contradictorios, lo que quiere decir que estos trasvases se hicieron en gran medida a fuerza de látigo y de grillete. El término Caribe se tiñe de oscuro, la playa y el cocotero se disuelven, arden en llamas, se llenan de petróleo o de sangre.

Esta tragedia caribeña parece ser, no obstante, un denominador común entre las sincréticas islas. Según Benítez Rojo (1998), Fray Bartolomé de Las Casas es un fundador de lo caribeño, no por sus descripciones históricas, naturales, lingüísticas o antropológicas, sino por su análisis de los orígenes de la plantación de azúcar y de la esclavitud africana. Se le da mayor o menor peso, esa estructura socio-económica está al origen de la mezcla que daría como resultado una serie de manifestaciones culturales con similitudes. Por otra parte, dado que las condiciones geográficas crean un contexto también afín entre las islas e incluso en el litoral del continente, se suele considerar que hay una serie de constantes en el arte, y en particular en la literatura, que atraviesan la región. La insularidad, el realismo mágico o lo real maravilloso, lo barroco, el tropicalismo y otros tantos elementos encuentran repetición.

Ahora bien, no todas estas voces se identifican con lo “caribeño”. Creo que mientras que en el área continental la sensación es que esta noción aporta algo nuevo y necesario para paliar una fragmentación, para nombrar una realidad que va más allá de la latinidad o la americanidad, en el área insular a menudo la sensación es de que se está restando algo, eclipsando, ocultando. Y es que la condición insular marca los procesos de autodefinición. De alguna manera ofrece fronteras más tangibles que las continentales. Sin embargo, el sentimiento de pertenencia no archipelágico, sino panantillano, es mucho más complejo, y normalmente es más asumido por las islas mayores, con más clara representación, puesto que no van a perder visibilidad. Las islas más pequeñas, cuya idiosincrasia no es nombrada, a menudo se sienten más sepultadas aún en proyecciones genéricas de la identidad.

En cualquier caso en el ámbito anglófono y francófono hay mayor incomodidad con el término que con tanto agrado ha abrazado el ámbito hispano. Sus voces fundamentales se han lanzado a la búsqueda de otros conceptos donde la raza, la condición insular, la lengua criolla, han tenido un papel más fundamental. Creo que el ámbito hispano, donde

el papel de las lenguas criollas es mucho más marginal, donde existe un lazo lingüístico y cultural más fuerte con la América continental, e incluso donde se ha invisibilizado la cuestión racial, es normal que un término como caribeño tenga mayor acomodo<sup>27</sup>.

Fabio Silva Vallejo llega a decir que hay dos modelos de intelectual diferentes. De un lado tenemos al intelectual “macondizado”, propio del Caribe continental:

que es capaz de hacer un disección de su región, de su país, pero no es capaz de decir cómo cerrarla y mucho menos cómo sanar o, por lo menos, medio sanar todas esas enfermedades que vio desde ese pequeño periscopio en que se convierte su mirada intelectual (Vallejo, 2009, p.114).

La mejor representación de esto sería el universo marquesiano, donde los problemas se dejan ver “exotizados” y desde luego no resueltos, sino encadenados a ese ciclo trágico del que veníamos hablando. Del otro lado tenemos al Caribe insular, donde la mayoría de intelectuales han pensado primero desde su condición racial, y también, desde su condición de insularidad colonizada (Vallejo, 2009).

Esté en lo cierto o no, lo cierto es que aquí optamos desde el principio por el Caribe insular, en parte por acotar, en parte porque consideramos extremadamente fecunda esta reflexión, de corte anticolonial, desde la insularidad y la cuestión identitaria. Aún así, los diferentes conceptos alumbrados por las voces de origen antillano que citaremos no dejan de ser problemáticos si intentan aplicarse a todo el archipiélago<sup>28</sup>. Podríamos haber elegido sólo un ámbito lingüístico y la problematicidad ya habría sido acuciante.

---

<sup>27</sup> En República Dominicana, por ejemplo, se ha tratado en buena medida de defender la hispanidad a costa de un sentimiento panantillano. La necesidad de acrecentar la barrera entre el país y Haití, representante de ese otro Caribe “negro”, está al origen en parte de este hermanamiento con el continente. En Puerto Rico la discusión a menudo se centra, aún hoy, en un sentimiento de filiación con EEUU o con España, aunque desde luego hay intentos de hermandad caribeña y latinoamericana basados en un enfoque también hispanista (excluyendo del imaginario al resto del Caribe). Cuba sería una excepción, reivindicando propiamente lo antillano y vinculándose más a los discursos del Caribe no hispano con los que trataremos. Tan excepcional que a menudo se centraría en sí misma, como particularidad insular inasimilable. Es conocido el caso de Fernando Ortiz tratando de superar lo Caribe por la representatividad que da el concepto de *cubanidad* (Vallejo, 2009, p.106).

<sup>28</sup> ¿Qué encontraremos en común si leemos a anglófonos como Derek Walcott (Santa Lucía), Stuart Hall (Jamaica), Kamau Brathwaite (Barbados) o Jamaica Kincaid (Antigua)? ¿Y si leemos descendientes del Caribe anglófono, como Audre Lorde (USA) o Paul Gilroy (UK)? ¿Y entre ellos y Aimé Césaire, (Martinica), Raphaël Confiant (Martinique), Frantz Fanon (Martinica), Edouard Glissant (Martinica), Maryse Condé (Guadalupe), o Dany Laferrière (Haití)?; y estas voces anglófonas y francófonas, ¿tendrán continuidad con autores como Nicolás Guillen (Cuba), Alejo Carpentier (Cuba), Lezama Lima (Cuba), Antonio Benítez Rojo (Cuba), Pedro Juan Gutiérrez (Cuba), Wendy Guerra (Cuba), Luis Rafael Sánchez (Puerto Rico), Ana Lydia Vega (Puerto Rico), Junot Díaz (República Dominicana) o Rita Indiana (República Dominicana)?

Pero hemos elegido las Antillas como objeto de estudio, las hemos elegido contra todo este caos, y queremos ver qué ocurre.

### **1.3.2. Lo que se repite**

Son múltiples los motivos que han llevado a una pléyade de voces antillanas a reclamar una visión del Caribe como espacio irreducible a los instrumentos tradicionales de análisis de la modernidad europea. En este espacio, más poético que lógico, lo que podemos encontrar son similitudes, regularidades, ciclos, que sirven de hilo conductor entre unas islas y otras, en incluso en toda la cuenca del Caribe. El escritor cubano Antonio Benítez Rojo en su conocida *La isla que se repite* (1998) nos trae un Caribe como caos con recurrencias, un relato posestructuralista imposible de reducir al mismo tiempo al logos occidental. Sincretismo, contradicción e imprevisibilidad marcan su contrapunteado compás.

Rojo utiliza la metáfora de las máquinas, como la azucarera, para sugerir esa “cierta manera” que caracteriza a lo caribeño y que encuentra en el ritmo una clave fundamental. ¿Qué se repite? Una serie de procesos históricos: “conquista europea, desaparición o repliegue del aborigen, esclavitud africana, economía de la plantación, inmigraciones de asiáticos, rígida y prolongada dominación colonial” (p.52). El autor cubano remarca que lo que ocurrió en el Caribe insular hispano fue diferente de lo que ocurrió en el continente, exceptuando la estrecha línea costera del Caribe. Las diferencias surgieron debido a condiciones geográficas, económicas, demográficas y culturales estrechamente ligadas. Según Benítez Rojo:

el Caribe ibérico es parte de la América Latina, pero también parte de una región considerablemente más compleja, caracterizada por su importancia comercial y militar, por el pluralismo lingüístico y etnológico, y por el carácter repetitivo de la Plantación (Rojo, 1998, p.51).

La Plantación, como concepto, no es sólo un parámetro útil para hablar de lo “caribeño” como algo que vaya más allá de la geografía física, sino que “podría servir de telescopio para observar los cambios y continuidades de la galaxia Caribe a través de los lentes de múltiples disciplinas” (p.56). Llega a decir que si el fenómeno de la Plantación no hubiera

tenido lugar “quizá las islas de la región fueran hoy réplicas en miniatura –al menos en términos demográficos y etnológicos- de las naciones europeas que las colonizaron” (págs. 56-57). Una afirmación bastante absurda, dado que en la América continental, en zonas donde no hubo Plantación, tampoco hay réplica. Parece olvidar Rojo el papel de lo indígena, que por cierto no fue absolutamente exterminado en el Caribe. Pero parece olvidar sobre todo que la réplica es imposible.

Lo que sí es cierto es que las colonias españolas en el Caribe intentaron ser recreaciones del viejo mundo, intentaron ser otras ciudades españolas desde las que producir arte y conocimiento<sup>29</sup>. No ocurre lo mismo con el resto de ciudades antillanas, que en parte al formarse más tardíamente se orientaron más explícitamente por lo que definimos como economía capitalista<sup>30</sup>. El caso es que la Plantación como sistema no se implantó en el Caribe hispano hasta el s.XVIII, lo que generó diferencias. En las colonias francesas y británicas se observaba

un menor grado de diversificación económica, un menor número de campesinos y artesanos, un mercado interno más restringido, un sistema de comunicaciones y transportes más pobre, una clase media más reducida, una vida institucional más débil, una educación más deficiente, un conflicto mayor con la lengua de la metrópoli y un surgimiento tardío de las artes y las letras” (Rojo, 1998, p.86).

Esta quizá sea una lectura demasiado estrecha, o al menos que utiliza como patrón la realidad cubana, pero es interesante en el sentido que delinea una serie de diferencias en la realidad social y económica de las islas, al mismo tiempo que confirma a la Plantación como regularidad por excelencia<sup>31</sup>.

Como veremos, Rojo no es el único en desistir de estructuras para buscar regularidades.

---

<sup>29</sup> También ocurre en la dirección opuesta. Sevilla es una réplica de La Habana, lo que da fe del estatus de las ciudades en el Nuevo Mundo.

<sup>30</sup> Cuando la Habana era una ciudad de palacios, castillos, iglesias y monasterios, Kingston no tenía un solo edificio “memorable”. La primera universidad de Santo Domingo (y de América probablemente) es la Universidad Santo Tomás de Aquino y se fundó en 1538. La universidad de Kingston, en cambio, se fundó en 1899. Esto es algo muy interesante para pensar en los diferentes modos de hacer colonialismo y sus consecuencias actuales. Claro que no se puede caer en un reduccionismo hispanista y pensar que Fort-de-France no tiene una historia urbana, aunque menos pomposa, muy interesante. Como señala Carlos Garrido Castellano (Castellano, 2010), Kingston era una ciudad muy interesante antes de que la Habana existiese.

<sup>31</sup> De ella nos ocuparemos extensamente en el siguiente capítulo, dedicado a comprender el colonialismo moderno y su impronta en el Caribe y Canarias.



El escritor martiniqueño Edouard Glissant nos habla de buscar “un invariant”. Pero no sólo en el Caribe: él se propone atravesar todos los mares para dar con esa constante en los mitos y costumbres que atraviesan el planeta, esa constante con la que todo pensador/poeta desea encontrarse. De su mano continuaremos este viaje. Porque toda cadencia, en tanto “regla dada por adelantado, hace surgir y expresa el misterio, o la profundidad”<sup>32</sup> (Glissant, 1997, p.91). Su objetivo, como el nuestro aquí, es nombrar esas cadencias, esas sucesiones, y así mirar el mundo desde la lente específica que nos ofrecen. Darle forma a una composición que de cuenta de las relaciones que yacen en el caos. Atreverse a navegar por el Caribe polilingüístico, polirrítmico, politeísta, recogiendo los ecos que se repiten, que se repiten, que se repiten.

### 1.3.3. Lo barroco

[...] era, abajo en el mundo de lo cámbrico, las selvas de corales, con sus texturas de carne, de encajes, de estambres, infinitas, siempre diversas, en sus árboles llameantes, trasmutados, aurifiscentes; árboles de Alquimia, de grimorios y tratados herméticos; ortigas de sulos intocables, flamíferas yedras, enrevesados contrapuntos y ritmos tan ambiguos que toda delimitación entre lo inerte y lo palpitante, lo vegetal y lo animal, quedaba abolida. La selva de coral hacía perdurar, en medio de una creciente economía de las formas zoológicas, los primeros barroquismos de la Creación, sus primeros lujos y despilfarros [...]” (Carpentier, 1981, p.180).

Muchas voces han reclamado un vínculo entre el Caribe y el barroco como irreverencia de lo clásico, lo recto, lo sobrio o lo lógico. No sólo se repite la dinámica de la Plantación, sino que el sincretismo que de ella deriva es incompatible con la rigidez y la austeridad. En el Caribe hay otro espacio (otras condiciones geográficas) y otro tiempo (otras condiciones históricas), lo que obliga a la búsqueda de un lenguaje capaz de dar cuenta de esa repetición. Un lenguaje en sí mismo cíclico, enumerativo, curvo, exuberante.

A nivel académico se empieza a reflexionar sobre el barroco en la segunda mitad del siglo XX y especialmente en las Antillas Hispánicas. Esto no es casualidad si tenemos en

---

<sup>32</sup> La traducción de todas las citas de Glissant que aparecerán en el texto, extraídas de *Poétique de la Relation* (1990) y *Traité du Tout-Monde* (1997), son mías.

cuenta la herencia del siglo de oro español frente a los ámbitos inglés, francés y holandés, imperios posiblemente más interesados en la carga de sus barcos (riquezas, cuerpos oscuros, ejércitos) que en los progresos estéticos de sus colonias. El Barroco en el continente americano fue dotado de la riqueza indígena para forjar una amalgama con la fuerza sagrada de los templos. Pero en las islas se vio obligado a mezclar, a crear a partir del barro, a soldar corales de distintos colores y forjar un cuerpo de distintas razas, con muchos brazos como Visnu y muchas volutas de formas distintas saliendo de su boca, tantas como lenguas.

Habría pues en el Caribe una afinidad más metafórica pero más poderosa con el barroco europeo, al menos tal y como sus voceros principales han querido entenderlo: como un cuestionamiento, una ironía, pero sobre todo una riqueza, una maravilla. Un descentramiento que autores como Carpentier y Lezama Lima reclamarían conscientemente (Mateo Palmer & Álvarez, 2004). Un concepto que no deja de ser un producto europeo, pero al que estos autores darían un sentido poderoso siglos después precisamente por su descentramiento literal como colonias o excolonias.

Definía Gabriel García Márquez así el Caribe: “es el único mundo en que no me siento extranjero y donde pienso mejor” (Caro, 2007, p.458). El nobel colombiano no es insular, pero reivindica su condición de caribeño. Es interesante que en esta cita no habla de Latinoamérica en general, sino de un “mundo” particular que posibilita eso que no sin reduccionismos podríamos llamar “realismo mágico”. Un cuestionamiento estético y epistemológico que por su parte Alejo Carpentier reivindicaría como “real maravilloso”, insistiendo en que no se trata sino de dar cuenta de una realidad específica donde lo barroco está “naturalizado”. Se trata de expresar la maravilla. No necesariamente la desmesura, sino lo que de extraordinario tiene la cotidianidad:

La tarde fabricaba una soledad, como la lágrima que cae de los ojos a la boca de la cabra. [...] La lágrima de la cabra, de los ojos a la boca. La cara ablandada del mulato sobre la que caía la lluvia; la lluvia ablandando la cara de los pecadores, dejando una noche de grosero rocío que enfriaba el cuchillo (Lima, 2006, p.124)

Así describe Lezama Lima la tarde y el mundo, pero un mundo que no es cualquiera, sino que es trópico y es mulato, o sea, es el fruto de un encuentro histórico. El mismo que intenta descifrar Carpentier viajando de una orilla a otra:

En Francia había aprendido Esteban a gustar el gran zumo solariego que por los pezones de sus vides había alimentado la turbulenta y soberbia civilización mediterránea –ahora prolongada en este Mediterráneo Caribe, donde proseguíase la Confusión de Rasgos iniciada, hacía muchos milenios, en el ámbito de los Pueblos del Mar. Aquí venían a encontrarse, al cabo de larga dispersión, mezclando, entremezclados, despintados y vueltos a pintar, aclarados un día para anochecerse en un salto atrás, con una interminable proliferación de perfiles nuevos, de inflexiones y proporciones, alcanzados a su vez por el vino que, de las naves fenicias, de los almacenes de Gades, de las ánforas de Maarkos Sestios, había pasado a las carabelas del Descubrimiento, con la vihuela y la tejoleta, para arribar a estas orillas propiciadoras del trascendental encuentro de la Oliva con el Maíz (Carpentier, 1981, p.187).

Lo maravilloso viaja en barcos negreros y barcos de colonos, todos con sus mitos a cuestas, y acaba instalándose en insospechadas combinaciones en el continente americano. Si se obvia esto se obvia la propia realidad, hace falta una estética a la altura. Y así a partir de los cincuenta del siglo pasado se abre una vereda como se abren otras en el Caribe y en las tres cuartas partes del mundo intentando dar con la palabra exacta. Los barroquismos del cubano Carpentier se renuevan en los barroquismos del boricua Luis Rafael Sánchez para volver al mismo punto:

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, reclutador de la negrada de Tombuctú y Fernando Poo, negrada que culea, que daguea, que abre las patas a la blanquería de Extremadura y Galicia, blanquería que culea, que daguea, que abre las patas a la tainería de Manatuabón y Otoao que culea, que daguea, que abre las patas a la negrada de Tombuctú y Fernando Poo: chingueteo y metemaneo y el que no tiene dinga tiene porquero de Trujillo y tiene naborí: todas las leches la leche: el trigüeño subido de aquí (Sánchez, 1982, p.89).

Carpentier al ritmo de su tiempo, buscando los recodos donde el lenguaje de lo mítico aún tiene la fuerza de un relámpago. Luis Rafael Sánchez al ritmo del suyo, buscando en sus márgenes, al compás de la pachanga que suena en el solar. Ambos intentando dar cuenta de las maravillosas miserias del Nuevo Mundo.

Así tenemos *El siglo de las luces*, extraordinario relato trasatlántico donde un cubano (y

luego una cubana) viajan a Europa en tiempos revolucionarios buscando un sueño y un gran hombre, y también viajan por las pequeñas Antillas buscando ese sueño y ese hombre, y no encuentran sino el sabor amargo de las grandes palabras deshaciéndose lentamente en su boca. Un mundo de hombres donde hay algunas putas que no hablan, a menudo negras o mulatas, formando parte del decorado de corales y guillotinas.

Así tenemos, quince años más tarde, *La Guaracha del Macho Camacho*, extraordinaria polifonía de lo antillano, continuación de un barroco carpenteriano hacia un universo más irónico, despertando risas entre gestos histriónicos de personajes patéticos que aman o reniegan de una guaracha que arrasa en el país. Metagaracha pues, música en todos los sentidos, composición vulgar llena de tacos y cultismos donde se piensa a la nación y al Caribe entero<sup>33</sup>.

Grandes épocas revolucionarias o pequeños triunfos radiofónicos son la vía para contar la misma historia. Una historia de hombres por lo demás, de hombres que hablan por sus esposas y madres e hijas y no digamos por sus putas. Menos mal que aparecen mujeres que estiran sus propios barroquismos siguiendo los ritmos que en la radio suenan, poseídas por un cinismo que a Carpentier aún no le tocaba y de ese interés por la cotidianidad a la que siempre se las ha conminado. Mujeres como la boricua Ana Lidia Vega, que nos habla de una realidad ante la que es difícil maravillarse, porque ya no hay corales ni tardes lluviosas, sino un español trepidante lleno de pantis rotos y anglicismos. Aquí ofrecemos de muestra el tercer soneo de su relato corto “Letra para salsa y tres soneos por encargo”, descripción de un encuentro sexual:

Primeros auxilios. Respiración boca a boca. Acariciando la pancita en crisis, la Tipa rompe con un rapeo florecido de materialismo histórico y sociedad sin clases. Fricción vigorosa de la dictadura del proletariado. Recital aleluya del Programa del Partido. El Tipo experimenta el fortalecimiento gradual, a corta, mediana y larga escala, de su conciencia lirón. Se unionan. Emocionados entonan al unísono la Internacional mientras sus infraestructuras se conmocionan. La

---

<sup>33</sup> “ACABAN de empezar a oír mi acabadora Discoteca Popular, que se transmite de lunes a domingo de doce del mediodía a doce de la medianoche por la primera estación radiodifusora y primera estación radioemisora del cuadrante antillano, continua en el primer en indispensable favor del respetable público [...] esa jacarandosa y pimentosa, laxante y edificante, profiláctica y didáctica, filosófica y pegajosófica guaracha del Macho Camacho *La vida es una cosa fenomenal*” (Sánchez, 1982, p. 39).

naturaleza acude al llamado de las masas movilizadas y el acto queda dialécticamente consumado” (Vega, 1982, p.48).

El acto sexual a través de estructuras políticas y musicales que permitan entender un presente marcado por dictaduras, contoneos y levantamientos. La protagonista del soneo se ha rendido ante los encantos de un mediocre al que ni se le levanta, así como la autora ante la realidad que describe: es lo que hay. Real pero, ¿maravilloso?:

la verdad es también que el momento histórico está ahí, tumbándole la puerta como un marido borracho, que se le está haciendo tarde y la guagua ya pasó, que entre Vietnam, y la emigración queda el racionamiento, que la estadidad es para los pobres, que si no yoguea engorda y que después de todo el arma importa menos que la detonación (Vega, 1982, p.47).

Hoy día cuesta hablar de realismo mágico o de barroco, ya pasaron las épocas en que se acuñaron las rúbricas y las épocas en las que se pervirtieron, pero tenemos a al escritor estadounidense/dominicano Junot Díaz explicando la realidad en términos de ciencia ficción y a la escritora dominicana Rita Indiana en términos de electro merengue, así que parece que no todo es tan líquido y qué hay un hilo conductor entre todas estas voces, y que sigue vive un espíritu irreducible que obliga a volver una y otra vez al mismo punto<sup>34</sup>:

They say it came first from Africa, carried in the screams of the slaves, that it was the death bane of the Tainos, utteres just as one world perished and another began; that i teas a demon drawn into Creation through the nightmare dorr that was cracked open in the Antilles. *Fukú americanus*, or more colloquially fukúu – generally a curse or a doom of some kind; specifically the Curse and the Doom of the New World. Also called the fukú of the Admiral [...]. No matter what it’s name name or provenance, it is believed that the arrival of the Europeans on Hispaniola unleashed the fukú on the world, and we’ve all ben in the shit ever since. Santo Domingo might be fukú’s Kilometer Zero, its port of entry, but we are all of us its

---

<sup>34</sup> El comienzo de la *Maravillosa vida breve de Óscar Wao*, la historia sobre un perdedor de ascendencia dominicana en USA, es ese y no otro. El origen de la maravilla, terrible maravilla, es ese y no otro. La tragedia caribeña supera a la realidad. Pero de él y de Indiana hablaremos más adelante, porque este apartado que podría ser infinito, tan infinito como toda la literatura caribeña que ha nutrido esta investigación, tiene que acabar. Siempre es triste que acabe la maravilla que nos brindan.

children, whether we know it or not” (Diaz, 2007, p.1)<sup>35</sup>.

No se trata pues de un fenómeno meramente hispano, no sólo porque como se puede observar también puede expresarse en inglés, sino porque es reivindicado también desde el ámbito francófono. Fue a Glissant a quien robamos la frase de que el barroco está encarnado en la realidad del Nuevo mundo: “Dans les Ameriques, le baroque est naturalisé (Glissant, 1990, p.116). En su texto “D’un barroque mondialisé”, define lo barroco como momento en que “la ciencia entra en una era de incertidumbres racionales y fundadoras” (Glissant, 1990, p.93). Glissant entiende que todas las culturas humanas han conocido un clasicismo de certidumbres dogmáticas y que a él siguió, o debería seguir, un cuestionamiento barroco de sus columnas más panteónicas.

Y el caso es que existe ya una “naturalización” del barroco, no solo como arte y estilo, sino como manera de vivir la unidad-diversidad del mundo” (Glissant, 1990, p.94). Esta naturalización la encontramos en el Caribe y aunque dolorosa resulta extremadamente fecunda: “El barroco “histórico” ha prefigurado de manera sorprendentemente profética las conmociones actuales del mundo” (Glissant, 1990, p.94). Como veremos, lo barroco y lo criollo se ven unidos por un nexo histórico indisociable debido a sus orígenes. De la hermética Plantación nació una cimarronada imprevisible donde encontramos mezclado “lo oral y lo escrito, lo multilingüe, el encuentro de culturas, todo un mestizaje que derivó en *la palabra barroca*, inspirada de todas las palabras posibles” (Glissant, 1990, p.88).

Invirtiendo la frase benjaminiana: “*Todo documento de cultura lo es a su vez de barbarie*” podemos decir “*algunos documentos de barbarie nos dejaron maravillas*”. Hay que rescatarlas, porque no son grandes monumentos, porque están eclipsadas por la historia de las grandes cosas. Islas pequeñas frente a continentes feroces parecen tener algo importante que contar. La propuesta de Glissant, como filósofo, es “barroquizar” el mundo, hacerlo consciente de sus orígenes impuros, llevarlo a horizontes imposibles.

---

<sup>35</sup> Dicen que primero vino de África, en los gritos de los esclavos; que fue la perdición de los taínos, apenas un susurro mientras un mundo se extinguía y otro despuntaba; que fue un demonio que irrumpió en la Creación a través del portal de pesadillas que se abrió en las Antillas. Fukú americanus, mejor conocido como fukú –en términos generales, una maldición o condena de algún tipo: en particular, la Maldición y Condena del Nuevo Mundo. También denominado el fukú del Almirante [...]. Cualquiera que sea su nombre o procedencia, se cree que fue la llegada de los europeos a La Española lo que desencadenó el fukú en el mundo, y desde ese momento todo se ha vuelto una tremenda cagada. Puede que Santo Domingo sea el Kilómetro Cero del fukú, su puerto de entrada, pero todos nosotros somos sus hijos, nos demos cuenta o no (Diaz, 2008, p.1-2).

Que de la aislada isla nazca otra cimarronada imprevisible: “El lugar estaba cerrado, pero la palabra en que derivó queda abierta” (Glissant, 1990, p.88).

#### 1.4 ATLÁNTICO

Where are your monuments, your battles,  
martyrs? / Where is your tribal memory?  
Sirs, /in that gray vault. The sea. The sea  
has locked them up. The sea is History.  
Derek Walcott, *The sea is history*

Si hay algo que está en el centro de la discusión sobre las islas es el agua. Los mares y océanos son el escenario mítico de lo posible y lo imposible, con el misterio profundo de su fondo impenetrable y su horizonte infinito. O al menos ese es el caso del Atlántico, marcado desde su nombre por una isla que un día fue posible y extraordinaria. El Atlántico es fundamental para entender el colonialismo moderno y a su vez es el océano dónde se establecerá el diálogo entre nuestros archipiélagos. Empezará a cobrar una importancia fundamental a partir del siglo XV hasta el día de hoy. Y es que en la actualidad, “esa otra cuenca euro-atlántica, soñada y entrevista con tanta inexactitud por el Mediterráneo, es el mayor espacio económico del planeta, con el 12% de la población del orbe, con más del 50% del PIB y el 33% del comercio mundial” (García-Ramos, 2013, p.23). Nada de desierto. “Nada de mar sin gente” (García-Ramos, 2013, p.23).

El espacio modifica el tiempo. Sin visión trasatlántica no se puede entender el pasado. Sin entender el pasado no se puede entender el presente. ¿Cómo dar cuenta de la conformación de cualquier sociedad del Caribe sin esta incorporación espacial que es el Atlántico? Tampoco se puede entender el “viejo mundo” sin el “nuevo”. No sólo estoy diciendo que todo lo que ocurrió en este océano marcó la historia de Europa. Del lado “viejo” del mundo también estaba África, cuya historia también cambió. En particular Canarias es un archipiélago africano para cuya comprensión es indispensable el otro lado del Atlántico. No sólo por el papel fundamental que tuvo el Caribe en los albores del colonialismo moderno, sino porque la conformación de su sociedad está hecha de viajes de ida y vuelta para con el continente americano.

Si las Antillas fueron un campo de experimentación para América, Canarias fue un campo de experimentación para las Antillas. Estos archipiélagos son el espacio de las primeras ciudades ultramarinas del imperio español, como La Laguna, Santo Domingo o La Habana, y comparten toda una serie de características. Las islas Canarias servían además como escala de aclimatación para plantas, animales y personas (Santana, 2013), por eso el término de “laboratorio”. Muchos colonizadores de África y América pasaron temporadas en Canarias como transición al clima ecuatorial o tropical. Muchas frutas antillanas tuvieron su aclimatación en jardines de canarias. Los cuerpos esclavos, sin embargo, no tuvieron aclimatación.

Esta visión transcontinental alumbra zonas muy oscuras de la historia y habilita otro tipo de análisis del presente. Aquí preferimos llamarla “transoceánica” para no saltarnos el mar, una vez más, sino hacerlo presente, con sus naves atravesándolo y sus naufragos anónimos. Como veremos, la visión trasatlántica en particular fue desplegándose hasta el punto de que la identidad empezó a concebirse de otra manera. Primero, restituyendo sus facciones silenciadas. Segundo, modificando la visión misma de lo que es la identidad.

#### **1.4.1. Creolité**

*“Ni Europeos, ni Africanos, ni Asiáticos, nos proclamamos Creóles”*. Con esta frase da comienzo el manifiesto *Éloge de la creolité* (Confiant, Bernabé, & Chamoiseau, 1993), que no sin estragos podríamos traducir como *Elogio de la creolidad*. Y digo no sin estragos porque *creolité* refiere a un ámbito cultural y lingüístico de herencia francófona. *Créole* es “criollo” en castellano, pero puede llevar a una confusión debido a los diversos usos del término. “Criollo” normalmente refiere al ámbito hispanoamericano y en muchos casos se circunscribe a cuerpos exclusivamente descendientes de europeos en las colonias. Por otra parte, desde el indigenismo lo criollo se ha reivindicado como algo atado a lo nativo. Pero lo cierto es que el uso que se ha impuesto en las últimas décadas tiene que ver más con el reconocimiento de una mixtura intercontinental, como es el caso del término *créole*.

Al mismo tiempo, una lengua *créole*, criolla o crioula (en portugués) es una lengua que nace en un contexto de comunicación en que no se comparte una única lengua,



normalmente un contexto forzado. Las lenguas criollas son típicas de contextos coloniales, donde ha habido esclavitud y dominio de diferentes potencias. Tienen base lexical pues en el inglés, el francés, el español y el portugués, aunque también en el holandés, en el malasio, el árabe o el alemán, en combinación con diferentes lenguas de América, África, Asia y Oceanía.

El término *créole* se puede emplear como genérico o como refiriendo al grupo de lenguas afines que derivan del francés y podemos encontrar en Louisiana, en las Antillas, en la Guayana y en diferentes islas del Índico. Pero no sólo al grupo de lenguas, refiere también a los cuerpos que las hablan, por lo que se puede hablar de cultura *créole*. En las Antillas el *créole* es una mezcla de francés con elementos de español e inglés y distintas lenguas africanas, especialmente el *wolof*. Ha sido fundamental para el proceso de construcción identitaria, particularmente en los departamentos de ultramar franceses, donde estuvo condenado su uso tanto el ámbito público como en el privado. Esto hizo que formara parte de la resistencia anticolonial, pero no lo citamos aquí solamente por eso. El reconocimiento de la identidad *creole* supuso un giro de tuerca en las lecturas modernas de la identidad y la nación.

Cuando fueron los propios cuerpos colonizados quienes empezaron a hablar y a dibujarse, lo hicieron presos de una fuerte exterioridad. Se miraron a través de los ojos de misioneros, cronistas, viajeros, poetas, turistas, gauguins fascinados. Pintaron cielo azul y selvas misteriosas, describieron el paraíso, incluso cuando criticaban cayeron presos de un indigenismo atrapado en la exterioridad. Como diría Frantz Fanon, autor martiniqueño (1975), nunca se quitaron la máscara blanca. El propio Aimé Césaire, también martiniqueño y vocero de la negritud<sup>36</sup>, escribió siempre en francés, preso también de otra exterioridad. Pero no fue un *anti-créole*, era también un paso necesario. Césaire fue un *ante-créole*, como reclaman los autores del *Éloge de la creolité* (1993, p.18), porque anticipó esta visión no sólo transoceánica, sino transcategorial.

El problema de los movimientos pre-créole es que, como réplica a la colonización, se

---

<sup>36</sup> La negritud, como movimiento que reclamaba forjar la identidad traspasando las fronteras geográficas, partió del elemento racial como definitorio de la identidad. Como veremos en el tercer capítulo, los autores posteriores la denunciarán como una concepción limitada de la identidad (la concepción racial), aunque reconociendo el papel central que tuvo para las sociedades de las Antillas y del África negra en lo que refiere a adquirir conciencia de sí mismas.

llevan a cabo “en nombre de generalidades universales pensadas a lo occidental” (Confiant, Bernabé, & Chamoiseau, 1993, p.21). Aunque desacreditan el eurocentrismo de los universales, no desacreditan el universal. El filósofo también martiniqueño Eduard Glissant sería quien resquebrajaría definitivamente este universalismo, aunque hace uso de un concepto, el de *Antillanité*, que para los autores de la *creolité* sigue resultando limitado.

Glissant traspasa las barreras de herencia colonial que fragmentan el espacio insular caribeño y propone una continuidad identitaria en la diversidad: la antillanidad. Pero Confiant y compañía consideran que limitarse al Caribe es del todo insuficiente, porque hay tanto o más en común entre un martiniqués y una reunionesa que entre una haitiana y un cubano. La *creolité* porta una doble solidaridad: con todos los pueblos del archipiélago antillano y con todos los pueblos *créole* del planeta. Esa es su potencia<sup>37</sup>.

No se trata pues de caer en un enfoque etnográfico, regionalista o indigenista, sino de mostrar “el testimonio de la creolité y de la condición humana” (p.40). ¿Cómo mostrar algo tan complejo? El manifiesto dice: “*el pleno conocimiento de la Creolité estará reservado al Arte*” (p.29). Las ciencias sociales, la filosofía también, se han mostrado incapaces de dar cuenta de la complejidad de la identidad. Y dar cuenta de esta complejidad no es sólo hacer justicia al conocimiento, sino alumbrar la posibilidad de una realidad menos violenta. El objetivo es “mendigar lo universal de la manera más incolora e inodora posible” (p.25). Por eso “cada cultura no es jamás un logro sino una dinámica constante en la búsqueda de cuestiones inéditas, de posibilidades nuevas, que no domina sino entra en relación, que no roba sino intercambia” (p.53).

Discutiremos esto al final de este trabajo, pero lo que nos interesa es este papel indisolublemente descriptivo y normativo a la vez de la *creolité*. Se trata de un diagnóstico: “nuestra sopa primitiva y nuestra prolongación, nuestro caos original y nuestro manglar de virtualidades” (Confiant, Bernabé, & Chamoiseau, 1993, p.28). Se trata de un destino: como “anticipación del contacto entre culturas, del mundo futuro que se anuncia ya” (1993, p.27). Y así parece desafiarse la separación tradicional entre

---

<sup>37</sup> Toda la discusión en torno a la *creolité* no se reduce a Chamoiseau-Confiant-Bernabé y Glissant del otro, pero por cuestiones espaciales tendremos que contentarnos con esta visión panorámica, que es la que más ha trascendido.

el ser y el deber ser, entre la estética y la ética. Dicen Confiante y compañía en su manifiesto: “la cultura viva, y la creolité aún más, es una excitación permanente del deseo convivial” (págs. 53-54). ¿Es esto una realidad o un deseo? ¿Estarán proyectando una isla mítica más, de armonía imposible?

Para ayudar a responder a esta pregunta haré algunas aclaraciones, en parte enunciadas por los autores del manifiesto, en parte sirviéndonos de Glissant. Para los voceros de la *creolité* no se puede confundir la misma con la *Americanité*, que remite a culturas emigradas (como la italiana en Argentina o la india en Trinidad) que han adaptado su cultura original pero sin modificarla completamente. La *creolité* se deriva de la economía de la plantación, y es un producto nuevo, resultado de la obligación de crear nuevas formas de cohabitación entre diferentes grupos. Abarca la americanidad y la traspasa. Claro que no sabemos hasta qué punto está tan clara esta frontera. Los autores afirman que hay zonas de Cuba que sólo conocieron la americanización a partir de colonos canarios, gallegos o andaluces. Según los autores, en esos contextos no se produjo criollización. Entonces, ¿para que haya *creolité* tiene que haber lengua creole?

La idea de *creolité* alude a un producto nuevo, no igual a la suma de sus componentes. Pero ¿no basta con un *pidgin*, como lengua de intercambio? ¿Y los dialectos, no son prueba de cultura criolla? Glissant entiende el *créole* como lengua cuyo léxico y sintaxis pertenecen a dos masas lingüísticas heterogéneas, en contraste con el *pidgin*, que constituye una reformulación léxica y lingüística en la masa de una misma lengua, con una voluntad agresiva de deformación (Glissant, 1997, p.132). El dialecto sería más explícitamente un ejemplo de dominio de una misma lengua. Entonces, solo en el *créole* encontramos el espíritu subversivo de la *creolité*:

El compromiso créole (metafórico y sintetizante), favorecido por la estructura de las Plantaciones, proviene a la vez del desenraizamiento de las lenguas africanas y de la desviación de las hablas provinciales francesas. Desde el principio, este compromiso es ya una marginalidad. Ciertamente ha nombrado otra realidad, otra mentalidad; pero es su poética misma –o, dicho de otro modo, su factura – la que era desviante, con respecto a todo supuesto clasicismo” (Glissant, 1997, p.111).

No se trata de que el *créole* sea una herramienta anticolonial porque ha sido una lengua

oprimida, se trata de algo mucho más poderoso, de orden epistemológico. En este sentido, Glissant reclama que no se trata de protestar por la posible desaparición del créole en el sentido de que es constitutiva de su identidad, sino porque “faltaría al estallido del brillo, a la fluidez del equilibrio, a la perdurabilidad del desorden del caos-mundo” (p.113). En este punto se repiten dos preguntas: ¿el compromiso *créole* es algo que se tiene o algo que se alcanza? ¿cualquier cultura es sujeto posible de tal compromiso?

#### **1.4.2. Criollización**

Las sociedades *créoles* se desarrollan casi siempre en islas o en zonas costeras, debido al papel central de los puertos en el trasvase de cuerpos. Esto es significativo, porque se sigue considerando que el mar es un obstáculo frente al medio terrestre, y sin embargo en los lugares sin litoral es muy difícil que se de una convivencia tal de cuerpos de distinta proveniencia. Hay que empezar pues por corregir esa visión de nuestros océanos y en particular de las islas que forman parte de ellos. El enfoque transoceánico puede aportar mucho a los archipiélagos sobre los que versa este trabajo, pero también al planeta entero y sus distintas disciplinas de estudio. En el caso del Caribe hemos visto que este enfoque es un fenómeno significativo, obviamente en relación directa con la particular conformación de sus sociedades. En el caso de Canarias no lo es tanto, aunque todavía es pronto para explicar por qué. Pero puedo afirmar que un enfoque transoceánico no sólo ayudaría a reconocer los componentes ocultos de una identidad archipelágica como la canaria, sino a inspirar una fórmula nueva que de cabida a tales elementos. Ahora bien, ¿serviría el enfoque de la *creolité*?

La fórmula de este movimiento resulta fascinante, pero como hemos visto no se puede aplicar a cualquier espacio colonial. Esto a pesar de que en todos ha habido un trasvase de cuerpos más o menos forzado, más o menos significativo. Además nos plantea el dilema de reivindicar el producto de una situación extremadamente violenta, cuyos procesos no nos gustaría recrear. Glissant sin embargo desarrolla una visión más amplia de lo criollo, hablándonos de *créolisation*. En vez de un producto acabado, el filósofo nos habla de un proceso, un proceso que además es planetario: “El Caribe *créole* habla al mundo que se criolliza” (Glissant É., 1990, p.233). Es decir, que lo que pasa en el Caribe

se puede resumir en la palabra *créolisation*, pero lo que ocurre en el mundo también: “Llamo criollización al encuentro, la interferencia, el choque, las armonías y disarmonías entre las culturas, en la totalidad realizada del mundo-tierra” (Glissant É. , 1990, p.194)<sup>38</sup>.

Esos encuentros y choques de los que habla Glissant no son un mero ejercicio de memoria histórica, son el asunto que ocupa las portadas de los telediarios. Ni el colonialismo acabó ni los procesos de criollización se extinguieron, solo han mutado sus formas. Ya no se trata de ahondar en la visión multicultural, tan pregonada por Canadá (juntos pero no revueltos), ni del integracionismo de Estados Unidos (olvida quien eras y serás uno más). La criollización no mantiene los componentes aislados, ni los desaparece: los transforma. Del mismo modo en que la idea de *creolité* alude a un producto nuevo, no igual a la suma de sus componentes, “la criollización no es una fusión, requiere que cada componente persista, incluso cuando ya está cambiando” (Glissant É. , 1990, p.210).

No es tan fácil asimilar ni tan fácil separar. Si la “integración es un sueño centralista y autocrático” (Glissant É. , 1990, p.210), la jerarquización social no lo es menos. La conciencia de criollización permanente hace necesario que cada uno reevalúe los componentes puestos en contacto y además que no los jerarquice. Claro que aquí es cuando nos preguntamos otra vez si esto es un ideal regulativo o una descripción. Glissant aclara que la criollización no es exactamente un modelo a seguir: “no tiene nada de ejemplar salvo sus procesos y ciertamente no los “contenidos” a partir de los que funcionan” (1997, p.104). No es tan optimista como A. Benítez Rojo, para quien lo criollo había nacido “de entre los brazos de una madonna mulata y democrática” (Rojo, 1998, p.76). Lo criollo no tiene un origen digno, parte de unas circunstancias tan violentas que el resultado siempre es imprevisible, pero nos puede servir de inspiración. De hecho siembra la tierra de una apertura que no tienen culturas que no se confrontan al hecho de nombrarse:

---

<sup>38</sup> En este sentido a partir de ahora me permitiré hacer uso del término “criollización” como traducción. Si bien con el término *créolité* no me permití usar la palabra “criollidad”, porque considero que el uso de la primera es más restringido, en este caso no encuentro problema. Hay quien propone mantenerla o castellanizarla (*creolisación*) para evitar confusiones con un término tan polisémico en español como “criollo”, pero pienso que es hora de contribuir a una definición de lo criollo afín a la de la antillanité, sin privilegios de unos componentes identitarios sobre otros, donde se la concibe como proceso vivo e inacabado.

La puesta en contacto de estas culturas atávicas en los espacios de la colonización ha dado lugar en algunos lugares a culturas y sociedades compuestas, que no han generado Génesis (adoptando los Mitos de la Creación venidos de fuera), y esto precisamente porque su origen no se pierde en la noche, porque si es evidentemente de orden histórico y no mítico. La Génesis de las sociedades criollas de las Américas se funda en otra oscuridad, la del vientre del barco negrero. Es lo que yo llamo una digénesis (Glissant É. , 1990, p.36).

Así es que la visión transoceánica despliega un espacio y a su vez un tiempo, un tiempo que es histórico y no mítico, y posibilita ese reconocimiento e intervaloración de componentes que oculta el monócromo y unilateral discurso del mito. La digénesis es una posición privilegiada para percibir el orden del mundo y también para subvertirlo<sup>39</sup>. No se trata pues de recrearlo, sino de ver en la tragedia las nuevas posibilidades; en el dolor, el encuentro; en lo impuro, lo ideal. Se trata de ver en la ausencia de un pasado “honroso” la posibilidad de un futuro más honroso.

Pero esto tiene al menos dos problemas. Primero, ¿hasta qué punto el peso de tradiciones, aunque no sean unívocas ni honrosas, no es aplastante? ¿No es aplastante el peso del cristianismo bajo el sol aplastante del trópico? ¿No es aplastante la esquizofrenia caribeña de la castidad y la bachata? ¿De la filosofía europea y el vudú? ¿Del evangelio y el candomblé? ¿Del francés en la escuela y el créole en la cocina? Y segundo, ¿existe acaso algún pueblo que se libere del peso de la tradición? ¿No sería eso equivalente a la pérdida de la identidad?

Para responder hay que tener en cuenta que Glissant no está proponiendo el espacio criollo como un espacio libre de opresión, sino un espacio que posibilita la liberación por su cuestionamiento del conocimiento autocrático: “La criollización no concluye con la pérdida de la identidad, con la disolución del ente. De ella no se infiere la renuncia a sí. Sugiere la distancia (l’en aller) para con las fijaciones estremecedoras del Ser” (1990,

---

<sup>39</sup> Las sociedades criollas tienen la ventaja de no estar constreñidas por costumbres milenarias cuyo peso sería aplastante. Son lugares donde, me atrevo a decir, no hay un grueso demasiado aplastante de población nativa o de un solo grupo visitante. Una circunstancia favorecida por las islas, por su accesibilidad y abarcabilidad, porque es más asequible aniquilar a toda o gran parte de la población aborigen y porque en algunos casos no había población aborigen, como es el caso de Cabo Verde en el Atlántico o Reunión en el Índico.

p.25). Ahora bien, ¿qué herramientas nos da? ¿hasta qué punto ese sincretismo sin linaje nos permite combatir las autocráticas fuerzas del neocolonialismo o la globalización? ¿Cuál es la conexión entre las epistemologías criollizantes y las políticas emancipadoras? El objetivo final de este trabajo es delinear las formas de esta conexión y sus posibilidades. Por el momento sólo decir que Glissant es consciente de los obstáculos de su planteamiento. Se pregunta: “¿Las sociedades amerindias amenazadas de desaparición se habrían podido defender en nombre de la criollización, cuando el mecanismo mismo que ha contribuido, al menos en primer lugar, a deculturarlas, parece confundirse con ellas?”. Y responde: “L’enjeu est pourtant là” (Glissant É. , 1990, p.38). Estamos de acuerdo: el desafío está ahí.

### **1.4.3. El Atlántico Negro**

Aparte de *creolité* y *créolisation* existen otras nociones muy relacionadas con el Caribe-Atlántico y probablemente la más popular sea la de *Black Atlantic*, de Paul Gilroy. Este referente de los estudios culturales publicó su obra en Londres en 1993 y para muchos inaugura una nueva etapa con su crítica a los usos de nación y etnia como entidades estables y de límites distinguibles. Si bien esta crítica no es nueva, al llevarse a cabo en el seno interno de los estudios culturales, y al ser estos en la época un patrimonio fundamentalmente anglo, no es de extrañar que haya tenido mayor repercusión. Lo que nos interesa de su propuesta es que maneja una concepción que rebasa lo caribeño y explícitamente conectada con la cuestión negra. Su “zona cultural” no es otra que el Atlántico, sus islas y costas, bañadas por las historias cuya repetición muchos autores caribeños vieron muchas décadas antes.

Paul Gilroy propone que el Atlántico se tome como una “única y compleja unidad de análisis” en las discusiones sobre el mundo moderno para producir una “perspectiva explícitamente transnacional e intercultural” (Gilroy, 1993, p.15). El momento clave de esta “unidad” sería sin duda la “esclavitud de plantación”. El objetivo sería trascender una visión marcada por las nociones de “etnicidad” y “estado-nación”, que han reducido la diversidad de las identidades negras a un contenido concreto y uniformizante. Su capítulo más conocido, titulado “El Atlántico Negro como Contracultura de la Modernidad” nos habla de un Atlántico dinámico, donde las identidades son procesos

contínuos, y que necesariamente contradice el discurso homogeneizante de la modernidad. Gilroy denuncia que este espíritu fue el que recogieron las políticas negras, tal y como la *creolité* denunció el carácter eurocéntrico de la negritud. El autor, de madre guayanesa, reivindica una dimensión de la cultura menos textual que se puede rescatar de la diáspora negra. Especialmente en la música encuentra resistencias que van más allá de esencialismos, donde simplemente no se puede reproducir la modernidad o se reproduce otra cosa. Otra cosa que no es un relato fijo, que no es el correlato de una identidad delimitada, sino una contracultura de la modernidad en continuo proceso.

Claro está que encontramos elementos occidentales en esas expresiones, no se trata de una cultura pura. Pero es que esa es la clave: la ausencia de pureza, en los contenidos y en los medios. Ahora bien, Gilroy nos está hablando del Atlántico Negro, no de todo el mundo con lengua criolla, ni mucho menos de todo el mundo colonizado. ¿Se podría extrapolar lo que dice a espacios donde no hay diáspora negra? Yo creo que sí. Sólo que, a pesar de considerar la música un elemento de resistencia por excelencia<sup>40</sup>, sin duda menos mediado que otras expresiones culturales como la escritura, no pienso que sea exclusivo. Lo interesante es mostrar la conexión entre cultura criolla y expresiones culturales como algo que implica inevitablemente un recodo de resistencia, más o menos explícito y más o menos consciente.

A lo largo de este trabajo se analizarán diversas muestras de cultura que hacen las veces de contracultura de la modernidad. Este núcleo de resistencias en el seno de espacios coloniales y neocoloniales no es difícil de constatar. Lo que me parece interesante de su constatación es la siguiente pregunta: ¿son realmente los espacios de la impureza, los menos rígidos, los más “irracionales”, aquellos que generan la resistencia más profunda a la modernidad europea? Gilroy parece devolvernos al interrogante planteado en el apartado anterior sobre la conexión entre las propuestas criollizantes y las políticas emancipatorias.

Gilroy cree que la opresión se subvierte desde ámbitos ajenos a la ciencia y vinculados a

---

<sup>40</sup> Es innegable que la música se ha erigido como una forma fundamental de resistencia en la diáspora negra y en los espacios colonizados en general. A escondidas sigue sonando el tambor del candomblé en Brasil ante la persecución de la bancada evangélica. A escondidas suena el pequeño laúd en Mali ante la persecución del fundamentalismo islámico. Y así multitud de ejemplos por todo el globo, vinculados a menudo a los “ritmos negros”.



lo poético, lo musical, lo rítmico. Critica la deriva “moderna” que ha tenido la lucha negra, etnicándose y nacionalizándose, petrificándose identitariamente. Utiliza la metáfora del agua, de las travesías, de las olas, para dar idea de ese universo mucho más flexible, fractal y rizomático que propone. Es interesante ver como Glissant hacía lo mismo en francés y Benítez Rojo hacía lo propio en español más o menos en la misma época. ¿Navegan los tres en un mismo barco?

Desde una primera aproximación, podría decirse que la visión de Gilroy abarca mucho más por trascender lo antillano o lo caribeño, pero no considero que sea cierto. Por una parte, como hemos dicho, Gilroy se centra en la *Black Diaspora*. Por otra parte, las experiencias de la criollización que Glissant y Rojo formulan a partir de la experiencia caribeña pueden aplicarse a cualquier pueblo de génesis “caótica”, de origen impuro e intrazable, o sea, a cualquier pueblo que por las condiciones de su surgimiento tienen mayor facilidad para reconocer el germen caótico que habita en todas nosotras.

No entendemos pues en qué se basa Paul Gilroy para afirmar que términos como criollización o sincretismo (usados por Glissant y Rojo respectivamente) son términos “manifiestamente inadecuados” (1993, p.15). Gilroy habla además del Atlántico limitándose también a una experiencia concreta, y por cierto muy centrada en lo afroestadounidense y en el caribe inglés, como es normal. Por otra parte, centrarse en el Atlántico para hablar de lo negro sin tener en cuenta el Índico (que es mucho más pensado por el ámbito francoantillano) o el Pacífico (pensado desde el caribe hispano) ya constituye una visión parcial.

Podríamos añadir que, como sugiere Lioba Rossbach de Olmos (2009), esta visión según la cual el discurso afrocentrado se ha apropiado de la modernidad es fácilmente rebatible atendiendo a casos reales. Lioba es antropóloga y denuncia que estudiosos culturales como Gilroy no tengan jamás en cuenta la antropología y en general lo empírico. Habla de casos americanos en los que los liderazgos en las comunidades afrodescendientes están asumidos en claves mágicas o en claves religiosas, como las de la teología de la liberación, que cuestionan la modernidad europea. Aquí no se encuentra esa “modernización” del discurso en claves, digamos, ilustradas. Al tiempo señala que la categoría de “etnia”, que Gilroy considera perversa en tanto naturalizante, entró en la escena política colombiana con posterioridad a la aparición de la obra de Gilroy. Esto

quiere decir que el discurso negro no estaba “etnificado” tampoco<sup>41</sup>.

Esto es interesante en la medida en que sienta algunas bases para una crítica más amplia según la cual se tiende a confundir la actividad de la academia con la actividad social, y la actividad de la academia europea y estadounidense, con la actividad de la academia mundial. Esta crítica permitiría explicar por qué el enfoque anglo es más susceptible de obviar el papel discursivo que ha tenido el catolicismo, por ejemplo, en las corrientes de liberación de espacios colonizados. Lo que nos interesa señalar por el momento es cómo Gilroy se ve afectado en su diagnóstico de una proclamación posmoderna que no en vano Enrique Dussel, precisamente ungido en las aguas de la teología de la liberación, tilda de colonial. Como veremos, para el filósofo argentino, en los territorios colonizados o neocolonizados no hubo ni habrá modernidad, como tampoco contramodernidad, sino algo menos maniqueo: la transmodernidad.

Aparte de esto, la diferencia entre leer a Gilroy y Glissant o Rojo es clara: Gilroy es más aburrido. No digo esto para provocar, sino porque tiene que ver con su propio diagnóstico. Gilroy escribe como un teórico cultural, poniendo ejemplos y fuentes. Su escritura, por más que metafórica y posestructural, no es contramoderna. Y quizá este sea el acto más coherente con su propia teoría, pues la contracultura está fuera del texto y probablemente fuera de los muros de la Academia. Sin embargo, Glissant es un filósofo que hace literatura, Rojo es un novelista que hace de teórico cultural, y así nos llevan a un universo donde el ensayo poético es medio y objeto, la clave de otro modo de hacer conocimiento, un cuestionamiento en sí mismo.

## 1.5 OCÉANO

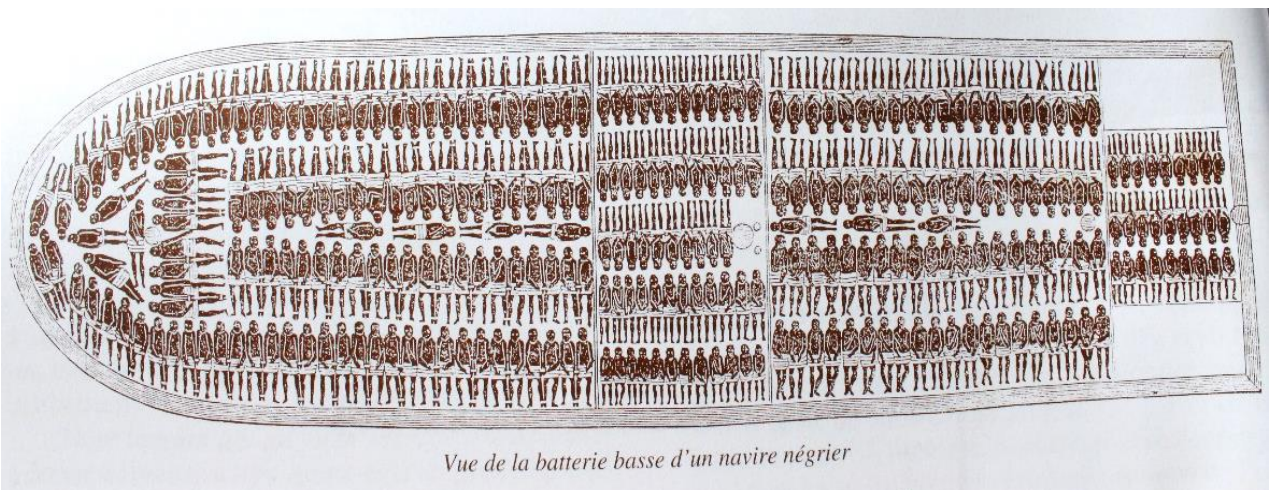
Pero este mar que explota, el Caribe, y todas las islas del mundo, son criollas, imprevisibles. Y todos los continentes, cuyas costas son incalculables.

Glissant, *Poétique de la Relation*

---

<sup>41</sup> Y puede que no llegue a estarlo, en contra del parecer de Rossbach de Olmos, que reivindica su rentabilidad teórica. Y puede que no llegue a implantarse porque muchos y muchas, inspirados por la ola posmoderna que Gilroy representa, han visto la categoría como perjudicial o innecesaria.

Aquí se reivindica la visión transoceánica porque no hay privilegio de un continente sobre otro, porque dignifica los diversos componentes. El océano favorece una visión horizontal. El océano no tiene lado viejo ni lado nuevo, ni norte ni sur, ni privilegia al continente sobre el archipiélago, porque lo que pone de relieve es la importancia del litoral como zona de alta densidad de contactos. *Black Atlantic, African Diaspora, creolité, créolisation*, son formas de abordar oceánicamente el territorio y sus cuerpos, teniendo en cuenta “el papel de las sociedades litorales, no solo como periferias de una u otra civilización territorial sino como comunidades cosmopolitas diversas” (Stephens, 2013, p.41). Estas sociedades son espacios idiosincráticos, pero no por su aislamiento, sino por la complejidad de su hibridización humana.



Segmento de barco negrero en que la capacidad es indicada por medio ilustraciones de cuerpos oscuros atados de pies y manos hacinados horizontalmente en distintas direcciones.

Pensar oceánicamente es adoptar un enfoque más fluido, menos rígido y antropocéntrico que el terrestre. Menos “naturalista” y más “constructivista”, un pensamiento *ciborg* por momentos. Pensar oceánicamente es concebir las embarcaciones como prótesis que permitieron, desde hace muchos miles de años, surcar los mares. No es casualidad que mucha literatura poscolonial haya partido de su estructura, su trayectoria, sus diarios de a bordo, etc.<sup>42</sup>

Pensar oceánicamente es soñar de otra manera. Hacer del dolor histórico una tierra fértil para la cosecha. Desechar las Arcadias y las Repúblicas en favor de lo que ya existe. Sin

---

<sup>42</sup> Gilroy dice: “El barco nos da la oportunidad de explorar las articulaciones entre las discontinuas historias de los puertos”. Los barcos también nos llevan al “middle passage”, a las “políticas de la trata” y su relación con la “industrialización” y la “modernización” (1993, p.17).

paraíso ni infierno. Sólo la tierra y el mar. Sólo las islas.

### 1.5.1 La vía pacífica

Podríamos decir que todo nuestro recorrido nos remite a un pensar transoceánico, o incluso “archipelágico”. Más bien un pensar “archipelágico” nos ha llevado a un pensar transoceánico. La clave ha residido en pensar no “sobre” sino “desde” los archipiélagos. Normalmente esta tarea se ha basado en restituir el papel de los conjuntos insulares como puentes entre continentes. Es una operación intelectual que se ha intentado llevar a cabo con Canarias como espacio intermedio, sobre todo, entre América y Europa, donde vanguardias e influencias de uno y otro lado se cruzaban. Pero mi intención es ir más allá. Pensar archipelágicamente es eso pero también más. Supone superar la visión según la cual el archipiélago adquiere valor por su relación con el continente. Y a esto, como hemos visto, nos puede ayudar pensar en los mares del sur, ese mar de islas devoradas por el exotismo.

En el Pacífico sólo el uno por ciento es tierra. A pesar de que esta investigación esté centrada en el Atlántico sería un error caer una vez más en la obcecación eurocéntrica por el Norte, por los espacios continentales e incluso por el Atlántico como centro de la Historia. Partir de un océano como el Pacífico puede darnos muchas claves en este sentido. Para ello tomaremos una ruta distinta, oculta por la pompa del Atlántico de los “descubrimientos”, poblada de insignificantes islas sin historia (la “verdadera” isla tropical, isla de naufrago, isla desierta) y cuyos trasvases permanecen en gran medida en secreto.

Tomaré como punto de partida algunos textos del escritor fijiano (aunque nacido en Papúa) Epeli Hau’ Ofa. En “We are the Ocean”, el cuestionamiento de este antropólogo de padres tonganos empieza dándole clase a su alumnado. Se da cuenta de que está contribuyendo a una visión desesperanzada, muy canónica y neocolonial, acerca de las islas del Pacífico. Su giro epistémico consiste en pasar de ver el Pacífico como “islas en un lejano mar” a verlo como “un mar de islas” (2008, p.31). El hecho de que los antepasados se vieran como *kakai mai tahi*, que quiere decir “gente de mar”, es fundamental en la inversión que lleva a cabo Hau’Ofa. Reivindica incluso la noción de Oceanía, más francesa, frente a la inglesa “*Pacific Islands*”, que da en efecto una idea de

confinamiento y pequeñez<sup>43</sup>.

Hau'ofa considera que *Pacific Islander* es una noción limitativa en el sentido de que obliga más a la definición. ¿Quién es el auténtico o la auténtica Pacific Islander? “Así como el mar es una realidad abierta y desbordante, así debería trascender toda forma de insularidad nuestra realidad oceánica, para devenir abiertamente inquisitiva, inventiva y acogedora”<sup>44</sup> (Hau'ofa, 2008, p.55). No se trata de un espacio discontinuo donde idénticas islas tropicales salpican el mar. Se trata de una continuidad heterogénea. Eso significa “Oceanía”: que somos el océano.

Para Hau' Ofa la desconexión y a su vez la dependencia de las islas tiene una relación directa con la creación de estados o regiones como Micronesia, Melanesia y Polinesia. No ha existido un regionalismo propio, sino netamente colonial o neocolonial, que ha tenido nefastas consecuencias. Por eso reclama otra suerte de asociacionismo, más allá del nacionalismo, del marxismo, de otros productos coloniales:

Tenemos que desarrollar un regionalismo mucho más fuerte e independiente del que tenemos hoy día. Un nuevo sentido de la región que sea nuestra propia creación, basado en nuestra percepción de nuestras realidades, es necesario para sobrevivir en la era que amanece (2008, p.47).

Su visión de una región “oceánica” intenta paliar esta fragmentación, no sugiriendo en caso alguno homogeneización, sino todo lo contrario. Esto puede ser interesante para pensar regiones como el Caribe o la Macaronesia, que no enfatizan tanto la idea de insularidad sino más bien de relaciones atlánticas. De hecho no sólo desde el Caribe sino de la Macaronesia se reclaman también espacios continentales (entre la costa del Sahara Occidental y el río Gambia), restándole peso a la insularidad. Son propuestas más oceánicas en este sentido, aunque de ambas se puede pensar que se trata de nociones muy vinculadas a la economía neoliberal. Si Estados Unidos comenzó a hablar del Caribe

---

<sup>43</sup> Claro que en castellano “Oceanía” nos lleva a pensar lo más continental, esa gran isla que es Australia, tanto que deja de ser isla. Llama entonces la atención que Hau'Ofa haga esta propuesta, que parece eclipsar los archipiélagos. Quizá no todos, pues hace ya algún tiempo que Nueva Zelanda juega un papel importante en el imaginario del hemisferio norte. Una combinación de su extensión con, sobre todo, su papel jugado en el desarrollo del capitalismo global, están al origen de este reconocimiento. El caso es que la reivindicación de “Oceanía” tendrá que ver con la reivindicación del océano frente a nociones centradas en la tierra como isla o continente.

<sup>44</sup> La traducción es mía, así como del resto de citas de Epeli Hau'ofa en este apartado.

como si de su bañera personal se tratase, también en Canarias se está dibujando un modesto plato de ducha entre Cabo Verde y la costa noroccidental africana. Por otra parte, es muy interesante como Canarias, forzada a una vinculación anti-geográfica y en cierta medida anti-histórica con Europa, también a través de la noción de Macaronesia es vinculada con África y con archipiélagos con los que comparte elementos espaciales y temporales (de la laurisilva a la colonización). En cualquier caso, la rentabilidad teórica de concebir estas regiones es limitada: es necesario tener una noción plenamente transoceánica que responda a la realidad histórica de estos archipiélagos.

Al mismo tiempo, los paralelismos entre las Antillas y las islas Macaronésicas, por una parte, y los archipiélagos del Pacífico por otra, tienen sin duda sus limitaciones. Tal y como afirma en su artículo "The Ocean in Us", las islas del Pacífico son "el agujero del donut, un espacio vacío" (Hau'ofa, 2008, p.46). Tan pequeñas, tan pequeñas, que no existen. Hau' ofa insiste en que Japón o Indonesia no podrían ser incluidas en Oceanía por su potente relación con el continente o su relación menos fundamental con el mar. Evidentemente, tanto en el caso de Canarias como de las Antillas la cercanía con el continente ha sido clave para su relevancia. Sin embargo, después del Caribe insular puede que Hawaii sea el archipiélago más global, con más impronta en el imaginario, y eso a pesar de encontrarse rematadamente lejos del continente. Esto tiene que ver, una vez más, con el papel que ocupa como dependencia de la primera potencia mundial. Esto quiere decir que la cercanía es relevante, porque juega un papel geoestratégico, pero no decisiva.

Por otra parte, en nuestros archipiélagos atlánticos la relación con el mar es ineludible. Obviamente no tanto como en Fiji, Tonga o Salomón, pero más que Japón o Indonesia. Creo que el tamaño aquí es un vector fundamental. Cuánto más grande es el "interior", más pequeña es la presencia de la costa, del mar, en todos los aspectos de la vida económica y social. En el caso de la Canarias precolonial, se considera que el papel de la navegación fue escaso, que los antiguos pobladores fueron "llevados" a las islas, y dependiendo de las orografías algunas islas estaban más volcadas al mar y otras más al interior. Pero el período colonial intensificó las relaciones marítimas en todos los sentidos (pesca, migraciones, comercio, etc.). Aún hoy cuando se derriban las barracas de pescadores que quedan para construir hoteles también es por la centralidad del mar.

El modelo sol y playa no existiría sin él.

En ese sentido, y a pesar de que Canarias no pueda equipararse a los archipiélagos del Pacífico ni en su lejanía respecto del continente, ni en su relación con las navegaciones, considero que hay elementos del pensamiento oceánico de Hou'ofa que se pueden aplicar. La centralidad del mar sería la expresión con la que yo resumiría estos elementos. Un ejemplo de esta centralidad en Canarias ha sido la reciente movilización social para protestar por la inminente extracción petrolífera en sus costas (2014). Sólo se ha contabilizado una protesta en las calles más numerosa que esta, y fue la lucha contra la construcción de un puerto industrial en la costa sur de la isla de Tenerife. Sin embargo, se acaba de aprobar una trágica Ley del Suelo (2016) y nadie ha salido a la calle. No ha habido respuestas similares en la lucha por los derechos laborales, sexuales o asistenciales. En este sentido, la concepción de que el mar es el bien máspreciado del archipiélago opera aún a pesar de la voracidad del capitalismo global y de las falsas promesas de mejora económica que arrojan a estos proyectos de grandes infraestructuras.

Hou'ofa dice que debemos “ser guardianes del océano; como tales podremos tender la mano a gente similar en cualquier lugar unida por la tarea común de proteger los mares por el bienestar general de todo ente viviente” (2008, p.55). Las Antillas, Canarias y el resto de archipiélagos se encuentran en un mismo punto: el de la centralidad del océano. No se trata de una cuestión medioambientalista, es algo mucho más profundo. Se habla de tomar otra ruta, una ruta que cuestione los cimientos de los viajes de Ulises y las Carabelas, una vía más pacífica<sup>45</sup> que nos reconcilie con los océanos. El mar aparecerá entonces como un sendero hacia el otro, como “nuestro infinito” y nuestro *continuum*, como la relación permanente que nos define.

### **1.5.2. Archipiélagización**

Pensar desde las islas cambia nuestra visión de la Tierra. El pensamiento archipiélagico en particular fue crucial para el desarrollo del pensamiento poscolonial caribeño. En 1950 C.L.R. James sugirió que las Antillas podrían formar su propio archipiélago, su

---

<sup>45</sup> Aprovecho aquí la polisemia de la palabra “Pacífico” tal y como lo hace Epeli Hou'ofa (2008) en su artículo *The Pacific Way*.

propia federación (Stephens, 2013). Era la semilla de un “giro archipelágico”, que a mi juicio comienza dándole reconocimiento y autonomía con respecto a América. Césaire define al arco antillano así: “El archipiélago arqueado como el deseo inquieto de negarse, diríamos una ansiedad maternal por proteger la tenuidad más delicada que separa a una América de otra” (Césaire, 1983, p.8)<sup>46</sup>. Las islas sueltas no son sino periferia, el archipiélago es una entidad, en este caso con capacidad de barrera, de escudo, de protección.

Y de una concepción geográfica, con sus implicaciones políticas y poéticas, se pasa a concepciones de lo archipelágico más amplias en una época de cuestionamiento de la modernidad. Benítez Rojo dibujará a las islas en un “metaarchipiélago” que conecta unas islas con otras, unos puertos con otros. Glissant recuperará el pensamiento deleuziano de la totalidad como conexión entre muchas cosas fragmentadas y la vinculará a los archipiélagos geográficos. Su propuesta nos interesa en particular por su alcance epistemológico y político global: “Mi proposición es que hoy el mundo entero se archipelice y se creolice” (Glissant, 1990, p.194).

En este sentido, a Glissant le interesa una vez más el proceso, no el resultado. Propone como punto de partida el archipiélago que habita precisamente porque es uno de los lugares del mundo donde “la Relación” se da más visiblemente y lo opone al Mediterráneo, donde se ha impuesto “el pensamiento de lo uno”. A la bañera de Ulises opone también las islas del Pacífico, otra muestra clara de Relación. Pero, ¿qué es la Relación? Aquello en lo que irremisiblemente estamos, cuya complejidad precisa de una poética siempre incompleta que Glissant ensayara, por ejemplo, en la forma de un *Tratado del Todo-Mundo* (1990). La “poética de la relación” es sólo un posible del imaginario que nos lleva a concebir la globalidad inasible del caos que es el mundo, y al mismo tiempo nos permite poner de relieve algún detalle, y particularmente “cantar nuestro lugar”. Porque no puede ser un sueño unívoco, no puede soñarlo nadie por nosotras y nosotras.

Yo sueño, con Glissant, a partir de las islas, porque soy de las islas. Pero ser de las islas no significa otra cosa que formar parte de un entramado imposible de desconectar, donde el origen muere en favor de la transformación. Y nuestro mundo, donde se

---

<sup>46</sup> La traducción es mía.



incrementan vertiginosamente las conexiones, es un caldo de cultivo de complejidad, de criollización. “Lo que la Relación nos da para imaginar, la criollización nos lo ha dado para vivir” (Glissant, 1990, p.25). Glissant nos habla del mundo en que vivimos, ese caos marcado por un panorama violento de nacionalismos, fundamentalismos y otros universalismos. Y es que: “Cuanto más el movimiento de la Relación está ratificado, cuánto más la criollización aumenta, más se exageran locamente quienes están espantados de este movimiento del mundo” (1990, p.205). El mundo se archipiélagiza, se fragmenta, y son violentos los intentos de uniformización, y son violentas las resistencias.

Para el caso de Martinica, Glissant nos habla de tres reacciones, más allá de la inmediatamente traumática, a este proceso de criollización: la reivindicación de la relación con el entorno natural, el Caribe; la defensa de la lengua popular, el *créole*; y la protección de la tierra. Estos tres “modos de existencia contestataria” oponen a “la intolerancia de la raíz” una “visión ecológica de la Relación” antes política que “mística”. La sacralización es peligrosa, porque conduce a divisiones y legitimidades a su servicio<sup>47</sup>. Con su reivindicación de la “relación con la tierra” y la “protección de la tierra” Glissant está desafiando al mismo la noción de “derecho a la tierra”, algo que podría causar mucha polémica. Propone una noción de “tierra rizomada” partiendo de la circunstancia antillana en la que el “territorio” no puede ser atribuido a los primeros pobladores, a los Caribes y los Arawaks, por causa del exterminio<sup>48</sup>, y para aplicar el derecho a la tierra habría que elegir entre los esclavos negros y los colonos blancos, y también entre los trabajadores asiáticos, y así se formaría una espiral de sinsentido amparado en el “absoluto sacralizado de la posesión ontológica” (1990, p.161). El territorio se define por sus límites, pero no es más que una proyección. La tierra no tiene límites, como no los tiene el océano.

La reivindicación de lo *créole* se traduce, por su parte, en una suerte de pensamiento del

---

<sup>47</sup> Glissant conecta la imagen mística con una relación de propiedad para con la tierra. Probablemente una dosis de pensamiento descolonial, indigenista o de feminismos comunitarios harían cambiar de opinión a Glissant, pero esa es una discusión que abriremos más adelante.

<sup>48</sup> Un pensamiento no del todo ajustado a la realidad de las Antillas, pues en islas como Dominica la presencia indígena es aún tan fuerte que se ha delimitado una reserva (sí, como en Estados Unidos). Pero quizá él se opusiera a esta segregación, que en parte ha llevado a una especie de teatralización de lo indígena como medio de subsistencia (la reserva se dedica fundamentalmente a vender artesanía a los y las turistas).

mestizaje, pero entendiendo el mestizaje como un proceso nunca acabado. Dicho de otro modo: no es el supuesto “mestizaje de culturas” lo que le interesa, sino las “culturas del mestizaje”, eminentemente criollas, que nos preservan de una concepción violenta del ser. Lo que me interesa señalar es que Glissant, como Epeli Hau’ Ofa, abre una vía pacífica. No pone en valor el espíritu de expansión que llevó a las mezclas, sino el cuestionamiento ontológico que estas mezclas representan. De su mano las certezas se archipieligizan inexorablemente, se complejizan en trozos de tierra diversos pero conectados entre sí. Y “el mar de fondo y la resaca de tantos mares como pueblos que trabajan en círculo” (1990, págs. 101-102), y no en proyección fatal de línea recta hacia la conquista. Claro que ese mar de islas... ¿cómo se navega?

## CAPÍTULO SEGUNDO: COLONIALISMO

El colonialismo consiste en administrar y explotar un territorio sobre el que no se ejercía previamente dominio. Es desde luego una práctica remota y tiene una estrecha vinculación con la invasión y la conquista. Relacionamos el colonialismo específicamente con Europa porque a partir del siglo XV algunas potencias se caracterizaron por un tipo de expansión sin precedentes. Con similitudes con el modelo grecolatino, la expansión imperialista de varios estados europeos tuvo entre otras cosas la peculiaridad de abarcar todos los continentes. Se suele considerar que estuvo marcada por el llamado “Descubrimiento de América”, una expresión engañosa en el sentido de que “América” ya había sido descubierta por sus primeros pobladores, quizá por otros extranjeros<sup>49</sup> y no se llamaba así.

Las Antillas desempeñaron un papel fundamental en este contexto porque constituyen, en principio, el espacio inicial sobre el que el colonialismo europeo se desplegó al otro lado del Atlántico. El colombiano Germán Arciniegas, en su ya mítica *Biografía del Caribe*, describió este contacto trasatlántico como encuentro entre dos mares: “Dos espejos mágicos. El uno retrata la imagen de los tiempos antiguos; el otro, de los tiempos por venir” (1966, p.22). El Mediterráneo y el Caribe: dos mares donde la historia florecería. Y un océano en medio donde, tras siglos de oscuridad, navegaría un renacer.

Pero, ¿qué fue exactamente lo que renació? No deja de ser curioso el hecho de que los momentos gloriosos sean momentos especialmente sangrientos. Hemos oído hasta la saciedad que la Edad Media europea fue bárbara y oscura. Pero, ¿no era la Antigüedad Mediterránea tiempo de colonias y esclavitud? ¿Qué significa que la historia volvió a “florecer”? Sin duda hay una equivocación de origen en la idealización de estos mundos marítimos expansivos. Y en esta idealización, en esta ceguera, reside la semilla perversa del humanismo.

---

<sup>49</sup> Hay una serie de hipótesis acerca de contactos precolombinos entre América y el resto del globo a través de la navegación. Entre las más reconocidas se cuentan las de los viajes vikingos, que establecieron pequeñas colonias en Norteamérica. Más polémicas son las hipótesis sobre contactos polinesios o las más recientes sobre incursiones chinas, que colocarían el descubrimiento en 1421 (Martínez, 2004).

Basta pensar en el nombre con que es rebautizado el continente “descubierto”: América. Era el nombre de un florentino, de un solo hombre, Américo Vespuccio. No hay datado ningún caso en la historia en el que una extensión de tal envergadura adquiriera el nombre de una sola persona. De una deidad quizá sí, pero no de una persona. Aunque esta diferencia entre deidad y persona quizá en un futuro se nos torne más sutil.

Pero es que ahora América tiene una nueva acepción, no menos pasmosa. Si alguien te dice que es “americano” no es porque se sienta fusionado con su continente, sino porque es de nacionalidad estadounidense. Parece lógico decir “asistieron conferenciantes africanas al encuentro” cuando se trata de una senegalesa y una nigeriana. Nunca oirás decir “aquella pareja de americanas” cuando se trata de una estadounidense y una brasileña. ¿Existe algún caso registrado en la historia de una apropiación así? Primero una persona da nombre a un continente, y luego un país se autodenomina con ese nombre, excluyendo al resto del continente. Trágico destino de Abya Yala<sup>50</sup>. Ejemplo gráfico perfecto de en qué consiste el colonialismo.

## 2.1. COLONIALISMO Y CAPITALISMO I: ESCLAVITUD

Las ideas políticas y morales de la época deben ser examinadas en la más estrecha relación con el desarrollo económico.

Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*

Una clave para entender los orígenes del colonialismo moderno son los modelos de explotación económica que se inauguran con él. Si atendemos al Caribe, por una parte tenemos la plantación, basada en la explotación de la tierra, y por otra la esclavitud, basada en la explotación de los cuerpos. Aunque quizá sea más adecuado decir que la plantación, por lo demás eje central de la economía y sociedad antillanas, está basada en la explotación agrícola y en la esclavitud. Eric Williams (2011), teórico y activista de la isla de Trinidad, no sólo considera que la esclavitud es una pieza central de la

---

<sup>50</sup> Denominación dada al continente americano en zonas de Panamá y Colombia.

plantación, sino en la conformación del capitalismo<sup>51</sup>. El trabajo esclavo aparecería como motor de la primera economía masiva de exportación (azúcar, tabaco, algodón), estimulando el desarrollo de industrias de transformación de materias primas y el crecimiento de los puertos atlánticos<sup>52</sup>.

Este modelo, típico del capitalismo comercial del siglo XVIII, daría paso a un capitalismo industrial que modificó las relaciones intercontinentales. Esta transición es descrita en buena medida desde el análisis marxista<sup>53</sup>. Como el propio Marx (1966) dijo:

Es la esclavitud la que ha dado el valor a las colonias; son las colonias las que han creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Así, antes de la trata de negros, las colonias no daban al mundo antiguo más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la más alta importancia” (p.452).

Coincido con tal afirmación, aunque matizaría el término “trata” con el adjetivo “trasatlántica”, porque el comercio con cuerpos negros existía desde hacía tiempo y no había cambiado la faz del planeta.

He traído aquí estas citas deudoras de un análisis del capitalismo desde las claves del materialismo dialéctico por dos cosas. Primero, por el hecho de colocar la esclavitud como categoría de análisis de primer orden. Segundo, por servir de trampolín a su problematización. Marx no la considera un fenómeno estrictamente colonial, o más bien considera que la versión asalariada del trabajo era el mismo perro con distinto collar:

---

<sup>51</sup> Su estudio está centrado en Gran Bretaña, pero considera que su diagnóstico es extrapolable también a Francia, como “países que introdujeron el mundo moderno del desarrollo industrial y la democracia parlamentaria con sus correspondientes libertades” (Williams, 2011, p. 292).

<sup>52</sup> Si bien la trata de personas y el latifundio no eran fenómenos nuevos, la magnitud que adquirieron durante este período inauguró una nueva etapa que los convierte en capítulos inexcusables de la historia del colonialismo europeo, y por tanto del capitalismo. La esclavitud fue eje central de lo que se ha dado en llamar comercio triangular, en principio consistente en las siguientes relaciones intercontinentales: Europa llevaba a África la quincalla (objetos de metal de poco valor) y productos americanos como el ron o el tabaco, así como armas; África intercambiaba estas mercancías por cuerpos negros; estos cuerpos eran llevados a América para transformar su fuerza de trabajo en productos primarios; y estos productos eran llevados a Europa para su manufactura y venta.

<sup>53</sup> Lenin lo describió así: “el capitalismo se transformó en un sistema universal de opresión colonial y de estrangulamiento financiero de la inmensa mayoría de la población del planeta” (citado por Pierre-Charles, 1981, p.15).. Las colonias se vieron transformadas en plantaciones marcadas por la esclavitud, por la monoproducción de bienes tropicales para la exportación y a su vez por la importación de productos manufacturados.

“Los pueblos modernos sólo han sabido disfrazar la esclavitud en sus propios países y exportarla al Nuevo Mundo” (Marx, 1966, p.452). Pero, ¿se pueden equiparar?

El término esclavitud normalmente alude a un trabajo que se realiza involuntariamente y que no es remunerado. La condición de posibilidad para generar este trabajo es que exista la propiedad sobre las personas, esto es, que estas se puedan vender y comprar. Se entiende que la esclavitud es abolida cuando se prohíbe esta mercantilización de los animales humanos. Otra cosa es que la línea entre lo voluntario y lo involuntario, lo remunerado y lo no remunerado, se vuelva borrosa. Por eso habla Marx de un disfraz, y por eso hoy día, tanto en el Norte como en el Sur, hay quien sigue hablando de esclavitud.

Es una práctica que en sentido estricto, como propiedad legal sobre los cuerpos, existió antes de la trata trasatlántica, durante la misma y existe en nuestros días. Como trabajo forzado, en muchos casos implicó la muerte, y en el caso de las mujeres incluyó en cierta medida la explotación sexual, lo que inevitablemente se encuentra en los orígenes de lo mulato. Quiero decir que la violación es inseparable de la historia de mestizaje que se deriva de la plantación, y es un capítulo fundamental de la esclavitud. Otro aspecto importante es que como práctica económica no consistió sólo en la explotación laboral (incluyendo el trabajo sexual), sino en una práctica cultural desmesuradamente violenta, basada en la destrucción de la identidad.

En la economía esclavista hay cabida sólo para un punto de vista, al menos en apariencia. Los árboles no tienen dioses, las chozas no tienen señas, las familias no tienen miembros y los cuerpos no tienen nombre<sup>54</sup>. Y estas ausencias, estas lagunas, están al origen de todo lo que seguirá: de los sincretismos culturales a las conductas poligámicas pasando por todo tipo de traumas. Pero vamos a contar esta historia paso por paso. Vamos a empezar por el principio, o sea, por la Plantación.

---

<sup>54</sup> Glissant (1997) define así a la Plantación: “Una organización piramidal, confinada en un lugar cerrado, funcionando aparentemente en autarquía pero realmente en dependencia, y en la que el modo técnico de producción es no evolutivo porque está basado en una estructura esclavista” (p. 78). La Plantación es un recinto, no sólo un modo económico, del que el esclavo o la esclava no pueden salir. Dentro están la iglesia, el comercio y el hospital, y sólo el carnaval u otras excepciones rituales son válidas para traspasar sus muros. En la Plantación el esclavo o la esclava empiezan de cero, sin nombre, sin familia, sin historia, para formar parte de una nueva familia y una nueva historia, que transcurrirá exclusivamente en el interior de sus muros.

### 2.1.1. Los límites de la Plantación

La plantación, como sistema agrario latifundista, es para muchos es el fenómeno histórico de mayor importancia en las Antillas y está plenamente relacionado con la historia del capitalismo. Se considera que en América se extiende sobre todo desde el sur de EEUU por todo el Caribe (incluyendo la costa continental) y el nordeste de Brasil. Implantándose en espacios y tiempos diversos, conformada por cuerpos de origen también diverso, generó productos culturales de increíble similitud, de la religión a la música pasando por las formas de insurrección. En concreto ha sido tema fundamental en la literatura del Caribe, lo que no es sino un ejemplo más de su impronta<sup>55</sup>.

Típico de la era colonial y de las zonas tropicales y subtropicales, este sistema tuvo que ver con un nuevo modo de concebir la producción. Los latifundios coloniales (en América, pero también en África y Asia) fueron a menudo diez veces más extensos que los europeos. El escaso valor específico de los cultivos (como bananas, cacao, café y algodón) y la feroz explotación de la mano de obra (mal pagada o en absoluto pagada) fueron la única forma de compensar la gran inversión de capital a que obligaba la extensión. Claro que el socialismo intentó revertir la cuestión de la mala remuneración, pero aunque hubiera conseguido dignificarla plenamente esto era solo una parte del problema.

Pongamos el caso del ingenio como uno de los ejemplos más representativos. Este complejo tecnológico, que viniera a sistematizar el modesto trabajo del trapiche para la producción a gran escala de azúcar o ron, tiene durante un período un papel determinante en la historia económica mundial. Benítez Rojo considera que es el agente económico que despertó “con su canto tecnológico el lánguido sueño precapitalista de

---

<sup>55</sup> Benítez Rojo (1998) se ocupa de esta dimensión literaria, centrándose en el siglo XX y en particular en la poesía “en torno al poder del Azúcar”. Lo que Rojo destaca es cómo el ingenio aparece como centro genealógico de la sociedad cubana pre y posrevolucionaria, donde el negro en particular siguió atado al cañaveral. Esto quiere decir que este sistema se mantiene como centro temático no sólo después de la independencia, como primera liberación, sino después de la revolución socialista. Al tiempo, quiere señalar que a pesar de toda la poesía que pueda brotar de las síntesis criollo-azucareras, la economía de Plantación es “la economía más violenta y centralizadora de que se tenga noticia” (Rojo, 1998, p. 358). Dicho de otro modo: “una isla-plantación, Cuba si se quiere, jamás puede dejar de producir azúcar ‘sin lágrimas’” (Rojo, 1998, p.161).

la campaña criolla” (1998, p.144). Y para dar cuenta de su alcance utiliza la siguiente metáfora: se trata una “máquina de máquinas en continua transformación tecnológica” que avanza “por los predios de la naturaleza, triturando bosques, sorbiendo ríos, desalojando a otros cultivos y aniquilando la fauna y la flora autóctonas” (1998, p.95). Una poderosa maquinaria que moldea naturaleza, estructuras sociales, políticas, culturales, económicas, convirtiendo a los países en *sugar islands*.

Pues este es sólo un ejemplo de algo que el socialismo no supo revertir: la violencia del monocultivo y la agricultura intensiva. Aunque nadie dijo que fuera fácil, pero tampoco era inevitable. De hecho, la Plantación no marcó el curso de todas las islas, ni mucho menos de toda América. En muchas se hizo la transición hacia el pequeño propietario rural (Rojo, 1998, p.153). Así que por más que muchas voces del Caribe hayan encontrado en el modelo de la Plantación todo tipo de intersecciones fructíferas, este modelo no definió todas las economías ni todas las sociedades. Lo cierto es que menudo se impone porque representa a los territorios con un papel más activo en la economía mundial.

El caso de Canarias es un ejemplo muy gráfico de esto, porque aún hoy se piensa que el plátano es muy representativo del monocultivismo de las últimas décadas e incluso de algo más. Se trata de un icono utilizado en diversas formas de representación de la identidad canaria, cuando en muchas islas no hubo apenas agricultura intensiva, en otras nunca hubo cultivo del plátano, y en algunas ninguna de las dos cosas. Esto es importante en la medida en que estamos leyendo al colonialismo moderno europeo a través de una lente muy concreta, el modelo de Plantación, que nos vincula al Caribe y, como veremos, a Canarias, pero que no agota su diversidad.

¿Por qué, entonces, insistimos en su utilización? Pues precisamente porque era un sistema productivo de características muy específicas, y estas características están en relación directa con el desarrollo del capitalismo a escala mundial y, en consecuencia, con la historia de la esclavitud. La Plantación nos cuenta nada más y nada menos que la historia de la diáspora forzosa más grande de que se tenga noticia. Nos cuenta una historia que está teñida de sangre y de olvido, pero no nos interesa sólo por eso. Nos interesa porque está teñida también del color de las resistencias. Como Glissant señala, en el deshumanizado panorama de la Plantación existen “humanidades obstinadas” que



tienen que ver con “los modos actuales de Relación” (1990, p.79). Glissant, como Rojo, ratifica la impronta de la Plantación y ve en ella no sólo fatalidad, sino posibilidad. Acude a la literatura para mostrar cómo desde el ámbito oral hasta el escrito, desde la época colonial a la “poscolonial”, la Plantación aparece de un modo u otro. Por una parte encuentra en la literatura oral, criolla, un nido secreto de cuestionamientos del proyecto moderno de la plantación. Por otra parte, en la literatura escrita ve el reflejo de diversas resistencias que van tomando forma. De una prosa más paisajística, exótica y erótica, nos lleva a otra donde los objetos de deseo se vuelven interlocutores, donde el paisaje se vuelve personaje. Glissant expresa esta subversión de los contenidos así: el cimarronaje histórico se vuelve cimarronaje creador (1990, p.85). En lo que sigue intentaremos desplegar el contenido de esta frase.

### **2.2.2. Abolición y liberación**

Investigar sobre esclavitud y antiesclavismo suele conllevar leer en inglés o francés. En España no se le ha dedicado mucha atención al tema más allá del episodio memorable de Fray Bartolomé de las Casas en defensa de los indios<sup>56</sup>. Esto es extraño, puesto que la esclavitud estuvo muy presente tanto en la península ibérica como en las colonias. De hecho es en las Antillas hispanas donde se abole más tarde de todo el Caribe (1888) y se puede decir que casi de toda América, pues solo Brasil esperará dos años más para ilegalizar el procedimiento. Sin embargo, está relativamente reconocida en el imaginario español la violencia contra los pueblos indígenas de las Américas, que sólo en cierta medida se puede considerar esclavista. Contribuyó a este reconocimiento que el resto de potencias denunciaran repetidamente la ferocidad del imperio donde no se ponía el sol. Por otra parte, fueron muchas las voces internas al imperio que denunciaron este tipo de esclavitud y la propia Corona la prohibió, aunque obviamente hubo subterfugios. Quizá también ayudó a esta invisibilización el hecho de que hablar de errores pronto

---

<sup>56</sup> Obviamente ha habido un análisis profundo del colonialismo en el mundo hispano, análisis que es precisamente uno de nuestros puntos de partida, pero no está enraizado en el tema de la esclavitud. El propio Walter Mignolo, representante del pensamiento descolonial latinoamericano, distingue entre una línea hispano-lusa centrada en la “teoría de la dependencia”, centrada en las relaciones de subordinación neocoloniales del llamado “Tercer Mundo”, y la línea anglosajona del *New World*, centrada en “las memorias de la ruta y la historia de la esclavitud, de los esclavos fugitivos y de la economía de la plantación” (Mignolo, 2011).

enmendados es más fácil que hablar de errores enmendados tarde. Y quizá, también, prevaleció una escala según la cual un cuerpo indio no vale lo mismo que un cuerpo negro.

La cuestión negra en territorio español es un tabú que solo se podría conservar en un estado que ha conseguido borrar del imaginario ocho siglos de presencia musulmana. Se trata por cierto de una operación amnésica conjunta, exitosa en la medida en que ha conseguido desvincular a “España” de África, al tiempo que identificarlo con la entidad Europa. Una operación irónica en la medida en que esa “Europa” la considera “sur” y algo un poco demasiado oscuro melanínicamente hablando. Una operación hipócrita en tanto las prácticas esclavistas no fueron un “error” puntual, existían antes del “descubrimiento” y siguieron existiendo hasta hace poco más de un siglo. “Acostumbrados a emplear esclavos africanos, musulmanes y guanches<sup>57</sup> en Europa y en las islas atlánticas, los primeros españoles se apresuraron, en efecto, a esclavizar a cuanto indio pudieron echar mano” (Herbert S. Klein, 2013, p.31). Claro que si lo de los esclavos africanos es un tabú no digamos en concreto la cuestión de los indígenas canarios.

En este punto es interesante señalar cómo los historiadores de las otras potencias trataron el caso del sangriento (y sobre todo envidiablemente extenso) imperio español. ¿Fue de verdad por el rechazo moral al que les obligaban los vientos de humanismo ilustrado que por sus tierras ya soplaban? Antes del siglo de las luces Fray Bartolomé de las Casas y otros religiosos denunciaban la esclavitud indígena y, aunque más tarde, la esclavitud negra. ¿Por qué esos vientos no despeinaron a nadie? Yo creo que el fin de la esclavitud legal está muy vinculado con la modernidad europea, pero más con el capitalismo que con la Ilustración. Quiero decir que fue el propio Adam Smith quien denunció que estaba siendo un sistema muy costoso (Williams, 2011, p.32) y que no tenía sentido mantener esclavos cuando en India había asalariados que trabajaban por un penique al día. Si las ideas de igualdad hubieran cuajado no se hubiera pasado a un sistema que, en algunos sentidos, era peor que la esclavitud.

Pongamos un ejemplo concreto. Cuando el 14 de agosto de 1791 suenan los tambores

---

<sup>57</sup> “Guanche” es la noción genérica con la que hoy se designa popularmente a los aborígenes canarios. En origen es un apelativo exclusivo para los aborígenes de la isla de Tenerife.

haitianos los cuerpos esclavos se reúnen para algo más que bailar. Están invocando fuerzas divinas que les ayuden a tumbar el régimen. Las ideas de *liberté, égalité y fraternité* ya circulan por el Caribe, es cierto, pero no sabemos si originaron lo que prometían. La venganza del vudú al fin había llegado, y en dos meses los esclavos y las esclavas en insurrección mataron a unos doscientos amos. Los propietarios de la tierra y los cuerpos a su vez respondieron matando a 10000 negros (Arciniegas, 1966, p.319). No parece una proporcionalidad muy igualitaria.



Cierto, hay franceses como Victor Hugues que contribuyeron a las rebeldías de los pueblos oprimidos de la región del Caribe. Personaje clave de *El siglo de las luces*, del escritor cubano Alejo Carpentier, no sólo proclamó “la emancipación de los esclavos de Guadalupe, sino que con su propaganda contribuyó al levantamiento de los cimarrones en Jamaica y, en 1797, al de los caribes en San Vicente” (Franco, 1980, p.43). También es cierto que el esclavo que llegó a cochero y a liderar la independencia de Haití, Toussaint L’Overture, participará del discurso de la libertad, y será encumbrado por Comte o Chateaubriand. Pero valga decir que Victor Hugues cortó muchas cabezas negras e impuso una suerte de trabajo forzado que no distaba tanto del régimen de esclavitud. Valga decir también que Toussaint L’Overture será asesinado, aunque no directamente, por Napoleón, que nunca gustó de los negros libres. Y es curioso porque lo reclamaban quienes se embarcaban en un positivismo laico y centelleante, perdonándole haberse unido en un inicio a los españoles monárquicos españoles, y lo que es peor, perdonándole el vudú que marcó su rebelión. En definitiva: fagocitándolo.

¿Pero quién fue Toussaint L’Overture? Se pondrá su propio nombre de batalla y será el héroe de la primera abolición de esclavitud en las colonias europeas y de la primera independencia sin esclavitud en América, que no es poco. Su hazaña queda recogida en la ya clásica obra del autor trinitidiano C.L.R. James *Los jacobinos negros*, donde el líder

esclavo es perfilado de un modo novelesco<sup>58</sup>. C.L. James (1989) presenta en los años treinta a la revolución haitiana como única revolución esclava con éxito y a Haití como la tercera república del mundo moderno. El escritor uruguayo Eduardo Galeano (2011), un referente en la crítica al imperialismo en América Latina, calificaría en los años setenta a Haití como el primer país libre de América, frente al relato oficial que concede esta posición a Estados Unidos<sup>59</sup>. Lo paradójico es que el verdadero país libre es hoy el país más empobrecido de América, arrastrando una historia externa de neocolonialismo feroz y una historia interna de opresión por parte de sus propias élites.

Del mismo modo en que, cuestionando la libertad de Estados Unidos, surge la pregunta de cómo podía una nación hacer la Declaración de Derechos del Hombre y reconocer la esclavitud<sup>60</sup>, surge también la pregunta de como un país “libre” pudo acabar así. La sospecha de que las relaciones de dependencia no terminaron, de que las élites mulatas dieron continuidad a una serie de dinámicas coloniales o de que el ideario revolucionario ilustrado tenía “trampa” nos llevan a un cuestionamiento necesario del alcance de estas liberaciones. El propio C.L.R. James está iniciando este cuestionamiento al describir la gesta de Toussaint como no consumada e incluso trágica (Henoa, 2016) y Eduardo Galeano está profundizando en él, inserto en el paradigma de las teorías de la dependencia de las naciones “poscoloniales” (Valdés, 2003).

Mi intención en este sentido es dar un paso más en lo que refiere a las aboliciones, las declaraciones de independencia y las revoluciones. La obviedad resulta a un tiempo reveladora: todas las liberaciones, incluida la de Haití, incluida la de Cuba ciento cincuenta años más tarde, dejaban algo fuera. *Stricto sensu*, ninguna colonia se liberó. En este sentido, mi objetivo no es tanto rescatar el peso oculto de las grandes

---

<sup>58</sup> Toussaint Louverture aparece como un verdadero revolucionario que lleva las ideas francesas a su máxima expresión. Esta recreación, entre la historiografía y el estilo de la ficción, sería fuente de inspiración fundamental para Alejo Carpentier en *El reino de este mundo*, que trataremos en otro capítulo.

<sup>59</sup> Dice Eduardo Galeano (2011): Consulte usted cualquier enciclopedia. Pregunte cuál fue el primer país libre en América. Recibirá siempre la misma respuesta: los Estados Unidos. Pero los Estados Unidos declararon su independencia cuando eran una nación con seiscientos cincuenta mil esclavos, que siguieron siendo esclavos durante un siglo, y en su primera Constitución establecieron que un negro equivalía a las tres quintas partes de una persona. / Y si a cualquier enciclopedia pregunta usted cuál fue el primer país que abolió la esclavitud, recibirá siempre la misma respuesta: Inglaterra. Pero el primer país que abolió la esclavitud no fue Inglaterra sino Haití, que todavía sigue expiando el pecado de su dignidad (Galeano, 2011).

<sup>60</sup> Así como negar los derechos de la mujer, aunque esto no aparezca normalmente como centro del cuestionamiento al primer país “libre”.

liberaciones en los anales de la Historia (tarea indispensable que se está llevando a cabo al menos desde los años treinta), sino determinar qué dejaban fuera los modelos de liberación citados. Esto nos conducirá, en última instancia, a propuestas más complejas acerca del modo en que funciona el colonialismo.

### **2.1.3. La gran cimarronada**

La Plantación, a pesar de ser una figura clave a la hora de entender la dinámica colonial moderna europea, no nos permite vislumbrar todo el alcance de la misma. De hecho es imposible entender lo que ocurre dentro de sus muros sin hacerse cargo de lo que sucede fuera. Si nos fijamos en los inaccesibles montes o en los accesibles puertos obtendremos otro tipo de información. En este epígrafe propongo fijar la atención en los lugares más apartados del campo o de las ciudades, donde vivían precisamente los cuerpos rebeldes de la Plantación. Propongo, por ejemplo, fijarnos en los bosques.

Los bosques son la cuna del cimarronaje, e interfirieron de un modo u otro en la evolución de la "máquina de máquinas". Cimarronaje viene de cimarrón, esclavo que ha huido de la Plantación y vive en algún lugar periférico según su propio modelo de organización. Cimarrón suele ser asociado al rebelde negro y no a otro tipo de esclavo. También se usa esta expresión, cimarrón, para referir a un animal doméstico que se ha escapado y hace vida salvaje.

Los bosques fueron la cuna de las rebeliones antiesclavistas, cuyos verdaderos héroes y no digamos verdaderas heroínas murieron sin haber tenido la oportunidad de nombrarse a sí mismas. Los bosques abrigaron a muchas comunidades cimarronas que se organizaron para crear desde cero algo mucho más fecundo que la Plantación. Cuerpos de etnias diversas, quizá enemigas en el África de partida, se unieron para distribuir equitativamente entre sus miembros el alimento físico y espiritual. Muchas de ellos no habían oído hablar de la Revolución Francesa, o no estaban necesariamente de su lado, cuando planearon sus insurrecciones.

Y es que la lucha antiesclavista no es probablemente lo que nos han contado. Esto se puede ver muy bien en *El siglo de las luces*, donde se discute mucho acerca de la abolición. A lo largo de la novela aparecen toda una serie de desmitificaciones de lo que

fue la empresa revolucionaria francesa en el Caribe:

Tampoco habría que pintarnos demasiado el Decreto de Pluvioso como el noble error del humanitarismo revolucionario –observó Brottier irónicamente, con el desenfadado tono de quien se permitía la libertad de discutir con el Terrible. Cuando Sonthonaz, en Santo Domingo, pensó que los españoles se iban a echar sobre la colonial, proclamó por su cuenta y riesgo la libertad de los negros. Esto ocurría un año antes de que ustedes lloraran de entusiasmo, en la Convención, declarando establecida la igualdad entre todos los habitantes de las posesiones francesas de ultramar. En Haití, lo hicieron por quitarse a los españoles de encima; en la Guadalupe, para arrojar más seguramente a los ingleses; aquí [Guayana], por acogotar a los ricos propietarios y a los viejos acadienses, muy dispuestos a aliarse con los británicos y los holandeses para evitar que la guillotina de Pointe-á-Pitre fuese traída a Cayena. ¡Mera política colonial! (Carpentier, 1981, p.236).

Los intereses coyunturales jugaron pues un papel fundamental en la liberación de las colonias. Cuando Napoleón reestablece la esclavitud en las Antillas francesas (la esclavitud que la Revolución Francesa había abolido) la ciudadanía “libre” es reconducida a los barracones a la fuerza. Algunas personas prefieren el suicidio, prefieren matar a sus hijos, antes que volver. De esto se culpa a Josefina, la esposa martiniqueña de Napoleón, que supuestamente le convenció. Pero también se culpa a la Malinche de haber hecho de intermediaria para Hernán Cortés (malinchista significa en México traidor) y a Eva de la expulsión del paraíso. Seguramente Napoleón fue a por la cabeza de Toussaint L’Overture porque no gustaba de las liberaciones esclavas y no porque su mujer le embrujó.

Carpentier novela que Bonaparte estimaba que sobraban negros en la Metrópoli, temiendo que su gran número comunicara a la sangre europea el matiz que se había extendido en España desde la invasión de los moros (otra vez el gran tabú). No parece descabellado que Napoleón pensara así, porque todo el mundo quiere esclavos y sobre todo esclavas, pero nadie quiere sangre negra en la familia (valga decir que Josefina era blanca). Pero lo que me interesa señalar es que las aboliciones, en realidad, no son el



*Memorial dedicado al soldado Louis Delgrès, erigido en Basse-Terre (Guadalupe). En 1802 este mulato libre y el resto de un grupo de 300 insurrectos decidieron suicidarse antes que rendirse a las tropas bonapartistas, que tenían como misión reestablecer la esclavitud.*

fruto ni del heroísmo de un cochero ni muchísimo menos de la conciencia moral de una metrópoli. “Todo lo que hizo la Revolución Francesa en América fue legalizar una Gran Cimarronada que no cesa desde el siglo XVI. Los negros no los esperaron a ustedes para proclamarse libres un número incalculable de veces (Carpentier, 1981). Lo que ocurre es que hemos oído hablar mucho de la Plantación, pero no tanto de quienes escaparon de ella, y mucho de la Abolición, pero no tanto de las rebeldías. Reducir las insurrecciones esclavas a una revolución haitiana inspirada en Francia es contar una parte muy pobre de la historia. No reconocer como principal fuente de inspiración la cosmovisión esclava (porque sí, había una, o más bien varias) es eurocentrismo<sup>61</sup>.

#### **2.1.4. Los límites de la esclavitud**

Tomemos el caso de Jamaica, donde el cimarronaje se mantuvo durante mayor tiempo. Los ingleses trajeron para combatir las insurrecciones hasta tropas de indios de Nicaragua mezclados con tropas negras traídas de otras colonias. Las lanzaron por cierto a un suicidio seguro, porque las tropas cimarronas, aunque sin armas de fuego, eran expertas de su topografía y estaban obviamente más convencidas de la gesta que los esclavos contra quienes luchaban. Resistieron y esta resistencia contribuyó a la gran cimarronada. Esa es la historia de los palenques, quilombos y palmares<sup>62</sup> de Estados Unidos a Argentina, pasando por Cuba, México o Brasil: una historia que no tuvo grandes lemas ni inspiró oficialmente las declaraciones de derechos. Una historia en la que está

---

<sup>61</sup> Hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, que la mayoría de historiadores que dan peso a esta cosmovisión prueban deleite en relatar lo más literariamente posible unos hechos históricos que están inevitablemente deformados desde el momento en que el vudú es observado desde fuera, como “magia”. A esto se suma el hecho obvio de que no la contaron los sujetos de la insurrección, y aún menos las insurrectas. Las diferentes versiones “externas” suelen centrar el relato en Boukman, un enorme jamaicano que hacía las veces de sacerdote, brujo o como se quiera traducir (deformar). El plan que trazó este esclavo de la Plantación era el siguiente: reunir al máximo de negros posibles una noche, arrasar con propietarios y colonos blancos para tomar el gobierno de la isla. El 14 de agosto de 1771, en un claro del bosque, unos doscientos delegados de diferentes plantaciones se reunirían en medio de una tempestad para celebrar un rito y un plan. La insurrección se desató ocho días después de esta ceremonia del Bois-Caiman, los tambores propagaron el mensaje de hacienda en hacienda, los machetes abrían los pechos blancos con furor. La venganza fue de dimensiones incalculables, los *petit-blancs* corrieron por las calles en busca de los mulatos, sospechosos de instigar tal rebelión, y no tuvieron piedad. Tuvo que ser tal la violencia indiscriminada que relatos de expropietarios y de soldados que combaten la rebelión a menudo coinciden en una cosa: masacraron a esclavos “fieles” y confiados cuyas muertes acabaron instigando a que los supervivientes se sumaran a la causa (Franco, 1980, p. 23).

<sup>62</sup> Estos son sólo algunos de los términos que se han empleado para designar los asentamientos cimarrones.

plantada la semilla de insurrecciones como la haitiana y de las que vinieron más tarde e incluso de las que vendrán.

Aunque he aludido hasta ahora a los imperios español y francés, valga decir que el británico también tuvo un papel fundamental en el comercio trasatlántico de cuerpos. Intentó, por su puesto, distinguirse de los dos anteriores haciendo gala de mayor moralidad. Como dice Germán Arciniegas: “Todos los historiadores se pondrán de acuerdo más tarde para convenir en algo que hoy es muy claro: no hay nada más limpio que ser negrero” (Arciniegas, 1966, p.133). Esto lo escribe en 1945 y las cosas han cambiado mucho desde entonces. Ya llevamos unas cuantas décadas de lucha por recuperar la memoria y acabar con la segregación. Por eso cuesta entender la complicidad social, incluida la académica, con un fenómeno como el de la trata. Pero había multitud de justificaciones y subterfugios morales. Una muy popular entre ingleses, franceses y compañía era que España ya lo estaba haciendo. Otra, aún hoy con cierto reconocimiento, que las tribus africanas ya tenían sus propios esclavos (o al menos sus prisioneros de guerra), y que comprándolos no se les iba a dar peor vida que la que tenían. ¡Si hasta Fray Bartolomé de las Casas recomendó su importación!

La cuestión de que los africanos (negros y no negros) estuvieran involucrados en la Trata es aún hoy polémica. Ha sido utilizada para eximir de culpas a las fuerzas coloniales, y sigue siéndolo. Por eso citarla puede tornarse en una suerte de complicidad. Pero, ¿no se puede nombrar? Yo creo que es importante reconocer que la esclavitud era una práctica que ya existía y que sigue existiendo en África. Creo, como Hannah Arendt, (1999) en una suerte de “banalidad del mal” que nos aleje de visiones maniqueas<sup>63</sup>.

Pero este no es el único tema controvertido. Otro asunto, aunque menos popular, es el de los trabajadores asiáticos que continuaron las labores de los esclavos tras las

---

<sup>63</sup> La filósofa alemana fue condenada al ostracismo por buena parte de la comunidad judía y académica en general por afirmar que ciertas élites judías habían colaborado con el Holocausto. Ciertamente se arriesgaba a una mala utilización de su diagnóstico pero ¿cómo dar cuenta de una historia sin contar cada episodio? Es importante, por supuesto, que quede clara la idea de que algunos países europeos a partir del siglo XVI hicieron un uso del esclavismo sin parangón en la historia de la humanidad. El objeto de esta investigación es indagar precisamente en ese fenómeno de impresionantes consecuencias económicas y sociales, pero no a fuerza de negar otros más marginales. Comparto con Arendt la convicción de que el Mal no es un modelo adecuado para explicar conductas, aunque sean las que habilitaron la Conquista, el Expolio, la Explotación, la Trata, etc. Indagar significa buscar en modelos explicativos diversos, como el Patriarcado o el Capitalismo, las condiciones que permitieron que seres no poseídos por el demonio causaran más daño que los jinetes del Apocalipsis.



aboliciones. Normalmente se interpreta que el trabajo asalariado supuso un antes y un después a la economía y la moral esclavistas pero, ¿fue así? Yo creo que no. Los esclavos y las esclavas no fueron sustituidos por razones morales y hay dos pruebas de ello. Una, que los contratos laborales aparecieron en algunos lugares sin que hubiera abolición, esto es, mientras se podía comprar legalmente a personas. Otra, que las condiciones en que vivían estos cuerpos “contratados” no eran sustancialmente distintas de las de los cuerpos “comprados”. ¿Para qué traían entonces trabajadores asalariados?

Pongamos un caso concreto. En el siglo XIX llegan a la isla de Cuba unos 150.000 chinos. Se trata de un momento en que, como señala el historiador cubano Moreno Friginals (1983), el ingenio tiene una estructura interna más bien caótica<sup>64</sup>. Cuerpos asiáticos contratados conviven a su vez con cuerpos esclavos. Entre estos cuerpos esclavos hay algunos que perciben sin embargo un salario y otros que son “alquilados”. Los cuerpos asiáticos también conviven con otros cuerpos contratados, tanto negros como blancos. Sin embargo, no ha llegado la ilegalización de la esclavitud. Es decir, que al menos en el caso de Cuba no se puede hablar de abolición como una etapa nueva, sino más bien como la desintegración de un sistema donde se agolpaban las contradicciones económicas y sociales.

¿Pero por qué se dio esta desintegración? En el campo la mortalidad era tan alta y la natalidad tan baja que sólo quedaban dos opciones: la compra continúa de esclavos, pero sobre todo de esclavas, o pasar a lo que se llamó “el buen tratamiento”. Comprar cuerpos era cada vez más caro debido a las leyes europeas, lo que obligaba al contrabando, así que se procede a la mejora de las condiciones. Claro que esto implicaba mantener a más cuerpos infantiles y más cuerpos



*Grupo de inmigrantes chinos, descritos como trabajadores "libres" (indentured servants en inglés), en la isla de Guadalupe. Ilustración realizada a partir de una foto de M. Lamoisse*

---

<sup>64</sup> El caso de Cuba es particular porque el auge esclavista coincide históricamente con las políticas de abolición europeas. Digamos que hay una transición a la explotación capitalista, con esclavos y esclavas que viven en casa independientes, cobran salarios e incluso contratan a otros esclavos y esclavas (Fraginal, 1983, p. 53).

ancianos, lo que no resultaba muy rentable. Además, el régimen de esclavitud obligaba a cubrir un nuevo “tiempo muerto” que la tecnificación había generado.

Este marco de “subutilización de los esclavos” se puede extender a todas las islas y es el que abre en gran medida la puerta a otras formas de explotación. La trata era una constante porque la tasa de mortalidad siempre superaba a la de natalidad en las plantaciones, y por eso era también muy cara. Los asalariados fueron la solución. Ahora bien, sería ingenuo pensar que estas contrataciones suponían un cambio sustancial en la vida dentro de los ingenios. “El chino era un trabajador asalariado que entraba a trabajar en una manufactura esclavista” (Fraginals, 1983, p.135). En este sentido, en determinados aspectos la vida del asalariado asiático fue peor que la del esclavo africano. Según Fraginals, por esta época Cuba tenía la tasa anual de suicidios más alta del mundo y en esto ganaban los chinos (p.141). Aunque a menudo no podían quitarse la vida, ni siquiera morir de explotados, porque ya les había asesinado la larga y suicida travesía oceánica.

Esta es la historia de una parte invisible de las islas caribeñas. En Trinidad un cuarenta por ciento de la población es de origen indio, algo que parecería lógico si no fuera porque se trata de la India de verdad. En Martinica te puedes detener a rezar en un templo con elefantes o hablar en *creole* con un chino de cuarta generación. Claro que aquí el sueño criollo de Glissant parece difuminarse, porque aunque comparten una misma lengua y la salsa más criolla lleve curri, estos cuerpos a menudo no comparten ni los templos ni las camas con el resto. Pero también el sueño de la abolición parece eso, un sueño, porque en estas islas y en todas partes del mundo, más de un siglo después, podrás encontrar cuerpos asiáticos sin salario saldando a tiempo completo el infinito importe de su deuda.

Por último, me gustaría mencionar el tercer tema controvertido, que es de la esclavitud “blanca”. Este régimen de comercio y explotación existió, aunque desde luego con condiciones distintas a las de la trata negrera. De hecho, el sucesor inmediato de indio no fue el negro, sino el blanco pobre (Williams, 2011, p.36). Muchas veces el contrato era de unos años, y luego se accedía a la libertad (un protocontrato de asalariado chino, si se quiere). Se trataba, como siempre, de sujetos de los que era mejor prescindir en la metrópoli. Por ejemplo los ingleses capturaron en Irlanda a una gran cantidad de jóvenes

de supuesta mala vida para construir una Jamaica y un Barbados lo más protestante posible<sup>65</sup>. Otro buen ejemplo de esto se puede dar con los canarios y las canarias, cuerpos que no eran demasiado oscuros como para ser inherentemente esclavos, pero lo suficiente como para ser traficables a través de cadenas, contratos o promesas, dependiendo de la coyuntura. No se parecían mucho a los irlandeses, pero tenían en común la insularidad y la pobreza, que no es poco.

La polémica con el reconocimiento de la esclavitud blanca es obvia. Como señala el historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), la historia se edifica de la misma forma cuando se dice que “los alemanes no construyeron realmente cámaras de gas” que cuando se dice “la esclavitud también afectó a los no-blancos” (p.97). Se trata de afirmaciones que ayudan a sostener silencios globales, silencios que combinan tanto la eliminación de ciertos capítulos como su banalización. Yo creo que no es tan pertinente un reconocimiento de la esclavitud blanca como mostrar las diferencias entre los regímenes de servidumbre de europeos, canarios o subsaharianos. Probablemente a una irlandesa no se la quemaba en la estufa si quemaba el estofado, probablemente a un canario no se le enterraba hasta la cabeza y se la cubría de miel para que la devoraran las hormigas. El asunto fundamental es reconocer como las diferentes vetas de opresión se cruzan, como las opresiones de protestantes a católicos, de hombres a mujeres, de árabes a bereberes, de bereberes a negros, lo que sea, se cruzan entre sí, colaborando o frenando procesos, y poniendo sobre la mesa una dimensión del colonialismo más amplia, no circunscrita a América, no circunscrita a lo blanco, etc.

Pensemos que Europa no era una, ni lo blanco tampoco. A esto nos ayuda Silvia Federecci (2010) mostrando similitudes entre la violencia contra las mujeres en el medioevo europeo, en concreto la caza de brujas, y la violencia contra los colonizados y las colonizadas. Cuando decimos que reina en el mundo un pensamiento “eurocéntrico” nos referimos un patrón, y no se puede olvidar que tanto dentro como fuera de occidente se sufren las consecuencias de no adaptarse a ese patrón. Es importante pues

---

<sup>65</sup> “La medida es muy benéfica para Irlanda –dice un historiador inglés -, porque la alivia de una población que siempre crea disturbios en las haciendas; es benéfica para el pueblo que se exporta, porque de este modo puede hacerse inglés y cristiano; y es benéfica para los dueños de las plantaciones de azúcar en las Antillas, que necesitan hombres y muchachos para su servidumbre, y mujeres y muchachas irlandesas en un país donde sólo tienen mulatas y negras para solazarse” (Arciniegas, 1966).

no silenciar ni las semillas de opresión en los territorios colonizados, ni las semillas de resistencia y anticolonialismo dentro de la vieja Europa o del nuevo imperio en el norte de América. Pero esto es algo que aún no puedo desarrollar. La esclavitud ha sido sólo la puerta de entrada a una visión mucho más compleja de la opresión.

## 2.2. COLONIALISMO Y CAPITALISMO II: IMPERIALISMO

No queremos tener otros amos, no  
queremos tener ninguno.

Gillo Pontecorvo, *Queimada*

Se ha mostrado cómo el colonialismo guarda una estrecha relación con el imperialismo, el capitalismo y la esclavitud. La expansión territorial moderna se relaciona con la búsqueda de nuevas materias primas y de ingentes cantidades de mano de obra para su extracción. La historia del colonialismo europeo es indisociable pues de la carrera entre imperios, el desarrollo del capitalismo comercial y la presencia masiva de mano de obra al servicio de este desarrollo. La transición de este modelo al que predomina hoy, con mano de obra asalariada, un capitalismo de corte industrial y luego financiero, amén de la presencia de estados independientes, estuvo también en relación directa con las revoluciones tecnológicas y, por consiguiente, con los nuevos modos de acumulación de capital.

Esta transición a menudo se ha interpretado como “fin del imperialismo”. Mi intención es mostrar que este final nunca llegó, anclando el razonamiento en nuestras geografías de partida. Me serviré para ello de la experiencia caribeña, que ha sido un espacio fetiche para la reivindicación de la continuidad de una serie de dinámicas coloniales tras los procesos de independencia. Canarias, sin embargo, se presentará más problemática en la búsqueda de esta continuidad. La sombra en torno a su papel en los orígenes y el desarrollo del colonialismo moderno oscurece una posible evaluación de la permanencia del legado colonial. Mi intención, en este sentido, no es tanto confeccionar una versión definitiva como arrojar la luz suficiente para llevar a cabo tal evaluación.

Este viaje nos llevará a una concepción del colonialismo que trasciende un enfoque

economicista, donde lo colonial se presentará también como una forma de dominio cultural. La detección de este dominio nos llevará a una crítica del eurocentrismo entendido como imperialismo cultural, abriendo la puerta a una reflexión mucho más profunda acerca del alcance de los procesos coloniales.

### **2.2.1. Imperialismo y geopolítica**

El colonialismo se vincula estrechamente con el imperialismo, hasta el punto de que sus significados parecen solaparse en buena medida. Imperialismo es una palabra que también se usa para definir procesos expansivos y vocación por ellos. De hecho es un término que tiene una connotación más de ideología, de tendencia, que la palabra “colonialismo”. También suele tener una connotación de nivel, de tal forma que el imperialismo aparece como una suerte colonialismo a gran escala. Por eso muchas y muchos, sobre todo quienes consideran que el colonialismo es aún hoy un factor de opresión en sus vidas, prefieren esta expresión, “imperialismo”, para ilustrar el dominio que un estado ejerce sobre el propio.

No es mi intención dar con una distinción definitiva entre lo imperial y lo colonial. Parto del reconocimiento de que se trata de conceptos muy complejos, ligados históricamente y en muchos sentidos intercambiables. Considero que mi tarea es más bien abordar la complejidad de estos procesos, viajando a sus orígenes y midiendo su alcance en la actualidad. Para llevarla a cabo me centraré explícitamente en el colonialismo reclamándolo como un concepto que pone de relieve las relaciones de dominio económico y cultural que acompañan a los procesos imperiales, especialmente sobre territorios de ultramar. No me interesa pues tanto el papel que lo monárquico o lo nacional tengan en la definición de lo imperial frente a lo colonial, sino la persistencia de un afán imperial a través de renovadas fórmulas de colonización.

Frente a una lectura que equipara el fenómeno del imperialismo a “alto imperialismo”<sup>66</sup>, por lo demás una lectura en extremo eurocéntrica, me uno a la reivindicación del

---

<sup>66</sup> El término imperialismo se vincula a menudo con una forma de expansión especialmente agresiva (carrera entre imperios) que se dio entre finales del XIX y hasta la primera guerra mundial. Esta modalidad se desplegó significativamente en África y Asia, en buena medida a partir del bagaje colonizador adquirida en América. Esto no quiere decir, sin embargo, que el imperialismo llegó a su fin en América durante este período, simplemente mudaron las formas y los agentes de control.

antropólogo venezolano Fernando Coronil (2000) del imperialismo como una forma de dominio típicamente poscolonial. Esto quiere decir que el imperialismo persiste tras los procesos de independencia y conserva un carácter agresivo y expansionista, no tan lejano del perfil del alto imperialismo. Este colonialismo “renovado” en el caso Latinoamérica y el Caribe es representado en buena medida por el imperialismo hemisférico de Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XX. Pero también la globalización se puede leer como una forma de imperialismo (Coronil, 2000), aunque los métodos encajen más con lo que se ha dado en llamar “neocolonialismo”, una forma menos directa de dominio que no está basada en la conquista sino en el control político y económico (aunque a menudo sigue conllevando incursiones militares).

Mi intención no es mostrar el colonialismo y el neocolonialismo como fenómenos distanciados sino, al contrario, como formando parte de una misma lógica que se despliega en el curso de la modernidad europea. Para rastrear esta continuidad se hace necesario pues atender a los orígenes del colonialismo moderno, situados por el filósofo argentino Enrique Dussel (2005) en la apertura de Europa al Atlántico<sup>67</sup>. El Caribe, en este punto, aparecería como laboratorio por excelencia de un nuevo modelo económico, social y político que pondría fecha de caducidad al feudalismo medieval.

Este modelo es la modernidad, que tiene la particularidad de evocar emancipación pese a que, tal y como acabamos de decir, se forjó en aguas como mínimo turbias. Y es que a partir de Colón las sociedades antillanas se convertirían en “microcosmos de la humanidad oprimida, con toda la gama de métodos y situaciones concebidos por el colonialismo” (Pierre-Charles, 1981, p.17). Pero no sólo de eso. Las Antillas también son un espacio ideal para atender a las dinámicas neocoloniales. Si el imperialismo de Estados Unidos se basó en lo que conocemos como “ocupaciones”, en las islas del Caribe el espectáculo está servido<sup>68</sup>. Esto se debe en buena parte a que el Caribe acabó por desempeñar la función de “tercera frontera” de Estados Unidos (Pierre-Charles, 1981,

---

<sup>67</sup> La modernidad empieza, según Dussel, con la invasión a América de los españoles, herederos en buena medida de esa cultura musulmana. Durante tres siglos se irá desarrollando el entramado coetáneo de capitalismo, colonialismo y modernidad que hemos venido dibujando a lo largo del trabajo. Esta hipótesis se opone a la hipótesis oficial en Europa y Estados Unidos, que con mucho tildan a este momento de protomodernidad. Este postulado otorga a España un papel central como territorio de una modernidad mercantil, humanista y preburguesa (Dussel, 2005, p.14).

<sup>68</sup> En las Antillas Mayores, por ejemplo, encontramos ocupaciones en Cuba (1898-1903), Puerto Rico (1898 hasta la fecha), República Dominicana (1908, 1916-1924, 1965-1966) y Haití (1915-1934).

p.26). Y esa es sólo la historia de las grandes islas y las grandes ocupaciones, la punta del iceberg de unas dinámicas que penetraron en los intersticios de América Latina y del planeta.

El Caribe es un botón de muestra especialmente conveniente porque se comportó como frontera imperial, tal y como lo definiera el dominicano Juan Bosch (1970), desde los inicios del colonialismo europeo en América. Cuba una vez más se muestra especialmente ilustrativa a este respecto porque no sólo pasó a ser tercera frontera del mayor imperio, sino que ejerció como frontera entre bloques con la guerra fría. Esta condición de doble frontera (entre potencias coloniales y entre socialismo y capitalismo) sin duda la vuelve una isla especialmente interesante para entender muchas de las dinámicas mundiales en torno al neocolonialismo, tanto de los nuevos tipos de intervención como de las distintas formas de resistencia.

Juan Bosch reconstruyó la historia del Caribe *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, pero aquí se pretende mirar más allá de la figura eclipsante de los dos. Igual que el colonialismo va más allá de la épica del “Descubrimiento” o del trauma de la Plantación, el neocolonialismo va más allá de la épica de las grandes ocupaciones. Cuba es una isla de obligado paso, la hemos mencionado varias veces y seguiremos haciéndolo, pero insinuando que el colonialismo es más tentacular de lo que el antiimperialismo sugirió. ¿Y si cambiamos los tradicionales puntos de partida?

Quizá contar que en Canarias hubo planes de invasión por parte de Estados Unidos, precisamente vinculados a la geopolítica del Caribe, pueda darnos una idea más amplia de en qué consiste el colonialismo<sup>69</sup>. El Caribe no se convirtió en una bañera personal de EEUU por su proximidad geográfica, sino por su importancia en la geopolítica de las grandes potencias<sup>70</sup>. Por eso Canarias pudo haber sido ocupada y por eso las Antillas, a miles de kilómetros de Europa, llegaron a convertirse en los baños públicos de la gran nación americana. El imperialismo nunca vio en la insularidad límites, sino posibilidades geoestratégicas.

---

<sup>69</sup> Durante los años de la guerra Estados Unidos-España, por la que esta última pierde sus colonias al otro lado del Atlántico y en el Pacífico (Cuba, Puerto Rico y Filipinas), el nuevo gran imperio planea la invasión del archipiélago africano. Le disuade en gran medida de esta intención el imperio británico, velando por sus intereses comerciales en el área (Coelho, 2014).

<sup>70</sup> Para profundizar en el rol histórico de Canarias desde una perspectiva geopolítica, específicamente en la contemporaneidad, ver Domingo Garí (2015) *Geopolítica, nacionalismo y tricontinentalidad*.

### 2.2.2. Piratas del Caribe

En este punto propongo salir de nuevo de los estrechos muros de la Plantación. Esas paredes nos impiden hacernos cargo de la geopolítica que está al origen de lo que ocurre dentro. Si queremos atender a la geopolítica no elegiremos los bosques, el espacio de las resistencias, sino el litoral, el espacio primero de las invasiones. Propongo en particular partir de los puertos, escenario principal del comercio trasatlántico. E igual que antes elegimos como punto de partida al cuerpo cimarrón, ahora elegiremos a un representante de la vida portuaria.

En cierto sentido, como hasta ahora hemos hablado de cuerpos esclavos, o que fueron esclavos, podría parecer propicio hablar de los amos. Los amos estaban tanto dentro como fuera de la Plantación y lo único que tenían en común, se dedicasen al sector que se dedicasen, era la facultad de poseer otros cuerpos. Pero dedicarles un apartado a los amos me produce reparos, puesto que la historia siempre habla de ellos. Además, los amos no son específicamente representativos de los asentamientos portuarios. Entonces se me ocurrió una vía alternativa y muy caribeña para entender en qué consistía la dinámica colonial más allá de la plantación: hablar de piratas. Un punto de partida seductor, como la isla, que nos dejará un gusto final amargo en la boca.

Muchas islas han sido tradicionalmente tierra de piratas, espacios definidos por su litoral donde las incursiones eran constantes y periódicamente ardían poblaciones en medio del saqueo. Pero, ¿quiénes son los piratas? Los piratas son hombres que toman barcos, ciudades portuarias y mujeres por la fuerza. A menudo mercenarios de alguien, a menudo supervivientes de algo, han pasado a la historia con un halo de romanticismo inigualable que los vincula a islas no menos míticas. Pero a pesar de la indudable simpatía que nos profesa la imagen del rebelde sin bandera, la realidad es que corsarios, bucaneros, filibusteros y marineros<sup>71</sup>, pero también soldados, misioneros y

---

<sup>71</sup> Sobre bucaneros y filibusteros: “La cercanía de la isla Española hizo que algunos aventureros de ambas naciones desembarcasen en la parte Septentrional de esta isla [San Cristóbal], que estaba casi abandonada de los Españoles, y habiendo encontrado abundancia de ganado vacuno y de cerda, resolvieron establecerse allí. La mayor parte de estos nuevos Colonos eran Normandos , y los llamaron Bucaneros , porque se juntaban para bucanar ó secar al humo, al modo de los Salvajes, la carne de las reses que mataban. Estos se hicieron después piratas, que sin distinción de naciones robaban todas las embarcaciones que podían. Además de estos piratas de Santo Domingo, una tropa de Ingleses con algunos Franceses se apoderaron de la isla de la Tortuga, y formando una compañía de bandidos, empezaron desde luego a hacerse famosos por sus piraterías con el nombre de Flibustters. [...]las falsas



descubridores tenían más en común de lo que nos han contado.



Amaro Pargo (1678-1747), corsario y comerciante canario, en un retrato de la Ermita de Nuestra Señora del Rosario (Tenerife). Su tumba, en la Iglesia de Santo Domingo (Tenerife) tiene la inscripción pirata con dos tibias y una calavera, un ejemplo de la delgada línea que separaba al pirata del ilustre y ferviente hidalgo.

Los corsarios, por ejemplo, eran marinos a sueldo de estados que a través de un permiso (*patente de corso*) saboteaban el mercado de las naciones enemigas. Son muy conocidos, ya que tuvieron un papel fundamental en la historia, con figuras como Francis Drake (ilustre marino para Inglaterra, pirata para España) o el canario Amaro Pargo, el más conocido del siglo de oro español. La línea que separaba al corsario del pirata era, supuestamente, la legalidad, pero muchas veces se difuminaba. Y la línea que separaba al pirata del soldado también era difusa. Las continuas

incursiones de Inglaterra en Canarias, por ejemplo, estaban más dirigidas a apoderarse de las islas que a hacer una rapiña. ¿Qué distinguía entonces al verdadero pirata?

Sugiero partir de la ciudad de Pointe-à-Pitre (Guadalupe), hoy desvencijada pero que un día fuera la ciudad más rica de América (Carpentier, 1981, p.201). En una época de fiebre loca, cuentan que el marino Antonio Fuët se había hecho conocido por ametrallar a una nave portuguesa con cañones cargados de monedas de oro, a falta de otros proyectiles. Carpentier en *El siglo de las Luces* fabula que los cirujanos “se habían atareado sobre los muertos y heridos, recuperando el dinero encajado en sus cuerpos y entrañas, a punta de escalpelo”, (p.203). Esta escena refleja con crudeza el espíritu del capitalismo (acumulación de riquezas, expolio hasta las entrañas de la naturaleza), así como el espíritu de los piratas del Caribe (incendio, robo, violación y delirio). La conexión entre ambos, entre el sistema socioeconómico y los bandoleros, es de notar.

Claro que no es una historia exclusiva de las Antillas. En los puertos de Canarias por la

---

relaciones que entonces se publicaron para hacer odiosos a los Españoles, cuyos ecos aún resuenan en sus escritos modernos, excitaron a muchos aventureros de aquella nación para ir a juntarse con los Flibustiers, a fin de hacer todo el daño posible a los Españoles” (Arciniegas, 1966, págs. 309-312). Los filibusteros son al fin y al cabo mercenarios. Los bucaneros no se deben a ningún rey, y muchos son jóvenes europeos a los que se reclutó involuntariamente y que huyen de la servidumbre. Y esto es sólo un atisbo de la diversidad de figuras entre eso que llamamos tradicionalmente “piratas”.

misma época sólo se habla de piratas. Existe esta misma vulnerabilidad, porque la apertura de la isla también es una precariedad:

Las ciudades son pequeñas fortalezas que los enemigos asaltan y queman sin mayor esfuerzo. Cada español es un centinela inexperto. A veces grita: ¡Al arma! Sin motivo; a veces, cuando grita, ya tiene el cuchillo del francés a un palmo de la garganta (Arciniegas, 1966, p.121).

Pero lo que me interesa señalar es que la imagen del pirata, a la par que seductora, conlleva una dosis equivalente de reprobación moral. Los piratas son ladrones, se llevan por la fuerza lo que no es suyo. Esto no ocurre sin embargo con la figura de descubridores, exploradores o conquistadores. El propio fragmento refleja lo temibles que eran los piratas, como si el centinela español no hubiera usurpado también por la fuerza lo que no era suyo. Así los bucaneros de hoy, como los aterradores piratas de Somalia, son pescadores sin trabajo no peores que quienes les robaron la vida que nadaba en sus mares prolíficos. La línea entre lo pirata y lo no pirata está marcada por la geopolítica. Veamos esto.

Desde finales del siglo XV, siempre hay una potencia que detenta cierto control mayoritario de la zona caribeña y se lo disputa con otras potencias (dentro de un marco de enorme inestabilidad): España primero, Inglaterra después y en el siglo XX Estados Unidos (Caro, 2007, p.467). Son los grandes imperios del Caribe y se sirven de diferentes medios para invadir territorios. En *El Caribe contemporáneo*, el político haitiano Gerard Pierre Charles (1981) se atreve a decir que en esta zona “la dominación imperialista ha alcanzado históricamente el más alto grado de intensidad a nivel mundial” (p.11). La hipótesis es que las condiciones geográficas y demográficas “menos compactas” que en el continente americano han suscitado “un impacto aún más destructor” así como “niveles de resistencia más intensos” (p.11).

El autor alude a la precariedad del litoral de la que venimos hablando. Claro que esta es una obra deudora de los análisis de los años sesenta, donde efectivamente casi la mitad de las inversiones en el continente americano de EEUU y Europa eran en el Caribe. Es una época en la que la palabra imperialismo tiene una fuerza especial. Ahora ese término parece tener un regusto amargo, sectario, como de guerra fría. En algunos lugares, como Estados Unidos, se prefiere hablar de colonialismo y en particular en las barbaridades de

la vieja Europa. La Academia allí no tiene problema en acoger reflexiones a este respecto: los efectos de la modernidad europea en Latinoamérica y el Caribe<sup>72</sup>. De hecho se publican cantidades ingentes de bibliografía sobre el período “colonial”. Pero ese tema, por más que infinito, no deja de resultar cómodo. Por eso hemos decidido en este apartado saltarnos la parte desde Colón a Toussant L’Overture y hablar directamente de Trujillo o Papa Doc<sup>73</sup>. ¿Cómo fue que continuó la barbarie tras las independencias?

La Revolución Francesa y las insurrecciones caribeñas que la acompañaron (abolicionistas, nacionalistas, independentistas) coincidieron con el nacimiento de la vocación expansionista de los Estados Unidos de América, que a principios del siglo XIX era ya explícita. Como dijera un ministro a principios del siglo XIX: “Estas islas, por su posición local, son apéndices naturales del continente norteamericano”<sup>74</sup> (Franco, 1980, p.52). Es interesante atender a los imposibles geográficos de esta afirmación: islas definidas como apéndices, Norteamérica definida como continente. Sobra decir que ya en su noción de Norteamérica están excluyendo a Canadá pero sobre todo a México, que por ese entonces se había convertido literalmente en macroapéndice y que veinticinco años más tarde perdería gran parte de su territorio directamente por una anexión<sup>75</sup>.

El caso es que tras la Primera Guerra Mundial todas las grandes Antillas quedaron bajo el poder del imperialismo estadounidense, legalizado virtualmente en la Reunión de Cancilleres de América en 1940 (Franco, 1980, págs. 78-79). No se trata de una conquista, sino de un intervencionismo. Nuevos piratas con otros nombres, pero lo mismo de siempre: incendio, robo, violación y delirio. Además la estructura colonial se mantiene intacta: la potencia extranjera se sirve de las clases dominantes nativas para ajustar la realidad de las colonias a las necesidades del capital metropolitano. Y este ajuste a menudo requiere del ejército para instaurar la democracia o la dictadura, según

---

<sup>72</sup> Ejemplo de esto son la pléyade de autores y autoras que servirán de apoyo a nuestro enfoque descolonial, como Ramón Grosfoguel (2011) (2013), Nelson Maldonado Torres (2012) (2008) (2016), Walter Dignolo (2003) (2011), María Lugones (2008) (2010), Breny Mendoza (2014) y así una larga lista.

<sup>73</sup> Dictadores respectivos de la isla de la española. Rafael Leónidas Trujillo ejerció el poder en República Dominicana desde 1930 hasta su asesinato en 1961. Conocido como Papa Doc, François Duvalier ejerció el poder en Haití, aunque en algunos períodos indirectamente, desde 1930 a 1961.

<sup>74</sup> Discurso pronunciado por Hugh Nelson, Ministro de Estados Unidos en Madrid, el 27 de abril de 1823.

<sup>75</sup> Esta anexión se realizó a través del Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848 y es especialmente interesante señalar que el pueblo mexicano no adquirió el estatus de ciudadanía con esa incorporación (lo que quiere decir que funcionó como colonia) y que aún hoy el conjunto descendiente de quienes vivían en esos estados, parte del pueblo chicano, es considerado una “otredad” con respecto a la identidad nacional.

sea el caso.

En esta época la estructura productiva en el Caribe se caracteriza por una notable especialización por islas y una modernización de la producción (de la caña de azúcar al petróleo, los minerales o el turismo). Algunos han llamado a esto proceso de “satelización”<sup>76</sup>: la metrópoli obliga a territorios lejanos y dispares a orbitar en torno a ella cultural, social y económicamente. En el caso de las Antillas es casi gráfico: islas orbitando en torno a una estrella que cada vez brilla más. Y es curioso porque que “archipelagización” y “satelización” son metáforas muy parecidas, siendo su contenido diametralmente opuesto. La archipelagización es precisamente la respuesta, latente o consciente, a los procesos de satelización. La satelización homogeniza, la archipelagización diversifica por medio de internas resistencias. Y a su vez, aunque parezca paradójico, la satelización desconecta, la archipelagización crea nexos. Pero antes de mostrar esto quisiera hacer una última reflexión acerca de lo que es pirata y lo que no, o sea, acerca de los límites del colonialismo.

### **2.2.3. Los límites del colonialismo**

Todos los procesos mundiales de la economía del siglo XX afectaron profundamente a las Antillas. La crisis del 29 trastornó el comercio, desapareciendo los principales compradores y proveedores, lo que propició una lucha social marcada por el desempleo y el hambre. La Segunda Guerra Mundial afectó precisamente debido a esa posición estratégica de la que hemos hablado, lo cual implicó entre otras cosas el establecimiento de bases militares estadounidenses. En las Antillas existían posesiones coloniales de países implicados, lo que hacía del riesgo de invasión una realidad para estos “talones de Aquiles” o puntos estratégicos. En el caso de Gran Bretaña, por ejemplo, se establecieron bases a cambio de armamento en Bahamas, Bermuda, Trinidad y Tobago, Guayana británica, Turcas y Caicos.

El panorama político posterior, coincidente con la Guerra Fría, es el de un Haití tomado por Magloire y luego por el dictador Duvalier; de una República Dominicana donde el gran terror trujillista está en apogeo; y de una Cuba donde la escalada represiva de

---

<sup>76</sup> Ver descripciones detalladas en *El Caribe Contemporáneo* (Pierre-Charles, 1981, págs. 19-22)

Batista habilita paradójicamente la gestación de la revolución. Este último caso, donde se ponen cortapisas al intervencionismo de USA en las islas, es lo que motiva aún más el intervencionismo (o mejor dicho, lo que lo justifica). Cuba llega a convertirse en lo que hoy llamaríamos eje del Mal, la isla más bruja de toda la caza, la amenaza más fuerte para Occidente<sup>77</sup>.

Es cierto que ninguna de las medidas, del bloqueo a los ataques costeros pasando por el espionaje, consigue impedir que en los sesenta se prenda la llama de la insurrección todo el arco antillano. EEUU es consciente de que la dependencia de las islas inglesas o la ferocidad de las dictaduras en la Española son un peligroso caldo de cultivo para las mismas, y actúa en consecuencia. Así en todas las Antillas se sienten los cambios, se dan transiciones “democráticas”, se forman estados nacionales, pero, como dijera el dictador español Francisco Franco en su lecho de muerte, “que todo quede atado y bien atado”. Esto quiere decir que al mismo tiempo se despliega extraordinariamente el establecimiento de bases militares y se prodigan poderosos préstamos y acuerdos comerciales que condenan a las islas a pedir nuevos préstamos. Estos acuerdos permiten que estas islas puedan competir libremente a cambio de pequeñas cambios en sus políticas internas tales como el desmantelamiento de los servicios públicos, la importación de mayor cantidad de productos (algunos básicos, otros desconocidos pero súbitamente necesarios) o la exportación de mayor cantidad de productos (prácticamente de toda la producción) que en caso de que quisieran ser autoconsumidos siempre podrían volver a importarse tras un elegante proceso de manufactura extranjera.

En este sentido, por más que las Grandes Antillas se caractericen a partir de la Segunda Guerra Mundial por una creciente participación obrera y estudiantil en las luchas, por más que estas luchas generaran reformas sociales, por más que se llegaran a desafiar dictaduras, lo cierto es que podríamos decir que no se produce un cambio tan significativo como pudiera esperarse en cuanto la situación de dependencia para con las metrópolis o “exmetrópolis”. En las grandes repúblicas independientes (las grandes

---

<sup>77</sup> Es curioso porque aún hoy sigue siendo una parte clave del discurso del estado español para desacreditar a cualquier alternativa de izquierdas, aunque poco a poco ha sido suplantada en el discurso por Venezuela. Los chavistas, de algún modo, se han convertido en los nuevos piratas, aunque nunca fueran más sangrientos que sus vecinos uribistas.

Antillas) lo que ocurrió básicamente es que se debilitó el dominio europeo y se acentuó el estadounidense<sup>78</sup>.

En las pequeñas Antillas se dieron algunos cambios más significativos si tenemos en cuenta que muchas ni siquiera eran estados independientes y en buena parte sólo votaba un ínfimo porcentaje de población blanca. Pero, ¿subvertirían estos cambios la relación de dependencia que denominamos colonial? En las islas inglesas podríamos decir que en un principio se consolidaría aún más el esquema colonial con la creación en 1958 de la “Federación de las Indias Occidentales”, integradas por 4 millones de habitantes de diez territorios coloniales diferentes<sup>79</sup>. En las francesas esto ya había ocurrido de manera irremisible con la conversión de las mismas en “Departamentos Franceses de Ultramar” (1946). Claro que este hecho suele ser interpretado de manera opuesta por un sector académico y político que piensa que con la inclusión departamental acaba la relación colonial. Obviamente yo me distancio de esa posición porque creo que no se da por zanjada la situación de dominio básica en dicha relación. Ni la independencia formal respecto de la metrópoli ni la inclusión formal en la metrópoli garantizan la autonomía. Imagínense que las Antillas holandesas dejarían de ser consideradas territorio colonial en 1955 pese a que el gobernador de cada región era elegido a dedo por la reina, y éste a su vez elegía a su consejo de ministros (Pierre-Charles, 1981, p.52).

La situación guarda por cierto bastantes similitudes con el caso de Canarias, considerada desde el siglo XVIII como intendencia, prefectura, provincia, estado y finalmente Comunidad Autónoma con la constitución democrática posfranquista en 1978<sup>80</sup>. En estos casos, Canarias no es definida de forma distinta al resto de comunidades

---

<sup>78</sup> El caso de Puerto Rico no se aparta de esta lectura, porque pasa a ser Estado Libre Asociado de EEUU en 1950 en una fórmula única que felizmente exime al “país de las libertades” del peso de tener colonias.

<sup>79</sup> Aún hoy Inglaterra es el país que controla oficialmente más territorios pendientes de descolonización, todos ellos islas: Anguila, Bermudas, Gibraltar, Islas Caimán, Islas Malvinas, Islas Turcas y Caicos, Islas Vírgenes Británicas, Montserrat, Pitcairn, Santa Helena (United Nations, 2016).

<sup>80</sup> La organización territorial española es compleja e inestable, pero se puede decir que es en 1722, con el reinado de Felipe V de Borbón, cuando Santa Cruz de Tenerife adquiere por primera vez el estatus de intendencia (una suerte de provincia) junto con otras ciudades españolas. De la mano de José Bonaparte Canarias pasa a ser una prefectura en 1810. Durante el trienio liberal se reconoce al archipiélago propiamente como provincia, en 1822. En 1876 la Primera República reconoce en su federación al estado canario, y lo volvería hacer la Segunda. Estos reconocimientos son suspendidos y/o reformulados por los distintos gobiernos, de tal forma que durante largos períodos Canarias o sus capitales de provincia no son reconocidas.

españolas, y por ello se considera que no existe relación colonial. Un par de décadas después adquiere el estatus de región ultraperiférica de la Unión Europea (1999), junto con Guadalupe, Martinica, San Martín y Guayana Francesa en el Caribe, Mayotte y Reunión en el Índico y Madeira y Azores en el Atlántico. Este reconocimiento es sólo la consecuencia de un hecho histórico y físico que buena parte de la Academia se niega a reconocer: el archipiélago africano forma parte de las colonias europeas de ultramar no independizadas<sup>81</sup>.

Está claro que el caso francés no tiene parangón, custodiando el destino de una Guayana, parte de la polinesia, Nueva Caledonia, Reunión, Guadalupe, Martinica, Mayotte, Wallis y Futuna, San Pedro y Miquelón, San Martín y San Bartolomé, amén de otros territorios no poblados. Pero ello no debe ocultar otras realidades. En muchos otros lugares el control se ejerce de manera no oficial, sin ningún tipo de vinculación administrativa, de lo que Estados Unidos es un gran ejemplo. Su método tradicional son las ocupaciones, pero existen estrategias más líquidas como la intervención a través de organismos financieros internacionales o *lobbies* de presión en el interior de gobiernos extranjeros, vinculados normalmente a multinacionales. Esto complejiza mucho el mapa del neocolonialismo, pues si bien permite ratificar que se reproduce la estructura colonial (una potencia extranjera se sirve de las clases dominantes nativas para ajustar la realidad de las colonias a las necesidades del capital metropolitano), se difumina quién es la metropoli. Quiero decir que aunque en las Bermudas haya control oficial inglés, quizá el control suboficial sea en buena medida estadounidense.

Y para complicarlo aún más: ¿qué ocurre cuando no se reconoce ni el control oficial ni el no oficial? Hay lugares en los que se miente sobre la historia, y si se miente sobre la historia no se puede reconocer un pasado colonial. En las escuelas españolas se enseña, o más bien se lamenta, que el imperio perdió las últimas colonias en 1898 en el Caribe y el Pacífico, cuando la realidad es que conservó sus colonias africanas, Canarias y el

---

<sup>81</sup> Ni Canarias ni los departamentos de ultramar franceses (Guadalupe, Martinica, Guayana Francesa, Reunión y Mayotte) están reconocidos como territorios pendientes de descolonización de las Naciones Unidas, ya que son departamentos reconocidos como el resto de departamentos metropolitanos. Sólo el Sahara Occidental (del que España es potencia administradora), y recientemente la Polinesia Francesa y Nueva Caledonia (que son definidas como “colectividades de ultramar”) son incluidos en esa lista. Ver el catálogo más reciente en <http://www.un.org/es/decolonization/>, consultado el 31 de Octubre de 2016.

Sahara Occidental, que no obtuvieron independencia como el resto del continente<sup>82</sup>.

En Canarias, como en las Antillas francesas, unas islas sin nación gozan de los privilegios metropolitanos. No son colonias de nadie, ni mucho menos neocolonias, porque forman parte oficialmente de Europa. Tienen estos archipiélagos grandes diferencias, pero importantes similitudes<sup>83</sup>. Y no nos referimos ni al espacio físico ni a la historia. Hoy día, en ambos territorios se despliegan derechos y subsidios sociales de origen metropolitano, algo que no ocurre con las excolonias independientes. Estos subsidios les ayudan a consumir esos productos “necesarios” de los que hablábamos antes, pero no solucionan las tasas de paro (en ambos casos, de las más altas del estado). Las tasas de paro obligan a los cuerpos que aspiran a algo más que a sobrevivir a emigrar a Europa o Norteamérica.

Este paralelismo entre archipiélagos ultraperiféricos (y eso ya quiere decir satélites de alguna suerte de centro) abre la puerta a una visión mucho más compleja del colonialismo en la que nos vamos a adentrar. Hemos detectado que se trata de una práctica que no se diluye con los siglos, porque está entroncada en un modelo económico de impronta global. Ahora bien, el colonialismo es una práctica que cambia sus formas al compás de las nuevas estrategias de acumulación de capital. En este sentido, si nuestros archipiélagos eran ya susceptibles de una complejización de lo colonial por la multiplicidad de injerencias y el enorme trasvase de cuerpos, aún más complejo se vuelve dibujar el mapa actual donde los estados, aunque nebulosamente descritos como descolonizados, están claramente atravesados por los monopolios de transnacionales y las migraciones masivas. Este mapa se hace aún más complejo si se tiene en cuenta que no sólo persiste un dominio económico de las grandes potencias, sino toda una serie de prácticas sociales que encuentran acomodo en el modelo

---

<sup>82</sup> La realidad es que mientras Portugal aceleraba el proceso con su última colonia en Asia, Timor Oriental, España llenaba de alambradas las ciudades saharauis para que la ocupación ilegal marroquí se realizara sin incidentes. Ahora se vive un drama con refugiados que ninguna resolución de las Naciones Unidas consigue redimir.

<sup>83</sup> Estoy de acuerdo con la politóloga Francois Verges (2017) en que “cuando vemos por ejemplo que faltan cinco institutos, cien clases de escuela primaria hoy en Guayana, vemos claramente que hay un retraso estructural muy importante. Las otras RUP [regiones ultraperiféricas] europeas no están en esta situación porque Francia siempre ha sido un estado muy centralizado y nunca ha considerado estos territorios de ultramar como iguales. El gobierno español es mucho más federal” [la traducción es mía]. A este carácter menos centralista hay que sumar una serie de razones históricas que ahora no podemos abordar y que van desde la naturaleza del expansionismo español a las ventajas que ofrecía Canarias en materia de asimilacionismo, pasando por el distinto papel que jugó la esclavitud.



económico vigente. ¿Cuál es el verdadero alcance de lo que hemos dado en llamar “colonialismo moderno”?

#### **2.2.4. La visión poscolonial**

Desde hace ya algunas décadas existen corrientes que intentan descifrar el alcance del colonialismo a día de hoy. Forma parte de esta tarea la descripción, muchas veces sepultada por siglos de silencio, de la realidad de los regímenes coloniales. Pero esto es sólo una tarea inicial, de la que ya nos hemos ocupado a grandes rasgos. De esta fase necesaria nace la comprensión de que el colonialismo no es un fenómeno extinto y de que abarca diferentes órdenes de la vida, no solo el económico.

El estudio crítico de este alcance “cultural” a nivel académico se suele relacionar con el término “poscolonial” y es propio de autores y autoras que han nacido en las excolonias. Tomemos como ejemplo de esta corriente a dos figuras claves: la autora india Gayatri Spivak y el autor palestino Edward Said, ambos vinculados a la crítica literaria. Con sus títulos fundamentales removieron algunos cimientos académicos a partir de la siguiente constatación: los sujetos periféricos al “mundo occidental” no pueden participar del conocimiento porque son tratados como objetos, y no como sujetos de discurso. Retomando la noción gramsciana de subalternidad, una condición de opresión que podía deberse a motivos tanto económicos como identitarios, Spivak llevó a cabo una pregunta fundamental: ¿puede el sujeto subalterno hablar? (Spivak, 2006) Y respondió que no, porque al ser concebido como defecto de un ser hegemónico, no podía ser concebido sino como un interlocutor incompleto. Lo mismo sugirió Edward Said (1979) (1994) al denunciar el *Orientalismo* y el vínculo entre *Cultura e Imperialismo*. “Oriente” es una noción fraguada en la mitificación, homogeneización y momificación de la diversidad de muchos países no europeos. Este relato colonial sobre el norte de África y Asia, idealizante o demonizante, impide a sus cuerpos hablar por sí mismos. Y cuando lo hacen, cuando salen en la televisión o la gente compra sus libros, lo hacen tras un velo de exotismo, en el caso de las mujeres a menudo literal.

Pero Spivak y Said son sólo dos ejemplos de pensamiento poscolonial y desde luego no fueron las primeras voces en tratar de cuestionar el pensamiento eurocentrado.

Representan a un ámbito académico determinado que está al origen del relativo éxito y difusión de sus obras: el contexto anglosajón de los estudios culturales. Stuart Hall, de origen jamaicano, es considerado uno de los referentes en tales estudios y podría servirnos como punto de partida por vincularnos al Caribe. Pero lo que sobre todo nos interesará de él es su propio cuestionamiento del ámbito académico en el que se inserta. Al retomar nociones gramscianas como hegemonía se cuestiona precisamente lo poscolonial: “un símbolo de deseo para algunos, así como un significativo peligro para otros” (Hall, 2008, p.123). Se pregunta: ¿aporta o más bien resta este ámbito intelectual, vinculado a los estudios literarios, dónde parecen difuminarse nociones más sistémicas, más economicistas, más estructurales? Porque la visión poscolonial, intentando traspasar enfoques eurocéntricos como el marxismo, nos mete en un terreno pantanoso. Las voces de Spivak o Said son profundamente antiesencialistas, piensan que tanto la construcción de lo hegemónico (como “occidente” o “lo blanco”) como de lo subalterno (como “oriente” o “lo indio”) son mitificaciones, por lo que parecen dejarnos sin categorías identitarias.

Esta paradoja no afectará exclusivamente a representantes de los *postcolonial studies*. Se trata de una paradoja que acecha a todas las palabras que empiezan por “pos” y que algunas voces han intentado evitar con otra noción: des-colonial. Entre otras cosas por esto lo descolonial será nuestro punto de partida, o más bien, nuestro enfoque privilegiado. Pero antes de seguir justificando esta elección me gustaría hacer algunas aclaraciones terminológicas. “Poscolonial” es una palabra vinculada al mundo académico anglosajón y no pocas veces vinculada a las propuestas de una serie de pensadores y pensadoras de “Oriente” (Spivak, Bhabha, Said). Decolonial o descolonial es un término más vinculado al mundo académico americano, sobre todo estadounidense, y en particular a las propuestas de una serie de pensadores de origen hispano. No es mi pretensión en absoluto discutir las pertenencias de uno y otro ámbito, sino retomar su significado más básico, que tiene que ver con el análisis crítico del colonialismo entendido como un fenómeno, como mínimo, complejo.

Entre ambas expresiones he elegido descolonial como pensamiento de adscripción por remitir a un análisis crítico de gran alcance tanto en el plano de la deconstrucción como el de la construcción, esto es, en el que se incluyen una serie de prácticas (y no sólo de

propuestas académicas) donde se trata efectivamente de descolonizar todos los ámbitos de la vida. Lo descolonial, desde este punto de vista, se corresponde con una visión poscolonial, pero no al revés. Lo descolonial trascendería lo poscolonial. Es un análisis crítico que defino como traspasando los límites de la producción *latina*<sup>84</sup> y que se enraiza explícitamente en toda suerte de iniciativas que cuestionen los cimientos de la modernidad colonial. Pero aunque podría de hecho utilizarlo para remitir a prácticas mundiales, pues existen en todo el globo acciones descolonizantes, lo usaré de manera restringida intencionadamente.

La restricción no sólo se debe a límites de extensión, sino a cuestiones metodológicas. Quiero partir de un espacio concreto y ese espacio será el Caribe, y en particular sus islas. Resulta un punto de partida idóneo, como hemos dicho, por su alta densidad de concentración de dinámica colonial. La cantidad de cuerpos que ha pasado y sigue pasando por esas islas persiguiendo mitos, traficando con otros cuerpos para conseguirlos, ha sido tan grande que nos ha dejado el mayor cementerio oceánico de la Historia. Un cementerio sin lápidas. Claro que en este sentido las Antillas son un punto de partida horrible también. O más bien lo que resulta horrible es señalar este hondo sufrimiento como motivo idóneo para algo. Pero la verdad es que también quiero tomarlas como punto de partida por sus resistencias.

Hemos dicho que en tanto islas que orbitan como satélites en torno a un poder colonial no parecen tener mucha autonomía. De hecho, esa dinámica hace que no se relacionen entre sí, sólo con la estrella madre. Pero este proceso mundial que conocemos como globalización tiene su contraflujo. Porque al mismo tiempo en cada isla opera una irreducible resistencia a la asimilación, una composición irrepetible, una órbita diversa. Y esta diferencia es paradójicamente la que conecta una isla con otra, pues se produce en respuesta a un mismo proceso: el colonialismo.

En ocasiones se trata de una resistencia violenta, de un cimarronaje explícito, como hemos visto. Pero irremediamente se trata también de una resistencia sutil, y no por ello de menor calado. Quizá de un calado superior, pues esa resistencia sutil está presente en todas las formas culturales criollas, y la cultura tiene un alto grado de

---

<sup>84</sup> Término relativo a la diversidad de comunidades de origen hispanoamericano en Estados Unidos.

penetración. Por eso no siempre quedan en la marginalidad o son absorbidas. Así, los “apéndices exóticos” de la literatura francesa, inglesa o española se han vuelto contra todo pronóstico géneros autónomos. Así también los ritmos más prohibidos por el canon de occidente se vuelven, a su pesar, éxitos globales. En definitiva: lo periférico florece y seduce mientras Europa se ahoga en su monólogo autocentrado.

Lo interesante de esta historia es que en este florecer hay un cuestionamiento profundo del proyecto moderno colonial. Mi intención es de hecho mostrar que este es el verdadero renacer, y no la historia del encuentro que la antecedió. Ciertamente que no habría una sin la otra, y ciertamente que no hay estrictamente un renacer, sino una gran cimarronada que no acaba. Pero es sólo desde hace algunas décadas que este gran cuerpo rebelde interviene en la asimétrica conversación del mundo. Lo que Benítez Rojo desde el ámbito hispano, Glissant desde el francófono y Paul Gilroy desde el anglófono intentan decir es precisamente esto. La gente lee, escucha y baila sin darse cuenta pero estas historias, estos estilos, estas candencias que nos llegan, no son en última instancia sino “el grito de la Plantación” (Glissant, 1997, p.88). Y cuando este grito se escucha algo florece.

### 2.3. COLONIALISMO Y MODERNIDAD

Ciertos árboles eran llamados “acacia-pulseras”, “ananás-porcelana”, “madera-costilla”.

Alejo Carpentier, *El siglo de las luces*

Empecemos por el principio oficial. En un principio era Colón pisando la Española, impulsado por sus propios motivos pero sobre todo por la voluntad de expansión de una corona a la que no bastaba la mal llamada “Reconquista”<sup>85</sup>. La voluntad de expansión estaba impulsada a su vez por la voluntad de acumular riquezas. En este contexto histórico, esta voluntad coincide con los orígenes históricos del capitalismo (normalmente trazados en torno al siglo XVII) y con un período denominado

---

<sup>85</sup> Los territorios cristianizados ni estaban siendo “recuperados” ni estaban siendo “vueltos a conquistar”.

“modernidad” (a veces trazada en el XVI, a veces dos siglos más tarde). La modernidad es reconocible en una serie de procesos que fueron sedimentando una nueva concepción de lo humano: el Renacimiento, la Reforma protestante, el nacimiento del método científico, el “descubrimiento” de la imprenta, etc. Este giro epistémico llevaría a un proceso conocido como Ilustración donde el ser humano sería definido desde la autonomía y la razón, se convertiría sujeto de derechos y deberes, y desafiaría el peso de la tradición. O al menos eso es lo que nos han contado.

Mi objetivo es mostrar que la modernidad se desarrolló en conexión con el capitalismo, pero que también ha sido compatible con otros modelos de organización. O más bien, el objetivo final es mostrar que la modernidad, si de algo es indisociable, es del colonialismo. Para ello introduciré en específico a una corriente de pensamiento ocupada en dar cuenta de esta paradoja, el pensamiento descolonial. Inspirada en la misma, señalaré a grandes rasgos el giro epistémico que diferentes voces despliegan más o menos conscientemente en sus discursos a partir de los años sesenta. Iremos más allá de la crítica académica, rescatando las voces de creadores y creadoras de las Antillas que han contribuido a este giro archipiélagizante. Abogaré por la frescura de contar de modos nuevos o de contar cosas que ni siquiera se habían contado. La frescura que mantiene a las producciones metropolitanas en decadencia y a las poscoloniales en auge. La frescura de una voces solapadas por el mito que se abren camino entre la selva, con su guadaña nueva.

### **2.3.1. Colonialidad**

Se podrían elegir diferentes estrategias para definir algo tan difuso como el panorama mundial. Aquí hemos optado por seguir la herencia del pensamiento poscolonial, y en particular descolonial, porque entendemos que toda teoría social que prescindiera del cuestionamiento radical que este pensamiento implica será insuficiente. Lo elegimos, no porque nos dote de todos los instrumentos de análisis necesarios, sino porque nos provee de ciertos instrumentos ineludibles. Vivimos en una época en la que, como ya dijera Hofmannsthal en su Carta a Lord Chandos (1990), las grandes palabras se nos deshacen en la boca como hongos podridos. La filosofía, el arte e incluso la ciencia viven una fase de cuestionamiento de sus propios métodos y principios epistemológicos. En

esta fase se ha puesto a la modernidad en el ojo de mira, tanto que es usual englobarla bajo el término “posmodernidad”. Pero, ¿qué es la modernidad?

Como relato, se la suele representar como una redefinición de lo humano en torno a la Razón. Como fenómeno sociohistórico de origen europeo, se la puede caracterizar a partir de una serie de episodios económicos y culturales relacionados entre sí de forma compleja, como el capitalismo, el patriarcado o el colonialismo. Las teorías poscoloniales parten del último punto, a saber, de la cuestión colonial, para empezar a teorizar. La novedad de estos planteamientos frente a otros cuestionamientos de la modernidad dentro de la tradición filosófica occidental reside precisamente en el lugar de emisión del discurso. Son voces de las colonias u excolonias quienes cuestionan el paradigma socioeconómico y cultural vigente. Y lo hacen desde un pensamiento fuera, o al menos en la frontera, del perímetro del griego y del latín, de las seis lenguas imperiales modernas, de la racionalidad europea (Mignolo, 2007, p.27).

Para analizar la modernidad precisamos pues de un aparato teórico complejo y transdisciplinar. ¿Es el caso del poscolonialismo? Desde luego, el colonialismo puede parecer un fenómeno ineludible, pero insuficiente, en la descripción la misma. Una posibilidad es acudir a la ampliación conceptual de “lo colonial” que propone el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007) al hablar de la “colonialidad de poder”. Esta expresión, fundamental para la diversidad de autoras y autores latinoamericanos que transitan el llamado proyecto “Modernidad/Colonialidad”, pretende señalar la permanencia del pensamiento y las prácticas coloniales en los cuerpos, independientemente de los procesos de independencia<sup>86</sup>. Puesto que el término “poscolonial” puede resultar confuso a este respecto, pues el neocolonialismo define el panorama actual, se prefiere la idea de “pensamiento decolonial o descolonial”, como oposición explícita a la herencia socioeconómica y cultural de la modernidad.

Lo interesante de la idea de “decolonialidad” es que nada, desde la economía a la discriminación racial, está desconectado. Frente a la fragmentación del conocimiento que caracteriza al panorama de la ciencia social, Quijano sugiere que:

el capitalismo no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía

---

<sup>86</sup> Para una buena antología/síntesis del proyecto ver Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (ed.), 2007.

política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales/poscoloniales en su vertiente 'anglo'), sino que es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema (2007, p.17).

De este modo, la "colonialidad del poder" nos habla de un proceso heterogéneo dónde se integran las múltiples jerarquías de poder del capitalismo. El reto es entender cómo estas jerarquías se relacionan para configurar la identidad, claro.

Se trata de un concepto interesante como punto de partida, aunque en modo alguno es la génesis del pensamiento descolonial. Algunas personas han sugerido que el primer texto poscolonial de las Américas es la *Nueva Crónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala. Originario de Perú, escribe e ilustra una crónica dirigida al Rey para que conozca con detalle las circunstancias y en especial las tropelías del régimen colonial. Al margen de que la discusión sobre el primer discurso poscolonial no es de mi interés (no creo ni que se pueda determinar, ni mucho menos que el texto fuera el vehículo privilegiado para su expresión), hemos dicho que por "descolonial" entenderíamos un cuestionamiento del colonialismo no como mero modelo político, sino como modelo "mental". En ese sentido encajaría más una figura como Frantz Fanon, psiquiatra martiniqueño, como iniciando un giro epistemológico. Pero ya desde los años treinta tenemos a figuras tan importantes como el periodista y predicador jamaicano Marcus Garvey o el poeta y político martiniqueño Aimé Césaire hablando sobre la construcción de la identidad negra. En una época en que la lucha en las calles está centrada en asuntos como el derecho al voto, la nacionalización de partes de la industria y de los servicios sociales o la reducción de la jornada laboral, estos autores estaban haciendo reflexiones sobre la dimensión cultural del colonialismo. Así que no hay un nacimiento. Son sin duda distintas semillas del pensamiento descolonial, que se caracteriza por una visión compleja del poder en el que tiene un papel fundamental la construcción de la identidad. Valga decir que en estos juegos de reconocimiento siempre entra el desconocimiento del mundo francófono, hispano o anglófono que tienen las respectivas voces académicas, una fragmentación que es en gran medida de herencia colonial.

Fanon será para esta investigación un punto de partida por la elección geográfica y por una serie de elementos que contiene su trabajo ausentes en otro tipo de escritura

descolonial. A su obra consagraremos sobre todo el capítulo sobre Raza. Pero el objetivo de este breve apartado es aclarar en qué consiste la idea de “colonialidad” frente a “colonialismo”, porque este concepto resume algunos de los elementos principales del giro epistémico que ilustraremos con voces caribeñas. Aníbal Quijano propone esta noción como algo más allá y al tiempo más reciente que el colonialismo. Se trata de un término, colonialidad, que no nos ata necesariamente al estatus político de colonia, tal y como “eurocentrismo” no nos ata a los límites geográficos de Europa. Quiero decir que la colonialidad y el eurocentrismo se pueden encontrar por todo el planeta. De hecho, fue el colonialismo quien permitió extender la colonialidad del poder moderno eurocéntrico. Pero, ¿en qué consiste este poder?

Quijano está llevando a cabo un cuestionamiento de la lectura imperante de las relaciones de poder, que es la lectura marxista. Desde este punto de vista, la clase es el vector de opresión clave en los análisis mundiales de poder, centrados a su vez en el trabajo. La crítica al binomio Modernidad/Colonialidad implica una crítica al marxismo como concepto eurocéntrico, que deja de lado la imbricación fundamental del ámbito del trabajo con otros vectores de opresión como el sexo o la raza. Un ejemplo claro: hablar de explotación capitalista desde el binomio burguesía-clase obrera es hablar desde el punto de vista “blanco”. Este punto de vista considera precapitalista, y por tanto “primitivo”, todo lo no europeo, porque extrapola un único patrón de la historia. Pero esto es un error. El mundo no se puede describir desde un binomio en particular. Quijano, en la línea de los autores antillanos que trataremos, cuestiona la visión sistémica de la realidad y propone una Totalidad de relaciones heterogéneas, discontinuas y conflictivas.

La clave de su propuesta es en todo caso que niega una imagen simplista, estática y sobre todo naturalizada de la realidad. La división racial no puede pesar menos en un análisis que la división por clases. Es más: la división racial define al orden mundial, ontologiza una relación de poder, y ello a pesar de estar basada en una mitología. Una mistificación que no remite en absoluto a nada biológico tiene el mismo peso que la división del trabajo, porque de hecho la división del trabajo está racializada.

Ramón Grosfoguel, sociólogo boricua, también parte de una crítica al marxismo por su visión predominantemente económica del sistema-mundo. Propone una alternativa



interseccional-decolonial-fanoniana (Grosfoguel, 2013), o al menos eso pretende. ¿Qué quiere decir esta ecuación? Hay muchos tipos de opresión en intersección y por tanto de cuerpos oprimidos, ese es el primer reconocimiento. Pero algunos de estos cuerpos están por encima de la línea de lo humano y otros por debajo. La línea del ser y el no ser que describiría Fanon no es otra cosa que la división racializada como eje fundamental. Así, Foucault o Derrida harían una crítica de la modernidad desde la zona del ser, pero Césaire o Fanon lo harían desde la zona del no ser (Grosfoguel, 2011). Este es el segundo reconocimiento. En la zona del ser, un conflicto Yo-Otro no es racial. En la zona del ser, la violencia se vive como excepción. Puede haber guerras, crisis, explotación, pero también se puede vivir al margen de todo eso. En la del no-ser, la violencia se vive como norma. Simbólica o sangrienta, no hay forma de escapar de ella, desde que se nace hasta que se muere.

La colonialidad de poder, siguiendo a Quijano y a Grosfoguel, permea todas las esferas de la vida y ejerce una violencia que va de lo epistemológico a lo político. El pensamiento descolonial es, precisamente, una respuesta a esta violencia. Intenta, como dice el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2010), una “sociología de las ausencias” y de las “emergencias”, donde la integración de aspectos rechazados por la monocultura, con su monodrama, permita reconocer y crear alternativas. ¿Qué son estas ausencias? Esos “otros modos de contar” que quedan eclipsados por los cinco supuestos eurocéntricos acerca de la realidad:

- La ciencia es el equivalente al saber y el rigor
- El tiempo es lineal
- Las diferencias son jerárquicas (están naturalizadas)
- Estas jerarquías son universales
- La productividad equivale a producción capitalista

Esto lo toma Grosfoguel de Sousa Santos, y es curioso porque este último es un autor portugués y por tanto en la zona del ser y según Grosfoguel, quien lo cita, de algún modo ciego a las ausencias.

Quizá nada de esto sea tan simple. Quizá haya forma de escapar a la zona del no ser. Quizá la zona del no ser no sea tan unívoca. Pero aún es pronto. De momento quiero

rescatar el giro fundamental: concebir la colonialidad del poder como un proceso donde se integran diferentes relaciones de opresión y donde las alternativas están en los márgenes, los intersticios, la voz de los cuerpos subalternos. Y ahora quiero mirar esa transmodernidad a la que se referirá Dussel (2005), donde emergen pensamientos alternativos a la lista de Sousa Santos y muchas otras que pudiéramos elaborar.

### **2.3.2. Lenguaje**

Somos lenguaje. Nuestro lenguaje se despliega en una lengua concreta, que evoluciona siempre en un contexto geográfico (en sentido físico y político) e histórico. El espacio de nuestra lengua está condicionado históricamente; la historia de nuestra lengua está condicionada por la distribución del espacio. Si aceptamos que somos “en” la lengua, aceptamos que somos en un cruce de contextos naturales y sociales que determinan desde las posibilidades fonológicas de nuestras cuerdas vocales hasta nuestro acento, pasando por la manera en que pensamos “las rosas” o “la guerra”. Todo lo que somos está en este cruce de contextos, y se trata de un cruce lingüístico. Somos una equis en el mapa de nuestras coordenadas espacio-temporales, vivimos siempre, como dijera Gloria Anzaldúa (1987), en una encrucijada

Pero vivir en una encrucijada tiene complicaciones. Todo sistema social se sostiene en torno a un conjunto de elementos normativos, más o menos delimitables, por lo que ciertos elementos a-normales se situarán en los márgenes. No todas las encrucijadas serán reconocidas o aceptadas. La cultura hegemónica intentará en todo caso hacerlas parecer puras, siguiendo un ancestral empeño en negar la configuración múltiple de nuestra identidad. Y una parte fundamental será normalizar nuestra lengua en un sentido amplio, esto es, nuestra manera de nombrar las cosas. La cultura hegemónica quiere una única nomenclatura.

Las Antillas son interesantes porque hubo una reivindicación no sólo de las identidades marginadas, sino de los cruces y las impurezas. En Alejo Carpentier encontramos muy bien expresada la pretensión de encontrar un nuevo lenguaje que vaya más allá de la lengua impuesta. En su caso se trataba, como hemos visto, de ser capaz de dar cuenta del barroco naturalizado del Caribe. Veía en la literatura del Caribe una tarea adánica:

Esteban veía en las selvas del coral una imagen tangible, una figuración cercana –y tan inaccesible, sin embargo –del Paraíso Perdido, donde los árboles, mal nombrados aún, y con lengua torpe y vacilante por un Hombre-Niño, estarían dotados de la aparente inmortalidad de esta flora suntuosa [...] para quien los otoños o primaveras sólo se manifestaban en variaciones de matices o leves traslados de sombras... (1981, p.180).

Como Esteban en *El siglo de las luces*, Carpentier asumió la tarea de escribir algo para lo que no tenía palabras la lengua escrita. Pues bien, el proyecto descolonial tiene que ver directamente con esto. Para explicarlo siempre se me viene a la cabeza la obra de Jamaica Kincaid, escritora nacida en Antigua cuarenta y cinco años después que el autor cubano. En *La autobiografía de mi madre*, una novela de la que hablaremos más adelante, la madrastra de la protagonista, Xuela, usa el *creole* para denigrarla en privado, sugiriendo que no merece la lengua del privilegio, sino la de la vergüenza. A su vez, Xuela se reapropia del *creole* con su marido, representante del dominio europeo, respondiéndole siempre a su inglés amable en un *créole* desenfadado. Es sólo un pequeño ejemplo del alcance del nivel meramente idiomático. Todos los movimientos nacionalistas han pasado por este proceso de reapropiación y buena parte de la literatura postcolonial antillana ha oscilado entre el coqueteo con expresiones o vocabulario dialectales/criollos y la escritura plenamente desarrollada en lengua criolla para llevarlo a cabo.

Hay que hacerse cargo del significado de que el *creole* que vibra en las creaciones de las Antillas francesas pasara al plano donde fue más impensable: el escrito. No se trata sólo de que estuviera prohibido hablarlo en la escuela, el brazo colonial por excelencia. En el ámbito privado se consideraba una falta de respeto, por ejemplo, si un joven lo usaba para dirigirse a sus padres. Ahora hay clases de *créole*, pero muchas y muchos jóvenes lo consideran poco apropiado para las relaciones de pareja por ser menos romántico que el francés, algo por lo demás completamente lógico teniendo en cuenta que el amor romántico fue una importación europea. Para hacerse cargo del desafío primero hay que hacerse cargo del alcance: ¿cuál es el peso de despreciar la lengua a través de la cual se conoce o se ama?

Por lo pronto está claro que la violencia de esta marginalización lingüística es tentacular,

profunda, pues es intrínseca a los dispositivos de poder fundamentales de la cultura (de la familia al estado). Aquí el lema feminista de que “lo personal es público” es de gran aplicación en la medida que expresa el siguiente mensaje: no hay recodo social sin poder, no hay poder sin hegemonía cultural. No importa que Martinica sea un departamento francés y Haití sea un estado independiente, o que estén a miles de kilómetros de Francia. No tanto como desterrar el peso del polvo blanco en los espacios privados de lo negro. La República está en todas las casas.

Pero no sólo se trata de una dimensión idiomática. Se trata de una cuestión semiótica. Desafiar esa República, desafiar cualquier impronta colonial, tiene un alcance mayor y por ello tiene un alto precio. Jamaica Kincaid fue declarada persona *non grata* en su isla natal, y no pudo regresar en mucho tiempo. Forma parte de su obra el desafío, llevado a cabo por cierto siempre por personajes femeninos. La autora habla de sí misma o sus protagonistas como marginales y reapropiadoras desde la infancia, incompatibles con la estructura familiar, por una parte, y con las instituciones públicas por otra. En el siguiente fragmento de *A small place*, por poner otro ejemplo, Jamaica Kincaid describe el peso de aprender una historia que no es propia, en una lengua que igualmente es impuesta:

I was reciting my usual litany of things I hold against England and the English, and to round things off I said, “And do you know that we had to celebrate Queen Victoria’s birthday?” So he said that every year, at the school he attended in England, they marked the day she died. I said, “Well, apart from the fact that she belonged to you and so anything you did about her was proper, at least you knew she died.” So that was England to us –Queen Victoria and the glorious day of her coming into the world, a blessed place, a living and blessed thing, not the ugly, piggish individuals we met. I cannot tell you how angry it makes me to hear people from North America tell me how much they love England, how beautiful England is, with its traditions. All they see is some frumpy, wrinkled-up person passing by in a carriage waving at a crowd. But what I see is the millions of people, of whom I am just one, made orphans: no motherland, no fatherland, no gods, no mounds of earth for holy ground, no excess of love which might lead to the things that an excess of love sometimes brings, and worst and most painful of all,

no tongue (Kincaid, 2000, p.31)<sup>87</sup>

Kincaid equipara al sujeto colonizado al huérfano en el sentido de que ha sido arrancado de su verdadera madre y entregado a una institución cuyos significantes y significados le son ajenos. Esta misma idea la expresa en su novela *Lucy* con una sola pregunta: “¿se da cuenta de que a los diez años tuve que aprender de memoria un poema sobre unas flores que no vería en la vida real hasta cumplir diecinueve?” (Kincaid, 2009, p.26). Estas flores obsesionan a la joven Lucy, *alter ego* de la autora emigrada a Estados Unidos. El peso de las palabras se vuelve insoportable para ella cuando la invitan a ver su florecimiento. Leve sombra es la primavera, sugiere Carpentier en el citado fragmento. Gran sombra se cierne sobre Lucy: “Ansiaba tener una enorme guadaña, avanzar por el camino, arrastrándola a mi lado, y cortar las flores a ras del suelo”. Y no se sabe cuánta rabia tenía que ver con el poema de los narcisos que se tuvo que aprender, y cuánta tenía que ver con que alguien pretendiera llevarla a ver narcisos y que se sintiera feliz por ello, y cuanto tenían que ver ambas cosas con el hecho de venir de un lugar donde ni había narcisos ni la gente hacía depender sus estados anímicos de su florecimiento.

¿Hasta qué punto el contexto colonial o postcolonial (en buena medida neocolonial) es capaz de generar una patología general? ¿Hasta dónde llega la simbología del poema de los narcisos? Para Frantz Fanon, las palabras en general no tenían nada de inocentes. El lenguaje era de hecho la cuestión fundamental en el ámbito de la “identidad caribeña”. Como médico, consideraba que buena parte de las psicosis y crisis de sus congéneres derivaban de la imposición de una lengua extranjera. Esto era especialmente acuciante en las Antillas, donde ni siquiera ha habido una lucha entre la lengua indígena y la colonial. En el archipiélago hubo un genocidio indígena y una importación masiva de

---

<sup>87</sup> Me hallaba enumerando la letanía habitual de quejas contra Inglaterra y los ingleses y para poner la guinda dije: “¿Sabe usted que teníamos que celebrar el cumpleaños de la Reina Victoria?”. Pues bien, aquel señor me dijo que todos los años, en la escuela inglesa a la que él asistía, conmemoraban el día en que falleció la reina. Yo le contesté: “Bien, aparte de que era algo suyo y que resultaba adecuada cualquier cosa que hicieran con respecto a ella, por lo menos sabían que había muerto”. Eso era Inglaterra para nosotros, la Reina Victoria y el glorioso día en que vino al mundo, un lugar hermoso y lleno de dicha, del mismo modo que ella era una persona viva y llena de dicha, no los individuos feos y cochinos que conocíamos. No sabes lo furiosa que me pongo cuando oigo a los americanos decir lo mucho que aman Inglaterra, lo hermosa que es, con sus tradiciones. Lo único que ven es a una antigualla llena de arrugas en una carroza con su corona. En cambio lo que yo veo es a millones de personas, de las cuales soy sólo una más, que han quedado huérfanas: sin patria, sin dios, sin un lugar al que venerar, sin ese exceso de amor que da lugar a la suerte de cosas que a veces trae el exceso de amor, y lo peor y más doloroso de todo, sin lengua [la traducción es mía].

esclavos que no compartían lengua. Entonces en algunas apareció un idioma que, como algunos señalan, ya nacía como instrumento de los patrones para poderse comunicar con los esclavos en los barcos negreros que cruzaban el océano.

Sea esto cierto o no, la lengua criolla es la lengua colonial deformada, y es por tanto la lengua del dolor. Que la sintaxis se corresponda con las de las lenguas nativas de los esclavos, que las y los lingüistas hayan encontrado coincidencias incluso entre el inglés afroamericano y lenguas africanas, poco importa. El criollo antillano lleva inscrito en su origen el sello de lo colonial de una manera doblemente dolorosa. En primer lugar, porque nació en el contexto mismo de la esclavitud; en segundo lugar, porque deriva de una lengua colonial en la que “Negro” ya es un concepto devaluado: la oscuridad, la pura sensorialidad, la niñez perpetua, frente a la luz, el espíritu y la moral. ¿Cómo es hablar una lengua que te denigra como sujeto interlocutor de desde el principio?<sup>88</sup>

### **2.3.3. Espacio**

Derek Walcott, escritor nacido en Santa Lucía, expresó la tarea de dar con un lenguaje propio así: “We were blest with a virginal, unpainted world / with Adam’s task of giving things their names...”<sup>89</sup> (citado por James, 1999, p.101). Esta tarea adánica que ya hemos mencionado es el único modo, según Walter Benjamin (1991), de dar con la verdad. Pero no se trata de dar con algún tipo de Verdad con mayúsculas, sino de avanzar a partir del hallazgo posmoderno-poscolonial más fundamental: la verdad no es “transhistórica” ni “transoceánica”. La verdad es algo más particular e insular. El poeta Kamau Brathwaite, nacido en Barbados, lo expresó así: “the hurricane does not roar in pentameters”<sup>90</sup> (citado por Innes, 2007, p.107). El pentámetro de la poesía inglesa expresa un espacio y tiempo concretos, un espacio y un tiempo que no tienen que ver con la condición ciclónica, por ejemplo, del Caribe. Quizá sirva para definir la caída de las hojas en otoño, pero no el huracán.

---

<sup>88</sup> Yo tengo útero, así que puedo entender una parte de esta violencia. Hay millones de versiones perversas de lo femenino y millones de versiones excelsas de lo masculino en la lengua que me configura. Y así con todos los binarismos.

<sup>89</sup> “Fuimos bendecidos/as con un mundo sin pintar, virgen/ con la tarea adánica de darles a las cosas sus nombres” (traducido por la autora).

<sup>90</sup> “El huracán no ruge en pentámetros” (la traducción es mía).

Las condiciones de posibilidad del ser lingüístico son el espacio y el tiempo. Una reacción al proyecto moderno colonial incluye inevitablemente un cuestionamiento de las formas de concebir estas coordenadas. Este trabajo de investigación, sin ir más lejos, parte de una noción espacial, la insularidad, para llevar a cabo un cuestionamiento en última instancia epistemológico. Esto es algo poco estridente en los tiempos que corren donde, como ocurre con el lenguaje, se desvanecen las nociones de un espacio aséptico, o de un tiempo absoluto. La idea básica es que es el contexto, y no el alma, el que determina las características personales.

Los viejos geógrafos manejaban la idea, por ejemplo, de que las sociedades se podían dividir en frías o calientes, y que sus poblaciones aunaban una serie de características. Esta división persiste en nuestro imaginario, a pesar de una obvia falibilidad teórica, yo creo que en buena medida porque es muy funcional a ciertos intereses hegemónicos. Pero lo que sí es nuevo es concebir el espacio, no sólo como algo “natural”, sino “social”. La geografía actual maneja la idea de que existe una distribución de los espacios mucho más compleja y a la vez concreta, por clases sociales, género o raza, a escala mundial o a nivel intraurbano. Esta división, sin embargo, no persiste en el imaginario, a pesar de su obviedad, yo creo que en buena medida porque perjudica ciertos intereses hegemónicos. Pero lo que está claro es que el espacio determina muchas cosas. No es lo mismo vivir en un territorio con lluvia que sin lluvia. No es lo mismo tener petróleo que no tenerlo. No es lo mismo estar en la periferia que en el centro.

Tomemos el caso de las islas del Caribe. Incluso aquellas más internacionales tienen dificultades para “hablar”. Y es que en principio una isla, una isla tropical, no es interlocutora de nada. Una isla caribeña es pura extensión, está como detenida en el tiempo. Puede vender sus playas y sus cuerpos, pero no su pasado. Podríamos pensar que esto se debe a que, desde el punto de vista eurocéntrico, las Antillas entran tarde en la Historia. Pero Estados Unidos no tiene una Historia más reciente y sin embargo ha aprendido a venderla<sup>91</sup>. Lo que quiero señalar es que para hablar no basta la extensión, la corporeidad, sino que es necesario un reconocimiento. Y para obtener este

---

<sup>91</sup> Ciertamente es que, como en muchos espacios coloniales, en el territorio (sobre todo en el lejano Oeste) se intentó encontrar la gloria que faltaba en la historia. Pero aparte de esto Estados Unidos ha elaborado un relato de gran nación de derechos que es punto de inflexión en la historia planetaria. Un relato que estas páginas han intentado cuestionar.

reconocimiento hay que reconstruir una historia determinada. Tiene que haber un linaje que distinga a un pedazo de carne, o de tierra, del resto de la naturaleza. Para que haya discurso tiene que haber pues identidad, y esta identidad tiene que tener unos orígenes honrosos. Lo mismo ocurre con la tierra: para que haya discurso tiene que haber nación, precisamente porque una nación implica unos orígenes en el tiempo.

Así que es necesario tener historia, y la historia, desde el punto de vista colonial europeo, se basa en la progresividad. Una isla caribeña puede ser un territorio reconocido como nación, pero desde el punto de vista eurocéntrico no cumple con el requisito de evolución positiva. Para que haya progresividad es necesario escapar de la determinación del cíclico anonimato de la naturaleza por medio de distintas tecnologías “emancipadoras”. ¿Pero qué progresividad va a tener una nación que no sabe afrontar ni siquiera el ciclónico (huracanado) anonimato de la naturaleza? Una nación de cuerpos oscuros difícilmente puede escapar, como veremos, de este ciclo. Pero una nación de cuerpos oscuros pobres definitivamente está presa de la naturaleza.

El espíritu colonial es el de controlar la naturaleza, a toda costa. Controlar el espacio, pero también el tiempo. Decidir que la primavera es la felicidad, aunque en el trópico no haya primavera. Inventar un reloj y regular todo lo demás según sus agujas. Decidir que la escuela debe comenzar a las 7h y acabar a las 17h (y que el uniforme debe cubrir todo el cuerpo para evitar la tentación) a pesar del calor asfixiante. Decidir que quien no trabaja durante esos horarios es un vago o una vaga. Xuela, en *La autobiografía de mi madre*, dice:

Hay siete días en una semana, por qué, no lo sé. Si alguna vez me viera en la necesidad de contar con ese tipo de cosas, días y semanas y meses y años, no estoy segura de que fuera a organizarlas de la misma manera en que las he encontrado (Kincaid, 2007, p.110)

Este fragmento tan simple es de una gran provocación. El mundo de los que deciden causa satisfacción a sus herederos poderosos, pero no es el de los desposeídos ni mucho menos el de las desposeídas. Sus principios “físicos” fundamentales, su manera de concebir el espacio (objeto sometido al control del sujeto) y el tiempo (organizable según el calendario e incluso el segundero), forman ya parte de la estafa, que se presenta como única alternativa posible, como se nos presenta hoy de incuestionable el



tardocapitalismo.

Pero hay todo tipo de pensamientos y prácticas que cuestionan estos supuestos. El primer capítulo es sólo una parte de las réplicas posibles al “pensamiento continental”. Ni el agua aísla ni la tierra comunica, ni el continente es importante ni la isla insignificante, ni hay historia sin mito ni mito historia. Pero hay mucho más. Que la tierra se pueda poseer, que un árbol se pueda comprar, que un determinado cuerpo se pueda comer, son presupuestos que forman parte de una determinada concepción de la naturaleza. En este sentido, las consecuencias de abrir la conversación a cuerpos venidos de espacios subalternos tienen un alcance vertiginoso. Dicho de otro modo: partir de extensiones (territoriales o corporales) que no tienen reconocimiento es abrir la puerta a una visión radicalmente distinta del propio espacio. Mi intención es cruzar ese umbral.

#### **2.3.4 Tiempo**

Sin duda uno de los más poderosos azotes al orgullo que se le puede hacer a la sociedad neoliberal es poner en cuestión su organización específica del tiempo. Las reflexiones acerca del uso del espacio (empeoramiento de la calidad de vida debido a la sobreexplotación del mismo, finitud de los recursos explotados que afectarán a las futuras generaciones) no parecen hacer cuestionar el modelo de explotación masiva destinado a la obtención de beneficios. Pero, ¿y si te dijeran que trabajas como un/a idiota todo el día a pesar de tener a tu disposición todo tipo de tecnologías destinadas supuestamente a reducir el trabajo? Cuando la antropología cultural se dio cuenta de que aquellos pueblos vagos que aún no había absorbido el colonialismo trabajaban un par de horas al día y después se dedicaban a organizar el “tiempo de ocio” (concepto que por cierto carecía de sentido para ellos) puso el grito en el cielo. El progreso había traído muchas cosas, desde la educación pública a la bomba atómica, pero no había permitido subvertir aquella estructura según la cual una gran parte de la población era sometida a explotación para que la otra disfrutara del llamado bienestar.

Todo esto para decir que el tiempo no es siempre igual, depende del espacio. Aprovechando su polisemia en español, para el caso antillano yo definiría esta coordenada en torno a dos aspectos fundamentales, a saber, el clima (*weather*) y la

música (*time*). Estos dos elementos, conectados con el espacio irremediamente, dan un sentido del tiempo irreducible a una lógica “templada”, por decirlo de algún modo. En el caso del clima, hablar del asunto es casi un estereotipo ya que la literatura antillana poscolonial reivindicará lo tropical como condición del paisaje no sólo exterior, sino interior de los personajes. Esto implica que el horizonte temporal de las cuatro estaciones, como hemos visto, no está presente, lo que cambia no sólo las ideas de lo que es el frío o la tristeza, sino del propio paso del tiempo<sup>92</sup>.

En el trópico los tiempos tienen que ver más con la continuidad, pues nunca hace demasiado frío, nunca anochece demasiado tarde o pronto. Este ritmo distinto de las cosas es continuo como un tambor de fondo, que dice “estación de lluvias” o “temporada de huracanes” o “tiempo de siembra”. Hay otro tiempo, como hay otro tiempo cuando se baila, cuando se reza o cuando se habla. Y este es el segundo elemento típico que marca una cierta “temporalidad” caribeña: el ritmo. En particular, yo creo que es muy productivo atender a la música como expresión de lo caribeño.

Los ritmos afrocaribeños han conquistado pacíficamente el mundo. La salsa, el cha-cha-cha, el calipso, el merengue, el son, el bolero, la cumbia, el ska, la bachata, el vallenato, el mento, el reggae, el zouk, el dance hall, el reggaetón y un largo etcétera, invaden la fiesta de otros mundos, con y sin trópico. Son en su mayoría géneros populares que aún tienen serias dificultades para introducirse en el canon de la buena música. Creo que el éxito de unos estilos sobre otros se debe, como ocurre siempre con los cánones, a variables de poder. No es casualidad que todos los géneros nacidos en Estados Unidos estén hoy en todo el mundo y tengan un determinado status<sup>93</sup>. El territorio que fuera

---

<sup>92</sup> Lucy comenta así esa “entronización” de la primavera de su amiga estadounidense Mariah: “A partir de aquel día, Mariah comenzó a decir “En cuanto llegue la primavera...” y la frase seguía con tantos planes que yo no podía creer que todo eso fuera a suceder en una sola y pequeña primavera. [...] Sin embargo, el mismo día en que debía llegar la primavera, hubo una gran nevada y cayó más nieve en ese día que en el resto del invierno. Mariah me miró y se encogió de hombros. -¡Típico! -dijo con la expresión de alguien que acaba de sufrir una traición personal. Yo me reí de ella, pero en el fondo me preguntaba: “¿Cómo se puede ser desdichado porque el tiempo ha cambiado de opinión, porque el tiempo no ha cumplido nuestras expectativas? ¿Cómo se llega a ser de esa manera?” (Kincaid, 2009, pp.18-19). Lucy aprovecha la situación para evidenciar la relación “absurda” con la naturaleza del Norte industrializado, entre la idealización bucólica (la llegada de las flores nos salvará de la tristeza) y una caprichosa costumbre consistente en no aceptar sus designios, pues a pesar de los trenes, los aviones y los transatlánticos, continúan las irritantes nevadas enterrando la pierna hasta la rodilla. ¿Por qué ser tan entusiasta o melodramática ante el eterno de retorno de lo mismo?

<sup>93</sup> Géneros afroestadounidenses como el blues o el jazz, muy desprestigiados en sus orígenes, acabaron adquiriendo un status considerable décadas más tarde, tan considerable que han pasado de populares a

colonia coloniza el mundo. Ahora bien, al margen del estatus, lo cierto es que los ritmos del Caribe han tenido un éxito incalculable, de los que Bob Marley como símbolo y ese vago concepto de “*latin music*” serían solo ejemplos gráficos. Pero, como veremos, no se trata de una “colonización”.

Por otra parte, el ritmo tiene una dimensión más amplia que trasciende lo musical, o si se quiere lo musical abarca mucho más que una expresión artística. Muchas escritoras y escritores poscoloniales se concentraron en reproducir en la escritura esta musicalidad en sentido amplio: el ritmo del habla, de los cuentos que se cuentan, de las danzas o de la naturaleza. En Jamaica Kincaid, como en el resto de voces antillanas que trataremos, encontramos una marcada predilección por lo oral en sentido amplio. A menudo juega con asonancias, aliteraciones, y sobre todo con la repetición en general, para formar un tejido de imágenes y sonidos indisoluble. Como señala Franca Cavagnoli (2010), esta conjunción de elementos “convierte al cuerpo sonoro del texto en una unidad junto con el cuerpo semántico”<sup>94</sup> (p.45).

Muchas otras voces poscoloniales antillanas se embarcarán en la tarea consciente de hacer justicia con la lengua escrita, la lengua de la cultura opresora y hegemónica, a la tradición oral. Kamau Brathwaite, el citado poeta de Barbados, se carga de un equipaje de investigación etnográfica que convierte a su poesía en algo cercano al Calipso. Recuerdo una entrevista en la que recita un poema que comienza con la descripción de islas y lugares de las Antillas. Es difícil afirmar si está dando un *meeting* político, si está cantando, o si estaba recitando una oración. Oyéndole dan ganas de contonearse, de gritar ¡viva! o simplemente “amén”, todo al mismo tiempo.

Otros autores intentaron describir a la sociedad caribeña a través de una metáfora musical, como el ya citado Fernando Ortiz (*Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, 1983). Al mismo tiempo algunos han relatado la imposibilidad de pautar, de transcribir, la polirritmia y la polimétrica caribeña. Benítez Rojo las dibuja como resistentes a la

---

selectos. La mayoría de los ritmos que he citado, a menudo denominados “ritmos latinos”, no alcanzan prestigio a no ser que se combinen con otro género de prestigio (por ejemplo, latin-jazz) o haya motivos específicos para promocionarlos (por ejemplo, los artistas del Son en Cuba, condenados a vivir en un régimen de aislamiento que apenas profundamente a las democracias del primer mundo que sin embargo han colaborado activamente en el establecimiento y mantenimiento de dictaduras en Latinoamérica).

<sup>94</sup> La traducción es mía.

fijación (1998, p.101), aunque de algún modo intenta reproducir ese caos en su escritura. Y esa resistencia a la fijación es la que permitiría a una serie de ritmos sortear el peso de la asimilación. Parte de la música caribeña se convertiría en ese secreto de negros que Paul Gilroy llamaría contracultura (1993).

Claro que estas cuestiones sobre el ritmo son reivindicadas mucho antes por la *Negritude* como una parte indisociable de la cultura y la epistemología negras. Decía Leopold Senghor, el padre senegalés de esta corriente, que:

El ritmo es la arquitectura del ser, el dinamismo interno que le da forma, es la expresión pura de la fuerza vital. [...] El ritmo se expresa con los medios más materiales: con líneas, colores, superficies y formas en la arquitectura, en la escultura o en la pintura; con acentos en la poesía y en la música, con movimientos en la danza. [...] Es el ritmo el que le da a la palabra la plenitud eficaz; es la palabra de dios, es decir, la palabra rítmica, la que creó el mundo (Senghor, 1956, págs. 8-10).

No quiero sugerir al citar a Senghor que ritmo africano y caribeño sean lo mismo, pero sí que existe una vía común de reivindicación que acerca a corrientes aparentemente lejanas, como la *negritude* respecto de las lecturas más “posmodernas” de Rojo, Glissant o Gilroy. En este sentido, la lectura de Senghor de que el ritmo atraviesa todas las esferas de la vida es de gran aplicabilidad. Claro que decir “africano” no es decir mucho, porque se trata de un continente enorme donde no se sigue un único patrón rítmico. Claro que referir a lo caribeño es referir a un caos inconmensurable de repeticiones y combinaciones, sobre todo europeas y africanas, pero también asiáticas y americanas.

En la música caribeña laten muchos mundos. Por específicos que sean, en el *gwo-ka* de Guadalupe, la rumba cubana, el *belé* de Martinica o la bomba de Puerto Rico<sup>95</sup> se escucha el mismo latido criollizante. No digamos ya en el *dance hall* jamaicano, la bachata dominicana, el calipso trinidadiano o el *compas* haitiano, ritmos aún más híbridos. Como dice Rojo, en el ritmo caribeño “coexisten regularidades dinámicas que, una vez abordadas a través de la experiencia estética, inducen al *performer* a recrear un mundo sin violencias, o –como diría Senghor- a alcanzar la Palabra eficaz: la meta elusiva donde

---

<sup>95</sup> Son sólo algunos ejemplos de lo que se consideran los géneros “afro” por excelencia.

convergen todos los ritmos posibles (Rojo, 1998, p.106). En los altavoces de los barrios del Caribe y de medio mundo está sonando el grito de la plantación, pero también algo más. Está sonando un mundo totalizante, que diría Glissant, donde reina la impureza.

Pero existe un símbolo superior a la música de este reino de hibridez y polirritmia, un símbolo donde participan todos los actores y actrices del drama caribeño. Se trata del Carnaval: espectáculo donde se disuelve la barrera entre performer y espectador; amasijo imprevisible de artes plásticas, música, danza y literatura oral; canto coral donde quiénes callan todo el año hablan al fin. Imposible pasar por alto un fenómeno así al hablar del Caribe. Además resulta un colofón final ideal para hablar del cuestionamiento de los principios más básicos de la realidad.

Muchas voces han definido esta fiesta como discurso clave del pueblo caribeño para hablar acerca de sí mismo y de sus relaciones con el mundo y con Dios. Otras muchas lo han recogido para reivindicar sus elementos paganos, paganos del credo eurocéntrico, y para proponer utopías de encuentros interraciales, interclase, e intersexuales<sup>96</sup>. Si es cuestión de hablar, con Gilroy, de resistencias vehiculadas por lo oral y lo popular, el Carnaval no puede faltar. Yo creo que la honda tradición del autodomínio encuentra su contracultura más profunda en lo que durante la dictadura franquista en Canarias se dio en llamar fiestas de invierno. Una irreverencia innombrable, pero irrefrenable al mismo



tiempo. Un cuestionamiento paródico, como diría Judith Butler (2001), de las inamovibles categorías identitarias. Claro que es una fiesta que cuando acaba parece dejar todo en su sitio el resto del año. Claro que ahora es una fiesta que sí se puede nombrar, transformada por el neoliberalismo en objeto de consumo, y por tanto en espectáculo normativo.

---

<sup>96</sup> Yo misma siempre pensé en hacer una tesis sobre el Carnaval de Santa Cruz de Tenerife, en mi isla natal. Es una festividad que nos informa de algo que trasciende la cuestión "caribeña". Por ejemplo, si tuviera oportunidad yo me dedicaría a estudiar con detalle el papel del carnaval como vía de escape anual a la normatividad de la clase, la nacionalidad, el género, la edad, el canon estético y otros asuntos. La resistencia a la fijación late en el corazón de esta festividad.

Como la parodia butleriana, no se sabe hasta qué punto el Carnaval mueve algún tipo de cimientamiento o representa solo el desahogo justo para sostener esos cimientamientos. Como la contracultura gilroyana, no se sabe hasta qué punto es una resistencia que fácilmente se torna normalizada. Como la criollización glissantiana, no se sabe dónde acaba la realidad y donde empieza la utopía. Y a pesar de todo permanece aún irreducible en su más profunda esencia: subvertir los principios que el resto del año rigen la realidad.

#### **2.4. CANARIAS: MITOLOGÍA PRIMERA**

Smallness is a state of mind.  
Epeli Hau'Ofa, *We are the Ocean*

Cuando tras una estancia en las Antillas Francesas me decidí a investigar diversos aspectos de la literatura (también filosófica) poscolonial caribeña me encontré con un hallazgo sorprendente. Mi viaje intelectual no hacía más que llevarme a mi lugar de origen, las Islas Canarias. Esto no sería impactante si se tiene en cuenta que entre mis áreas principales de reflexión se encontraban el colonialismo, la insularidad, la raza o las migraciones. Si bien había dedicado muchos años de mi vida al estudio y al combate de la opresión (económica, sexual, racial, etc.) nunca había tomado mi origen como un espacio especialmente privilegiado para pensar estas cuestiones. Cuando así lo hice, cuando pasé del plano intuitivo a la investigación, empecé a ver mi realidad con unas lentes nuevas. A las gafas violetas incorporé un nuevo cristal o, si se me permite adelantar una metáfora más fanoniana, me quité la máscara que me impedía ver mi verdadera piel.

No sólo cuento esto porque creo que es conveniente cruzar explícitamente lo personal con lo intelectual, sino porque creo que esta deriva de mi vida, según la cual yo necesité pensar el otro lado del Atlántico para pensar mi propia orilla, no responde a una casualidad. Sin duda mi interés por las Antillas estuvo y está vinculado al hecho de tratarse de un espacio privilegiado para pensar muchas de las cuestiones que hoy vinculamos a la palabra “colonial” o “colonialidad”. Las particularidades de la empresa

colonial en las islas han dado lugar a un espacio densamente marcado por desplazamientos, más o menos explícitamente forzosos, que a su vez han dado lugar a un espectro cultural muy complejo. Han sido las musas del colonialismo europeo de la modernidad y del neocolonialismo estadounidense de la posmodernidad o ultramodernidad.

Entonces me puse a escuchar lo que diversos cuerpos antillanos del ámbito hispano, anglófono y francófono decían, fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Y una de las tareas fundamentales en las que se habían empleado los autores (fundamentalmente hombres) de este período era la de pensar la identidad cultural y nacional. Para ello habían reconocido los componentes trasatlánticos (europeos, africanos, asiáticos) de la identidad, haciendo hincapié en unos más que en otros. Esta visión trasatlántica habilitó en muchos casos una visión panantillana y pancaribeña del territorio, pues a pesar de la diversidad lingüística y cultural permitió identificar un hilo conductor de dinámicas económicas y sociales indisociables entre sí. El punto de partida para estas reflexiones trasatlánticas solía ser el “Descubrimiento”, el “choque entre dos mundos”, la “zona de contacto” y otras nociones similares.

Efectivamente, cuando los europeos llegan a “las Indias” de Occidente se inicia toda una operación discursiva que permite justificar el asesinato, el expolio y la esclavitud de los pueblos nativos. Estas prácticas, inherentes al colonialismo, ya existían antes del capitalismo, así que sólo hasta cierto punto pueden ser vistas como un fenómeno moderno o protomoderno. No obstante hay una serie de dinámicas que, habilitadas por las tecnologías de la época, de la azucarera a la naval, aparecen a partir del siglo XVI.

Pero no se inician en las Antillas. Hay un lugar al menos donde estos procesos tuvieron lugar con anterioridad. Es un lugar difícil de ver, porque está en África, que aparece en escena más tarde. Pero el colonialismo europeo en África no fue, como flota en nuestro imaginario, un fenómeno significativo a partir del siglo XIX. Se desplegaba ya desde el siglo XV, entre otros territorios africanos, en un archipiélago de la costa noroeste del continente que desempeñó un papel crucial: las Islas Canarias<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> La experiencia de Canarias vendría de este modo a confirmar y a contradecir al mismo tiempo el diagnóstico de Dussel de los inicios de la modernidad. De una parte, los procesos que se inician con la apertura atlántica están en marcha en territorio insular africano, así que la modernidad comienza antes de 1492. De otra parte, se confirma que estos procesos son muestra de la incipiente modernidad de

### 2.4.1. Cultura criolla I

Hay una serie de similitudes a primera vista que hacen pensar en un vínculo Canarias-América: desde los acentos comunes a la arquitectura pasando por los parientes que todo el pueblo canario tiene dispersos al otro lado del Atlántico. Luego encontramos más vínculos si tomamos al Caribe en particular, y aún más si nos fijamos en las islas. Para algunos esto constituye una suerte misterio poético. El escritor tinerfeño Juan Manuel García Ramos, en su intento de dar una visión de continuidad al espacio hispanocolonial atlántico, se pregunta: “¿Por qué los españoles peninsulares y aun los mismos hispanoamericanos, confunden nuestro acento con otras formas de hablar la lengua de Nebrija al otro lado del Atlántico? ¿Qué inconsciente profundo nos concilia y nos fraterniza con tanta facilidad? ¿Qué razones desconocidas operan en nuestros emigrantes para que se sientan en América como en su propia casa [...]?” (García-Ramos, 1996, p.180). No deja de ser desconcertante que hable razones “desconocidas”, como si no existiera una historia concreta que conecta colonialismo y desplazamientos, como si no existieran cinco siglos de diáspora canaria en América. Pero no le podemos culpar porque, como intentaré mostrar, la manera en la que nos han contado la historia propicia estas ausencias, de las que yo misma fui presa.

No quiero decir con esto que no sea alucinante la conexión trasatlántica que encandila a García-Ramos; únicamente que no es misteriosa. Las palabras no viajan a un lado y otro del Atlántico en gramáticas universales chomskianas ni islas universales como la Atlántida, sino en barcos negreros, barcos de colonos, barcos piratas, barcos mercantes, barcos llenos de oro, barcos llenos de muertos. Eso es lo alucinante. Cuerpos canarios del siglo XVI en adelante van a parar voluntaria o involuntariamente al otro lado del Atlántico. Unos pueblan Venezuela, otros fundan Montevideo, algunos llegan al Amazonas. Ya en los siglos XVII y XVIII la diáspora es orgánica, y los cuerpos van desde Tejas y Louisiana hasta Uruguay y Argentina. Pero es en el Caribe donde tendrá lugar el

---

España, que da comienzo a la expansión atlántica europea. Después habría una “segunda modernidad”, situada en los Países Bajos (provincia española hasta comienzos del XVII), propiamente burguesa. Y la tercera modernidad, que es la que casualmente sitúa al centro de Europa en el fin de las tinieblas y el inicio de la luz, sería la tercera modernidad inglesa y después francesa, con Descartes junto a su estufa dudando metódicamente.



mayor trasvase. En un principio esto tendrá que ver mucho con la implantación de la caña de azúcar, trasplantada del sur y el levante moriscos a Canarias, y de allí por primera vez a la Española. Los canarios serían los “maestros del azúcar” en los ingenios, que necesitaban de un conocimiento técnico superior, y pasarían a formar parte del mundo rural caribeño del siglo XVI en adelante<sup>98</sup>. Ya en el siglo XIX servirían de vehículo explícito a una serie de medidas de blanqueamiento, importándose al sector agrícola para paliar la alta densidad de población negra, sobre todo ante el temor a insurrecciones como la haitiana, o para hacer de frontera entre dominios de distintas potencias (Galán, 2008, p.167).

Si para autores como Benítez Rojo, en su ya clásico *La isla que se repite* (1998), la “máquina de la plantación” ha sido una de las repeticiones esenciales de lo caribeño, hemos de reconocer que los elementos que la caracterizan como tal estuvieron presentes a ambos lados del Atlántico. Esto es importante porque para muchos y muchas la Plantación es el fenómeno histórico de mayor importancia en el Caribe. Sentó las bases de la sociedad colonial como oligárquica y dependiente de los monopolios comerciales de la Corona, incluyendo la trata de esclavos. El complejo del “ingenio”, según Rojo, sería la célula de este gran organismo, una estructura que sobrevive y se transforma pese a las fluctuaciones del mercado, la supresión de la esclavitud, la llegada de la independencia e incluso la adopción de un modo socialista de producción. Se trata de una gran “máquina de máquinas en continua transformación tecnológica” que moldea naturaleza y sociedad (págs. 97-98).

Ahora bien, en Canarias la explotación masiva de la caña se extinguiría en el siglo XVII, dando lugar a otra explotación agrícola masiva, la del vino, que habilitaba un tipo de estructura social diferente. Como apunta la historiadora Carmen Ortiz García (2004), a partir de ahí se trató de un tipo de cultura más similar a la zona del “Paso de los Vientos” en las Antillas. Esta cultura estaba basada en el cuero y se caracterizada por mayor

---

<sup>98</sup> Para profundizar en esta cuestión ver de Manuel Hernández González (1992) “La influencia cultural de Canarias en las Antillas Hispanas: la penetración de los hábitos socioculturales del campesinado isleño en la población negra de Cuba”. Lo interesante de este estudio no es sólo que muestra cómo la cultura antecedente a la formación del campesinado cubano es esencialmente de origen canario (hablamos fundamentalmente de migraciones entre los siglos XVII y XVIII, aunque también en el siglo XIX), sino que se produce una notable integración entre la población negra y este campesinado canario, en buena medida debida a la alta presencia de mujeres canarias.

hibridación, por mayor permeabilidad social y cultural que la plantación de caña. Se trata de un contexto donde las relaciones eran más dinámicas en el sentido de que “el negro y la mujer se expresarían con mayor libertad” (la negra no sabemos si hablaba), una sociedad definida por la montería, las costumbres libres y el contrabando. Aquí la presencia de lo taíno es más palpable y el esclavo africano tiene un rol muy activo, no sujeto al régimen de reclusión del ingenio<sup>99</sup>.

Benítez Rojo cree que “toda esta población insular, distribuida al oeste, al este y al sur del Paso de los Vientos, constituyó lo criollo propiamente dicho” (1998, p.71). Según el autor cubano, la primera vez que se tiene constancia del uso de tal palabra, “criollo”, es en *Espejo de paciencia*, un poema Silvestre de Balboa. Este autor, de origen por cierto canario y casado con la hija de un cacique taíno, usa la palabra para referirse al héroe, un negro esclavo llamado Salvador. Tal tratamiento implica, según Rojo, un reconocimiento de lo criollo que convirtió a Cuba en vanguardia en lo que refería a desafiar la fragmentación identitaria general antillana. Un desafío que podemos encontrar tanto en las reivindicaciones religiosas (la supersincrética Virgen de la Caridad del Cobre como Patrona), como políticas (José Martí, de origen canario también, y su propuesta, no sólo de una Cuba, sino de una América mestiza), amén de en todo tipo de expresiones artísticas.

El filósofo martiniqueño Eduard Glissant, sin embargo, ve el origen de lo criollo (*creole*) directamente en la Plantación. Para él también “La Plantación destruida toca todas las culturas de las Américas” (Glissant É. , 1990, p.86), pero además considera que allí está el origen de esa cultura compuesta, no equiparable a la suma de sus componentes, que Benítez Rojo reivindica como caribeña. Pero independientemente de donde se haya originado, está claro que en Canarias durante la modernidad los monocultivos coexistían con una notable agricultura de subsistencia, lo que la emparenta con la cultura tipo *Paso de los vientos* (y con otras Antillas menores), pero también que fue la Plantación la que

---

<sup>99</sup> Rojo se atreve a decir que en este contexto nace propiamente lo criollo y no en la Plantación. Tampoco en la capital, sino en zonas aisladas de las Antillas y del litoral caribeño marcadas por la economía del cuero. Hay que tener en cuenta que al rayar el siglo XVII los cueros antillanos no eran menos atractivos que el azúcar, aún consumida por una capa privilegiada de la sociedad, y su producción era mucho menos costosa, “una industria doméstica” que no requería técnicos de Canarias. Claro que esta es una visión quizá demasiado sesgada por un enfoque hispanista del Caribe, esto es, se está confinando el nacimiento de lo criollo a un contexto que no se dio, al menos no con tales características específicas, en las Antillas no hispanas.

motivó la importación de cuerpos que caracteriza a la cultura criolla de la que Rojo y Glissant hablan. Entonces, ¿por qué en Canarias no se habla de criollización?

“Criollo” es una palabra que ha sufrido muchas deformaciones a lo largo de los siglos. A pesar de ello, creo que hoy podríamos convenir que en la mayor parte de los casos refleja hibridación entre dos o más culturas. Podría parecer impropio importarlo a Canarias, pues su uso se asocia con el colonialismo en América y el Caribe, pero si tenemos en cuenta que muchas culturas criollas derivan de la cultura de la Plantación, y que lo que comparten básicamente es un sustrato de esclavitud y una vertiente de hibridación, no debería parecernos tan absurdo.

Por otra parte, hay quien considera que el primer contexto criollo no fue el caribeño, sino el de la costa occidental africana y sus islas <sup>100</sup>. Cabo Verde se erige como mejor representante de este nacimiento, archipiélago inhabitado por humanos y poblado rápidamente a partir de 1546 con cuerpos europeos y africanos. Pero es que existe otro archipiélago africano donde se dio un trasvase intercontinental con anterioridad. No sólo se trata de que la población aborígen canaria se hibridara con la europea. Tanto en Canarias como en las Antillas hubo que hacer un repoblamiento foráneo, aunque cuantitativamente diferente, al servicio de los nuevos modos de producción. En Canarias se trató de un contingente morisco norteafricano y negro subsahariano, en el Caribe de un contingente originario del Golfo de Guinea y otras zonas del África negra.

Canarias presenta pues una gran cantidad de ingredientes básicos del colonialismo en el Nuevo Mundo, y además los anticipa. Aunque sus plantaciones han estado menos marcadas por la esclavitud explícita, la población local estuvo y sigue estando atada a este modelo de producción. Pese a las diferencias, se repiten los procesos de la máquina en cualquier caso: se depreda la diversidad y la idiosincrasia en función de un cultivo masivo que no sirve de autoconsumo. En el caso de Canarias el ya mencionado cultivo del plátano es un caso paradigmático, porque no existen las condiciones climáticas idóneas para sus cultivos. Pero el turismo también, porque depreda una superficie muy delimitada y frágil. Y es que insostenibilidad y colonialismo son dos caras de la misma moneda, porque las necesidades de producción son creadas en las metrópolis.

---

<sup>100</sup> Me refiero a Guinea Bissau (donde el *crioulo* es lengua nacional), Cabo Verde (donde el *crioulo* es lengua oficial), e incluso Gambia y el sur de Senegal (Casamance), donde aún se habla el (Ramerini, 2017).

Además, todas estas dinámicas del capitalismo mundial afectaron notablemente los desplazamientos. A cada crisis acompañaba una migración canaria, que dejaba su impronta cultural al otro lado del océano, y que de vuelta traía todo tipo de influencias, sobre todo caribeñas. Dicen que Canarias florecieron la Ilustración o las Vanguardias de entreguerras antes que en España por esta condición de encrucijada entre Europa y América, y quizá sea cierto, pero no se trata de otro misterio poético. Todo floreció a costa del dolor de unos desplazamientos que no cesan hasta el día de hoy. Este es el precio de la criollización que nadie nombra y que aquí queremos colocar como tema fundamental.

#### **2.4.2. El problema que no tiene nombre**

Como se ha dicho, las imágenes inocentes de la lengua causan una violencia insospechada. Clases medias-altas de China y Alemania tienen más probabilidades de entender un manual escolar en inglés que los propios angloparlantes de contextos más humildes o marginales. Hablar “español” puede significar que no eres tan inteligente como quien habla inglés, o que eres tal vez una chica caliente. “La francofonía no sería tanto lo que confesaba ser, un encuentro solidario de convergencias culturales, como una suerte de profilaxia general contra las deculturaciones y las difracciones estimadas lamentables” (Glissant, 1990, p.127)<sup>101</sup>. Y así con todas las lenguas imperiales.

Glissant le da mucho peso a la violencia de la francofonía frente a la hispanidad, que presenta como más tolerante<sup>102</sup>. Del mismo modo, da mucho peso a la resistencia de la *creolité* frente a las versiones dialectales de las lenguas coloniales. Considero que el diagnóstico de Glissant, como es normal, está copado por la experiencia francesa. En

---

<sup>101</sup>Es cierto que la lengua francesa tiene la cualidad de estar dispersa por todo el mundo sin concentrarse en ningún lado específico. “La Wallonie y el Quebec están amenazados, el Magreb se arabiza, los Estados africanos y los países antillanos francófonos no tienen un peso importante, al menos sobre el plan político y económico” (p.131). Pero esta dispersión no significa que haya feliz convivencia de variedades. Ha generado al mismo tiempo la ilusión de que el lugar de origen es “la matriz privilegiada” y favorece la creencia en una suerte de “valor universal” (p.131). El país de la *égalité*, la *liberté* y la *fraternité* parece tener una matriz profundamente centralista, uniformizante y autoritaria en lo más profundo de su corazón.

<sup>102</sup> Glissant piensa que no ocurre necesariamente lo mismo con el francés que con el resto de lenguas europeas dominantes. Pone los ejemplos de EEUU, Canadá o Australia con respecto a Gran Bretaña, Brasil con respecto a Portugal, o México y Argentina con respecto a España. Mantiene que son lenguas con un estatus propio y no imperfecciones de otra, y piensa que eso no ocurre en el espacio poscolonial francés.

primer lugar, es difícil afirmar una hispanidad más tolerante cuando en el Estado español persiste un desprecio por las variedades latinoamericanas y e incluso respecto a sus variedades internas, sobre todo las meridionales. En segundo lugar, Glissant (1990) afirma que no existen lenguas criollas hispanas. Esto es muy importante, porque decir esto es decir que no hubo prácticas de subversión internas a la lengua, esto es, que no se puso en cuestión la “unicidad orgánica” como si lo hizo el *créole* (p.132). Pero no es cierto que no hay criollo hispano. El papiamento se puede reconocer como tal, y el propio Glissant lo reconoce en una nota al pie (p.111), pero también en Colombia o en Filipinas hay criollo. Por otra parte, ¿hasta qué punto el dialecto no cuestiona la “unicidad orgánica”?

Considero que negar el papel subversivo del dialecto favorece el espíritu uniformizante de la francofonía. La idea de que el dialecto no constituye sino la variedad de un patrón original le conmina a ser una copia, por lo demás siempre defectuosa. El dialecto constituye una forma de hibridez también, una suerte de criollismo y una diferencia que resiste el esfuerzo homogeneizante de la metrópoli. El dialecto es también una lengua que te denigra desde el principio, y el caso de Canarias es un buen punto de partida para mostrar esto.

En el archipiélago se habla la variedad meridional o atlántica, la más hablada en el mundo. Sin duda el canario con quien más afinidad tiene es con el antillano y hasta “cabe sostener que ese español de las grandes Antillas es un subdialecto del canario” (Ojeda, 2013, p.111). Aquí no coincidimos con tal afirmación, pues obviamente cada Antilla tiene un dialecto no subordinable a ningún otro, tal y como el canario no es subordinable. Pero nos interesa en la medida en que llama la atención sobre una influencia infravalorada del dialecto canario en los dialectos de las Antillas Mayores<sup>103</sup>. Una variedad de un patrón sirvió a su vez de patrón para otra variedad, lo que pone en cuestión la existencia de un patrón original, autosuficiente y puro.

---

<sup>103</sup> De hecho, muy a menudo resaltamos las influencias en sentido contrario, diciendo que en Canarias se habla como en el Caribe, como si eso fuera un misterio tratándose de un territorio “español”. Que autores consagrados como Fernando Ortiz (1983) hayan minimizado el papel de lo canario en su fórmula criolla se debe en gran medida a la falta de datos, porque la emigración canaria no sufría los controles que había en Sevilla (Ojeda, 2013, p.111). Esto quiere decir que hay mucha sangre de polizones esparcida por el Caribe y por América en general, y por tanto cadencias, portuguesismos, y otras peculiaridades.

Por otra parte, en Canarias se padece una diglosia tremenda entre el español hablado y el escrito (Ojeda, 2013, p.114). La lengua viene a ser aprendida como una estructura sobrepuesta, alejada de la experiencia lingüística real del sujeto. Así, la literatura escrita se distancia de lo cotidiano y la representación se tuerce. El uso de la palabra se vuelve, en cierta manera, enajenante. La identidad se encuentra con “la ruptura, la fosa, el barranco profundo entre una expresión escrita que se pretendía universal-moderna y la oralidad criolla tradicional donde duerme una bella parte de nuestro ser” (Confiant, Bernabé, & Chamoiseau, 1993, p.35).

Pero “criollo” es una palabra prohibida en el contexto canario. En Canarias no hay lengua criolla, ni cultura criolla. En Puerto Rico ha habido criollismos que inciden en lo español y criollismos que inciden en lo estadounidense (Le Mat, 1999) y sin embargo se habla un dialecto del español (por cierto muy similar al canario) e inglés (otra lengua imperial). Quiero decir que se puede pronunciar la palabra “criollo” y aunque pueda significar cosas distintas nadie se rasgará las vestiguras. Al contrario, muchas voces se emplean en la tarea criollizante de forjar identidades híbridas, como arrecifes de diversos colores. Pero, ¿acaso hay arrecifes en Canarias?

Según Eyda M. Mercedez (2009), los textos barrocos en Canarias cumplen una función especular para con España en vez de suponer un origen de visión criolla, por más que aparezcan frutas tropicales o motivos insulares. ¿Con qué derecho íbamos a nombrarnos como se nombran al otro lado del Atlántico? Las Afortunadas no están de ese lado, pero tampoco completamente del otro. Canarias es algo así como la Non Truvada, algo en las orillas de lo español y lo europeo, algo que mucha gente visita pero que nadie entiende del todo. Gayatri Spivak hizo, como dijimos, una pregunta muy simple al mundo: *Can the subaltern speak?* Luego su respuesta fue más compleja, probablemente demasiado, pero aquí queremos dar una respuesta simple, o al menos escalonada. Para hablar, lo primero que hace falta es una lengua. ¿Tiene Canarias una? “No tongue”, respondemos, copiando a Jamaica Kincaid (igual estamos acostumbradas a copiar).

Otros territorios del Estado español sin embargo hablan. Se trata, eso sí, de territorios

con “lengua propia”<sup>104</sup>. Estos territorios suponen un problema. Algunos plantean un conflicto de primer orden político para el Estado español. Canarias no plantea un conflicto, porque nadie parece tener ningún problema. “Descubrimos también, con sorpresa, a personas instaladas en la masa tranquila de su lengua, que no comprenden siquiera que pueda existir en alguna parte un tormento del lenguaje para quien sea y que, como en Estados Unidos, dicen claramente: ‘Eso no es un problema’” (Glissant É. , 1990, p.122). Para la mayoría, incluso para quienes conocen el tormento de ver denigrada su propia lengua, Canarias no existe sino como una continuidad que se difumina en el horizonte, en ese difuso sur de las cosas.

*Can the subaltern speak* es pues una pregunta que el archipiélago difícilmente se puede plantear. Para hacerse esa pregunta hay que concebirse en subalternidad. Si Canarias tuviera un problema tendría literatura poscolonial. Pero no tiene ese tipo de literatura. Y es que para hablar de poscolonial hay que concebirse como colonial. Claro que hay complejos que por capas de acumulación se perciben como humildades o ingenuidades endémicas. También miedos que por su antigüedad se convierten en naturalidades raciales o geográficas. Lo que está claro es que hay que detectar una opresión para plantearla. Y que, como sugiriera Betty Friedan en *La mística de la feminidad* (2009), hay problemas que sentimos, pero que no sabemos expresar<sup>105</sup>. En torno al archipiélago hay demasiadas preguntas sin respuesta. Canarias tiene un problema que no tiene nombre.

#### **2.4.3. Colonialismo, mito e insularidad**

Según Benítez Rojo (1998), hay tres tipos de escritores/exploradores del Dorado, otro

---

<sup>104</sup> Unos se oyen más que otros, y claro los que más se oyen son los que más dinero amasan (oligarquías queriendo reducir la extensión de su estado-nación para dar continuidad a sus privilegios). Pero esos territorios que hablan no están exactamente en la orilla. Bueno, están en la orilla geográficamente, lo cual sin duda tiene que ver con su diferencia. Pero no se presentan como una variedad de lo español. Están de frente, plantándole cara a esa homogeneidad que nadie sabe dónde se encuentra (lo español) con otra homogeneidad bajo el brazo: la de su diferencia.

<sup>105</sup> Esta autora estadounidense analizó la presencia masiva de mujeres en consultas psiquiátricas de su país en los años 50. Estas pacientes no sabían bien de qué padecían, aludían tener maridos ejemplares e hijos queridos, pero una angustia trepaba por su interior. Betty Friedan (2009) encontró en la situación socioeconómica reciente la explicación a esta angustia, ya que estas mujeres habían sido relegadas al hogar tras años insertas en el ámbito laboral público, cubriendo las vancantes de sus maridos que luchaban en la Segunda Guerra Mundial. La posguerra estuvo marcada de hecho por ambiciosas campañas publicitarias y educativas que asociaban la feminidad a la domesticidad.

espacio mítico fundamental en la colonización de América: los que vuelven afirmando que el Dorado es imposible, los que alcanzaron su visión maravillosa por un instante y los que vuelven con la razón perdida tras haber estado allí, pues la visión se ha quedado impresa en su ser. Yo soy de las terceras. Perdí literalmente la cabeza tras haber estado en las Antillas, que era como haber estado en San Borondón o Antilia. Viví el espacio antillano atravesado en tal medida por el mito del paraíso, me concebí a mí misma en tal medida atravesada por el mito de la heroína (pues sólo quien tiene algo de divino puede vivir en el Edén), que no pude sino caer y caer como Alicia por un agujero que parecía infinito. Pero sólo lo parecía. Por eso estoy aquí, escribiendo sobre el mito.

Al regreso fue que empecé a pensar qué significaba realmente ser canaria y quién era yo. Entonces fue que mi propio archipiélago comenzó a desvelármese poco a poco, como parte de lo que yo era. Hizo aguas la idea de que yo era un universal descubriendo una otredad poderosa en aquel Caribe traidor. Yo era también de un archipiélago, era víctima de mis coordenadas. Pero, ¿cuáles eran mis coordenadas? En Canarias, como dice Marcos Hernández Martínez, todo “da la impresión de estar bajo los efectos del mito: su raza aborigen, sus montañas, sus árboles, hasta incluso su propio nombre” (1992, p.10). Y tiene razón. Mi archipiélago está encubierto de tal modo por el mito que hasta los mapas son confusos. La mayor parte de sus cuerpos está literalmente presa de ese “relato memorable y tradicional que se refiere a unos hechos y actuación de personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano” (p.9). Y aunque esto ocurre en todas partes, debido a la ausencia de un relato estrictamente “nacional” la búsqueda de atavismos, en sentido glissantiano, se vuelve acuciante.

García Ramos dice que los creadores y creadoras “perseveran en la construcción de esa tierra prometida”, en restituir “la cartografía onírica de los paraísos grecolatinos” porque “necesitamos los mundos soñados para descubrir las soluciones del mundo real en el que habitamos y deseamos seguir habitando” (págs. 192-193). Y tiene razón, necesitamos seguir soñando para dibujar realidades posibles, pero la pregunta es: ¿necesitamos seguir soñando el sueño grecolatino?

Este viaje no ha hecho escala en islas míticas para hablar del pasado. Lo que nos interesa aquí de estas islas-fantasma no es la realidad extasiante que describen, sino la continuidad a día de hoy de estas mitologías. Seguimos soñando, avistando y pisando



islas fantasma. Y esos sueños fabrican realidad, performan consecuencias. A menudo son islas que ya no existen o islas sólo posibles, pero tienen una impronta indudable en nuestro presente. Tanto los paraísos del pasado (Edad de Oro) como los del futuro (Utopía) modifican la realidad. Incluso las distopías se convierten en una orientación transformadora del presente. A veces las edades doradas y las utopías se unen, como cuando el socialismo poscapitalista se convierte en comunismo primitivo.

En el caso de las islas se produce una fusión similar. La armonía es una leyenda que se pretende recuperar (como si alguna vez hubiese existido) en vida. Y a menudo se recupera, no transformando lo propio, sino viajando a un lugar donde la edad dorada sigue intacta. Este lugar es lejano, está en los confines, y muy a menudo tiene forma de isla. Es un paraíso posible, que la industria turística ha absorbido como patrimonio y que, por tanto, es accesible en la medida en que se puede comprar. Godfrey Baldachino, sociólogo maltés, llega a afirmar que las “Islas –especialmente las pequeñas – son ahora, involuntariamente, los objetos de lo que sería el ejercicio de *branding* [creación de marca] más global, opulento y consistente de la historia de la humanidad” (2012, p.55).

No sabemos en qué se basa para hacer un juicio tan consistente, pues Baldacchino sólo da pruebas de que la isla es un importante objeto de construcción cultural y de inversión económica, pero no el mayor. Nos interesa en cualquier caso la tesis de que la manera en que se construye una isla está atravesada por lo económico y lo político, pero a Baldacchino le ocurre como a Marchand (1999) en el primer capítulo: parece hablarnos de vulnerabilidad o dependencia sin hablar de colonialismo.

Baldachino reclama una concepción del espacio inspirada en Henri Lefebvre donde la planificación, la reproducción de los espacios, la resistencia a través de espacios contrahegemónicos, es fundamental., pero no conecta esta construcción con la Modernidad. Esto nos conmina a un análisis superficial que nos deja atónitas y atónitos ante el espectacular mundo del marketing, pero ausentes de los orígenes y de las resistencias, de los discursos acerca de lo insular donde desaparece el mito paradisiaco y se abre paso el mestizaje, el dolor, los techos de zinc, la migración, etc. <sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Yo creo que sin embargo no aplica de manera significativa estos criterios al análisis espacial. Parte de la base de que la isla es una construcción, pero considera que es “naturalmente y visualmente distinta de cualquier otro espacio terrestre” (Baldacchino, 2012, p.58), y eso, como hemos visto, es mucho más

Aquí lo que nos interesa precisamente es conectar los relatos fundamentales acerca de las islas y las identidades isleñas con el desarrollo económico de las mismas. Creemos que es un proceso indisociable, imbricado en la historia de la modernidad y el colonialismo. El desarrollo del capitalismo mundial es inseparable del desarrollo del colonialismo europeo y de un conjunto de ideas que representan la modernidad en ciernes escenificada en Canarias y en las Antillas, la modernidad en apogeo de los grandes imperios<sup>107</sup>, y la posmodernidad o ultramodernidad que sigue a las independencias o estatus especiales de autonomía de las tradicionales colonias.

Para hablar de estos grandes relatos tomaré como inspiración la clasificación de estos relatos sobre las islas que Baldachino hace, pero la transformaré en otra más sistemática. Para hablar de estas construcciones utilizaré la palabra “mitologías”, como señalando la ausencia de un paso a un “logos” objetivo, como confirmando el diagnóstico posmoderno de la construcción cultural de los significados. Esta clasificación de mitologías nos permitirá encontrar procesos coincidentes entre las Antillas y Canarias partiendo de que en torno a las islas se han elaborado consecutivamente los siguientes discursos predominantes:

- *Mundo mediterráneo y sus mitos del fin del mundo, de las edades doradas, de los jardines perpetuos, del paraíso secreto.*
- *Protomodernidad-modernidad, mundo que se abre al Atlántico, donde lo monstruoso se mezcla con lo maravilloso, y donde cobra especial importancia la figura del salvaje.* Baldachino considera que esta etapa se inaugura a partir del “Descubrimiento”, pero que aquí consideramos que no existe tal nítida inauguración, pues encontramos elementos de este tipo en Canarias (no así en el resto del espacio macaronésico, por carecer de población aborígen).

---

complejo. Su artículo se subtitula “Un análisis espacial de las relaciones de poder” y sin embargo no hay ningún análisis que permita entender, por ejemplo, por qué el sector servicios se coloca como motor económico fundamental más allá de los encantos históricamente depositados en el territorio insular. Hay muchos lugares con “encanto” donde no ha ocurrido lo mismo, y lo interesante es desentrañar por qué. La inclusión de la colonialidad es clave para entender tanto la geografía física como la humana de una isla.  
<sup>107</sup> Con la Ilustración y luego la Revolución Industrial la modernidad no es inaugurada, sino que alcanza una suerte de plenitud, coincidente con la expansión de Europa del Norte por Asia y después por África. El sistema colonial no pudo ser feudal precisamente porque, como hemos visto, el feudalismo tuvo que reiventarse para adaptarse a la nueva realidad colonial. El ensayo de esta reinención fue en Canarias, aunque es cierto que las mayores mutaciones las sufrió en el Caribe, donde tuvo que enfrentarse a una realidad cultural y económica muy alejada de la europea (Arroyo, 1993).

- *Modernidad-Ilustración, el mal o buen salvaje cuyo destino irrevocable es ser civilizado. Al mismo tiempo, la isla como desierto robinsoniano donde el civilizado se enfrenta a lo salvaje.* La isla entonces aparece como lugar para el autodescubrimiento y la búsqueda de “orígenes” armónicos<sup>108</sup>.
- *Posmodernidad-Ultramodernidad<sup>109</sup>, la isla como destino turístico que permite recuperar el paraíso en tierra.* Aquí la isla es lo opuesto a lo urbano, la conexión con la naturaleza, el encuentro consigo mismo, la aventura, y especialmente un binomio, sol-playa, o mejor, un trinomio, sol-playa-sexo.

A lo largo de esta investigación aludiremos continuamente a estas grandes etapas, que no cuentan con transiciones bruscas, sino más bien con enormes continuidades desde la Antigüedad hasta nuestros días. Así, la “mitología primera” en torno a Canarias puede ser encuadrada en el primer gran relato este esquema general.

#### **2.4.4. El desamparo de la colonialidad**

Conocidas (o más bien mentadas) desde la Antigüedad, las islas Canarias constituyeron durante mucho tiempo el fin del mundo. Cualquier libro de Historia de Canarias dedica un espacio notable al cuerpo mitológico que flota en torno a sus aguas, iniciando el recorrido con Homero y terminando con San Borondón, la isla que desaparece, y paseándose en el transcurso por los Campos Elíseos, las Islas Bienaventuradas, las Islas Afortunadas, el Jardín de las Delicias, el Jardín de las Hespérides, la Atlántida, etc. ¿Por qué todo esta densidad mitológica? Muchos coinciden en que se dan tres elementos fundamentales que propiciaron tamaña inspiración: la condición insular, las montañas y, por su puesto, estar en el extremo de la tierra “conocida”. Sea como sea, los mitos

---

<sup>108</sup> Se alarga hacia una tardomodernidad donde la propia modernidad es recreada al tiempo que empieza a ser cuestionada. Gauguin sería un buen ejemplo de esta transición, como recuperación del paraíso soñado por la modernidad y cuestionamiento, al mismo tiempo, de los cánones europeos de la época. A esta transición seguirían desde las vanguardias al arte negro en el siglo XX (ver capítulo sobre Raza).

<sup>109</sup> Con el término “ultramodernidad” intento compensar el efecto de la partícula “pos”, que parece dar una idea de que los núcleos fundamentales de la modernidad se han desintegrado. Mi intención es señalar la continuidad del colonialismo como dimensión fundamental de la modernidad hasta nuestros días. La partícula “ultra” incide de hecho en que algunas de las dinámicas modernas, aunque transformadas, están hoy más presentes que nunca (contra el diagnóstico posmoderno). Estas dinámicas se han intensificado en buena medida debido a una expansión sin precedentes de un mismo modelo económico y cultural, aún representado por el sistema capitalista.

mediterráneos acabaron nadando en las aguas macaronésicas y luego en las del Caribe y más tarde en los mares del Sur y en algún futuro quizá no tan lejano en los mares helados de Marte.

Aquí partiremos de la hipótesis de que la alta densidad mitológica que Canarias concentra durante toda la Antigüedad y la Edad Media continúa con la Modernidad y hasta nuestros días<sup>110</sup>. Para mostrar eso no sólo señalaremos los mitos fundamentales, sino cómo se han usado, por qué se han elegido unos y no otros, para elaborar una representación de Canarias. En cuanto a esta “mitología primera”, hay que decir que muchas voces canarias se empeñan aún hoy en reclamar para sí los paraísos, las utopías, la Ítacas, que flotan en ese confuso fin del mundo oceánico (y que podrían ambientarse tanto en Canarias como en Cabo Verde o Azores o en ningún lugar). Creo que sin duda el intento de legitimar el presente canario con el pasado mediterráneo responde a esa búsqueda insaciada de una identidad propia. Decía René Ménéil (2005), escritor martiniqués<sup>111</sup>, que: “El tiempo antillano, necesario para una cronología fundamentada en los acontecimientos históricos antillanos, se desvanece a cada momento, devorado por el tiempo de la historia mediterránea” (p.62). Debido a esto, el pueblo antillano ha desarrollado fantasías consoladoras: “Más allá del tiempo real antillano (tres siglos y medio), el tiempo milenario de África. Más allá del estrecho espacio (mil kilómetros cuadrados) de la isla, el espacio del continente...África” (p.63). Pues para el caso canario es lo mismo, vive proyectándose hacia diferentes pasados de alguna suerte de pureza para paliar lo que llamo el “desamparo de la colonialidad”.

Este desamparo, una vez que puede ser pensado (si el horizonte es llegar a comer ese día o no morir de azotes o que no te violen otra vez deja de ser una cuestión primordial), se convirtió además en motor de una serie de políticas de la pertenencia con la expansión de la Ilustración, las reclamas de independencia y el abolicionismo. El caso de Canarias es muy particular porque la independencia nunca llegó, algo que tiene su parangón con los departamentos de ultramar franceses, y que sin duda recrudece el proceso de autodefinición. Hay que tener esto en cuenta para entender lo que voy a

---

<sup>110</sup> Reconocemos el patrón sesgado, eurocéntrico, de este modo de organizar la historia, pero esta investigación no está en condiciones de generar una alternativa.

<sup>111</sup> René Ménéil, coetáneo de Césaire y cofundador de la revista *Tropiques*, es uno de los pensadores martiniqueños de mayor trascendencia junto Fanon y Glissant.

tratar de exponer a continuación.

A mi me permitió contextualizar por qué en la escuela me contaron que Canarias viene de perro (*canis*) o que una de las teorías acerca de su origen geológico era la de formar parte de los restos de un continente extinto llamado Atlántida. Hay quienes prefieren sin duda reivindicar una anécdota etiológica de Plinio, que sitúa el origen de Canaria (una de las islas) en los perros de gran tamaño que habitaban la isla, de los cuales le llevaron dos a Juba II. Eso es más legítimo que pensar que viene de *canarii*, la etnia amazig que poblaba la isla de Gran Canaria. Tampoco el origen volcánico tipo hawaiano parecía lo suficientemente excitante hasta hace no mucho, había que añadir una dosis de mitología mediterránea (legitimada nada más y nada menos que en el *Critias* de Platón). ¿Por qué? Porque es mucho más honroso pertenecer a la cuna de la filosofía y la democracia que a tribus africanas y roca volcánica.

Pero no quiero adelantar acontecimientos. De lo dicho hasta ahora, podemos concluir que los orígenes de la economía colonial que nació en Europa, donde se hacía necesario un sistema de explotación digamos más intensivo, los encontramos sin duda en Canarias. Pero también topamos con el despliegue de mitologías fabulosas que sirvieron de trampolín a las expediciones, a la conquista y, posteriormente, a la explotación. De hecho hay muchas constantes en las crónicas del Nuevo Mundo que se pueden encontrar en las crónicas de Canarias, constantes en torno a cómo fue el primer encuentro, cómo se convirtió a la población, e incluso denuncias respecto de la explotación de los cuerpos nativos. Fray Bartolomé (1989) dedicará cinco capítulos al Archipiélago Canario en su opúsculo *“Brevísima Relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de África: primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización”*.

Otra constante es la supuesta interpretación en términos religiosos de la llegada de los colonizadores por la población nativa. Según una gran variedad de versiones, el nuevo contacto se traducía como cumplimiento de un destino anunciado y/o la manifestación de deidades, y eso está presente tanto en las crónicas de la conquista de Canarias como en las del Nuevo Mundo. Hay quien cree que hay que indagar en las cosmogonías aborígenes para darle sentido a estas interpretaciones según las cuales, por ejemplo, las velas blancas de las naves son las casas blancas anunciadas, los barcos son los pájaros

que alguien profetizó que vendrían, etc<sup>112</sup>. Hay quien cree que se trata simplemente de una operación de los cronistas para legitimar la colonización del territorio. Pero lo que nos interesa constatar aquí es que los relatos que justifican las bienvenidas honrosas e ingenuas de la población aborígen son muy similares, y jugaban un papel semejante en las crónicas.

También hallamos constantes en la descripción de los cultos sincréticos derivados de la evangelización. Autores como Benítez Rojo han afirmado la importancia de la religión, y de las vírgenes en particular, en la construcción de la criollidad. La virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, fusionó los cultos de Atabey (deidad taína) y Ochún (deidad yoruba) con la deidad católica. Según la tradición, esta virgen se les apareció a un negro



y dos hermanos indios que iban en su canoa en busca de sal. En algunas versiones les salva del naufragio. Es pasmosa la afinidad con la historia de la patrona de Canarias, la virgen de la Candelaria, que se apareció en Tenerife a dos nativos dos siglos atrás, según algunas versiones también en el mar y tras una tempestad.

Es probable que este mito fuera exportado a América y las Antillas, volviéndose muy popular. Se trataba también de un sincretismo que fusionaba el culto a Chaxiraxi, Madre del Sol (que según algunas versiones se corresponde con la deidad amazigh Tanit) con el culto católico. Se trata también de una virgen negra, valga decir, aunque muchos y muchas se esfuerzan en aclarar que se debe simplemente al tratamiento con aceites y al humo de las velas. Sea como sea, lo interesante es el esfuerzo investigador canario en

---

<sup>112</sup> Se hablado por ejemplo de la presencia de “mitos del retorno”, según los cuales los espíritus de los antepasados regresarían un día por el mar. Estos acabarían viéndose encarnados en los rostros pálidos de los conquistadores. Los cronistas relatan el caso de Yone, supuesto adivino del Hierro que había anunciado la llegada de Dios por mar, y que por ello generó una recepción entusiasta por parte de la población aborígen (Gáspar, 2008, p.143). Sin ahondar en el tema, no puede sino llamar la atención tanto mesianismo monoteísta en un pueblo animista como lo era el “canario”, pero no tenemos la formación para afrontar esa discusión. Lo que nos interesa es constatar que los relatos coloniales sobre bienvenidas aborígenes amables son muy similares, pero no habilitan en modo alguno la afirmación de que tales recibimientos fueron la norma o se justificaban siempre de manera religiosa.

nuestros días por aclarar la cuestión<sup>113</sup>. ¿Por qué ese empeño en aclarar vírgenes oscuras? El siguiente capítulo intentará dar una respuesta a esta inmensa pregunta.

---

<sup>113</sup> Ver, a modo de ejemplo, este artículo de prensa titulado “La Candelaria no era una virgen negra” (Ganzo, 2007).

# **CUERPOS**



## INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

*¡Oh cuerpo mío, haz siempre de mí  
un hombre que interroga!*

*Frantz Fanon,  
Piel negra, máscaras blancas*

*El segundo bloque se titula “Cuerpos” y abarca una discusión sobre la identidad. El término “cuerpos” nos conmina a la dimensión física: el color de la piel, el tamaño de los pechos, el tipo de pelo, la forma de los genitales. De esta dimensión queremos partir. El modo en que la identidad y la opresión se relacionan tiene que ver con el modo en que se clasifican los cuerpos, y el modo en que se clasifican tiene que ver con sus atributos físicos.*

*El objetivo de esta parte es relacionar la identidad con el tiempo (historia) y el espacio (insularidad). De una parte, abordaremos la opresión identitaria desde el punto de vista de la modernidad colonial. De otra, abordaremos esta relación refiriéndonos al espacio atlántico como marco de referencia, y en concreto a nuestros archipiélagos a estudio.*

*Con la modernidad, lo europeo se irá construyendo como lo puro y, más tarde, como lo blanco. Lo otro de Europa se irá construyendo como lo impuro y, más tarde, como lo más-oscuro-que-lo-blanco. En el ámbito del Caribe, en esa “otredad” se incluyen no sólo lo negro (denominado a menudo lo “africano”) o lo indio (que refiere a lo aborigen), sino también las también posiciones intermedias como mestizo (unión blanco-indio) o mulato (unión blanco-negro). Se trata de términos castellanos que se exportarían al resto de lenguas coloniales, precisamente por tratarse de las primeras palabras para nombrar identidades nuevas y subordinadas. Esta subordinación será la clave para entender el modo en que se relacionan la identidad de los cuerpos colonizados y la opresión.*

*Claro que sería más correcto decir unión blanco-india y blanco-negra, porque fueron los hombres quienes penetraron literalmente en las nuevas tierras y sus cuerpos. Esta penetración, al estar marcada por la guerra y por el pecado, fue inevitablemente violenta. Podemos decir pues que los cuerpos fruto del mestizaje provienen de una unión prohibida y además asimétrica, en muchos casos de una unión entre amos y esclavas. Una unión que es a menudo una violación, aunque a veces también es fruto de relaciones*

*estables sin reconocimiento. Claro que cuando no hay reconocimiento la línea que separa lo consentido de lo que no es difusa.*

*Para entender esto es necesario hacer primero una genealogía de la noción de “raza”. Para ello partiré de las Antillas, a menudo presentadas como escenario de la confluencia de razas más extensa e intensa que registra la historia de la humanidad. En las Antillas nos encontraremos con un hombre que fue capaz de medir el alcance brutal del concepto para después romperlo en mil cristales: Frantz Fanon. Después llegaremos a Canarias, escala de piratas, navegantes, exploradores y, como no, antropólogos. Asistiremos al encuentro del racismo teórico y la construcción de la identidad en un escenario atlántico, el canario, tan rico en confluencias como nebuloso en la historia de la modernidad colonial.*

*La intención del capítulo es mostrar cómo el análisis del racismo, clave para el pensamiento poscolonial, abrió la puerta a una teorización mucho más compleja de la opresión. La intención es mostrar también que fue una clave insuficiente. La raza no era la única marca que llevaban los cuerpos, muy condicionados por sus genitales y otros rasgos llamados “sexuales”. Por eso el cuarto capítulo habla sobre “sexo”, una tarjeta de presentación tan difícil de esconder como la forma de la nariz o el color de la piel.*

*La palabra “sexo”, esté donde esté escrita, es una palabra difícil de leer con indiferencia desde la expansión moderno colonial. Es una palabra de evidente polisemia, nos lleva desde la biología al placer. La RAE recoge las siguientes acepciones: “1. Condición orgánica, masculina o femenina, de los animales y las plantas. 2. Conjunto de seres pertenecientes a un mismo sexo. Sexo masculino, femenino. 3. Órganos sexuales. 4. Placer venéreo”. El capítulo parte de la hipótesis de que estos significados son inseparables entre sí. No se puede desligar actividad sexual de sexo asignado, ni sexo asignado de genitales. El objetivo es, en cambio, mostrar el papel central del sexo (en todos los sentidos) en la construcción de la identidad moderna, y en particular en lo que refiere a las islas del Caribe.*

*Escucharemos a mujeres que arrastran una historia común de generización, exotización e invisibilización. Ellas nos darán las claves para una nueva forma más completa de entender la opresión y, en última instancia, la construcción del conocimiento. Sus voces abrirán profundas grietas en la embarcación colonial y poscolonial, y también harán*

*estragos en la noción de “género”. A partir de los restos de este naufragio, un naufragio por islas pobladas de cuerpos de piel oscura, redefiniremos el alcance de la “descolonización”.*

## CAPÍTULO TERCERO: RAZA

Raza es una palabra que tiene el poder de sonar anacrónica y actual a la vez. Nos remite a una clasificación de los cuerpos obsoleta, inscrita en una larga historia de discriminación, explotación y limpiezas étnicas. Se trata al mismo tiempo de una puerta de entrada a fundamentales cuestiones epistemológicas y ontológicas. A partir de la noción de raza se ha llegado a pensar desde el vínculo entre opresión e identidad hasta la organización del actual orden mundial.

Vinculada al proyecto moderno colonial, la raza emana de una distinción entre los cuerpos basada en buena medida en la “pureza de sangre”, una distinción que impregnará a la mayor parte del planeta. La sangre no europea e incluso la mezcla con sangre no europea serán interpretadas como una carencia. La impureza afectará así a las colonias como un pecado original incorregible y se interpretará propiamente en términos raciales como distinción entre “lo blanco” y lo “no tan blanco”. Pero qué es “lo blanco” y que es “lo otro” de lo blanco son cuestiones sólo en apariencia obvias. Nuestra travesía tiene que ver precisamente con dar una respuesta, anclada en nuestras geografías de partida, a tales preguntas.

Vamos a iniciar entonces un viaje a la construcción del otro (y de la otra) para entender el poderoso papel oscuro de la raza. Para ello tendremos que dirigirnos al corazón de la modernidad colonial, a su más remota fundación, donde aparecen protorraciales clasificaciones humanas. Después haremos escala en un archipiélago habitado por cuerpos que están en lo más bajo de la jerarquía, aquellos que precisamente pusieron de relieve el peso de la identidad racial. Finalmente atracaremos en otro archipiélago donde la raza, al menos aparentemente, hace tiempo dejó de ser tema de conversación.

No será una aventura turística, será una interpelación. El objetivo de este viaje trasatlántico no es otro que medir el alcance de la raza en la constitución de nuestra propia identidad. Sea cual sea.

### 3.1 RAZA Y ALTERIDAD

No necesito “comprenderle” para sentirme solidario con él, para construir con él, para amar lo que hace. No necesito intentar devenir otro (o devenir otro) ni “hacerlo” a mi imagen. Estos proyectos de transmutación –sin metempsicosis –son resultado de las peores pretensiones y las más grandes generosidades de Occidente.

Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*

La raza es un concepto imprescindible para pensar la modernidad, pero corremos el peligro de tratarlo como una construcción de la alteridad sin precedentes. La verdad es que, como ocurre con el colonialismo o la esclavitud, su dimensión es más significativa en la modernidad por la envergadura de la expansión, pero no por su contenido. La otredad, como veremos, es un fenómeno constituyente del yo, y la construcción del otro como inferior o amenaza, una tradición como mínimo bastante remota. En las sociedades más jerarquizadas las instituciones legitimadoras de verdad fueron clasificando a los cuerpos en diferentes escalas de inferioridad para naturalizar los privilegios de una pequeña porción. La raza, reconocida por la institución científica en el siglo XIX, no hizo sino continuar una larga tradición de exotización y demonización de los cuerpos llevada a cabo anterior y fundamentalmente por la institución religiosa<sup>114</sup>.

La alteridad es pues consustancial a la construcción de la identidad comunitaria o individual. El *otro* (o la *otra*) es quien se desgaja de esa identidad, permitiendo identificar unos límites<sup>115</sup>. Lo que me interesa en este y los capítulos siguientes tiene que ver

---

<sup>114</sup> Esta afirmación se opone a la lectura panafricanista del estadounidense Du Bois, quien viera en el siglo XIX el surgimiento de una discriminación irreconciliable con el espíritu universalista de la Ilustración: “The Middle Age regarded skin color with mild curiosity; and even up into the eighteenth century we were hammering our national manikins into one, great, Universal Man, with fine frenzy which ignored color and race even more than birth. Today we have changed all that, and the world in a sudden, emotional conversion has discovered that it is white and by that token, wonderful!” (Du Bois, 2007). Lo cierto es que, como se mostrará a continuación, el siglo XVIII nos permite entender la transición a la visión racializada que examinaremos en los siguientes apartados. La Edad Media aparecerá también como espacio fecundo de mitologización que bebe de las caudalosas fuentes de la antigüedad. ¿Cómo puede tachar Du Bois de “curiosidad” el color de piel si en la Biblia y el Corán, dos libros de considerable difusión, se asocia lo negro a lo pecaminoso (Bilé, 2005). La violencia de la discriminación de la que Du Bois habla, la de la racialización, tiene que ver, no tanto con un nuevo discurso, sino con la envergadura del tentacular poder del discurso moderno-colonial.

<sup>115</sup> Para que yo me reconozca como algo tengo que reconocer otra cosa como extraña a esa mismidad. Tiene que haber un adentro y un afuera de mí y de mi comunidad. Y este afuera es necesariamente misterioso, aunque no siempre es un afuera despreciable. Para ordenar su diversidad apabullante hacemos uso de mitos identitarios. A partir de esto mitos, el miedo a lo desconocido, en vez de derivar en ataque o desdén, se puede transformar igualmente en admiración o divinización. Ciertos pueblos

precisamente examinar cómo se deposita una determinada carga de subalternidad en los términos que refieren otredad, como negro (intruso en el ser), mujer (intrusa en lo público), inmigrante (intruso en lo nacional) o indio (también intruso, pues a pesar de que el indígena sea el nativo, es un intruso en la nación creada). Pero para eso tenemos que entender primero la relación entre identificar, diferenciar y clasificar.

Para ello tomaremos como punto de partida “lo negro” y “lo africano” como definiciones identitarias que preconfiguran la raza. Estas experiencias concretas de diferenciación y clasificación nos llevarán a una reflexión acerca del papel de la geografía y la historia en la construcción de nuestros cuerpos. De esa lectura sociohistórica pasaremos a otra más ontológica, donde la raza es filiada, en última instancia, a un momento originario en la constitución de nuestra propia identidad.

### **3.1.1. El viajero universal**

Para intentar hacer una pequeña genealogía de la idea raza decidí tomar como punto de partida la versión española de un tratado ilustrado titulado “El viagero universal” (Estala, 1797). Se trata de una buena representación de lo que significaba la visión del mundo en la Europa de finales del siglo XVIII<sup>116</sup>. Acudí a los capítulos sobre las Antillas y Canarias, por cierto incluidos en el mismo tomo y en capítulos consecutivos. Obviamente el orden no es arbitrario, sino que responde a un recorrido por espacios coloniales con afinidades geográficas e históricas<sup>117</sup>. Lo interesante es que a principios del siglo XIX (el libro se publica entre 1795 y 1801) Canarias no es situada en modo alguno como una suerte de apéndice europeo, sino entre África y las Antillas. Tampoco se las considera “islas

---

colonizados adoraron en algún momento a los recién llegados armados. Ciertos cuerpos blancos aterrorizados deseaban en secreto a cuerpos negros.

<sup>116</sup> Se trata de una traducción en cuarenta y tres tomos de la obra original de Joseph de Laporte (1765-1795), aunque con sustanciosas variaciones, lo que quiere decir con añadidos de otros autores. Esta nueva versión es llevada a cabo por el español Pedro Estala, escritor, helenista y filólogo entre otras cosas. Se trata en realidad, como reza el subtítulo, de “*obra recopilada de los mejores viajeros, traducida al castellano y corregido el original*”. Es pues un espacio ideal, representativo de un discurso que trasciende a Estala y a lo español, para analizar cuál es el contexto de producción intelectual de esos grandes viajeros.

<sup>117</sup> A decir verdad, el tomo IX reúne tres cuadernos, uno sobre el Congo, la costa oriental de África y las “variedades de negros”; otro sobre Canarias y Madeira; y otro sobre el Descubrimiento de América, las Antillas y los negros criollos.

adyacentes” al continente africano<sup>118</sup>. A pesar de declarar que el archipiélago está a unas veinte millas de la costa mauritana, considera que no se encuentra en África, pero tampoco en Europa. Canarias al menos desde finales del XVIII es ya una especie de escala entre los tres continentes, y su pertenencia se elabora a partir sobre todo de la entidad “Atlántico”.

Canarias es definida así, antes que geográficamente, políticamente, en el sentido de que sus relaciones transoceánicas son capaces de borrar su condición de islas adyacentes. Aquí se confirma no sólo el papel del océano, una vez más, como vaso comunicante y no como medio aislante, sino el papel de la política en la construcción del espacio<sup>119</sup>. La raza, en tanto construcción del cuerpo, se relacionará con esta construcción del espacio de manera estrecha. Resulta casi una obviedad decir que la densidad de cuerpos no blancos que haya en un lugar marcará la construcción más o menos anómala que haga el pensamiento colonial de ese lugar. Pero se trata de un proceso más complejo, que se desarrolla también a la inversa. A lo largo de este capítulo espero mostrar, no solo que la manera en que construimos un espacio está relacionada con el estatus de los cuerpos que lo pueblan, sino también que la manera en que construimos a los cuerpos está relacionada con el estatus del espacio que habitan.

En *El viajero universal* los cuerpos negros son construidos como una deformación de la norma “física”. Se presupone que el patrón original es el lugar de donde viene ese viajero “universal” y que el resto del espacio es una suerte de anomalía, más anómala en tanto ponga en cuestión el patrón de referencia. En este sentido, en el tratado se explica el origen de las facciones negras como resultado del clima y las “autodeformaciones”<sup>120</sup>. No se habla sin embargo del origen de las facciones “blancas”, de tal forma que éstas parecen la base *a priori* sobre la que exóticos ecosistemas y prácticas ejercerían una transformación.

---

<sup>118</sup> La prueba es que Estala decide hacer escala en Canarias después de haber recorrido, según dice, todas las islas africanas (Estala, 1797, p.129).

<sup>119</sup> Este es un asunto que se vuelve relevante en la segunda mitad del siglo XX, con autores vinculados a la geografía y al marxismo como Henry Lefebvre (1974) o David Harvey (2000).

<sup>120</sup> Hoy día quizá más que las hipótesis llama la atención que en una obra sobre las diferentes regiones del mundo se hable del origen de las fisionomías de las personas. Esto hoy día esperaríamos encontrarlo en un tratado científico, y no en una suerte de libro de viajes. Pero en este tratado ilustrado no se aborda una dimensión biológica del ser humano, sino una particularidad de ciertos grupos humanos. Laporte escribía un siglo antes de que Darwin elaborara la teoría de evolución de las especies, donde todos los seres vivos aparecerían como resultado de una misma línea de evolución de la vida.

Los cuerpos negros también son construidos como una deformación de la norma cultural. Se dice, por ejemplo, que no tienen más satisfacción que la del sexo con mujeres (Estala, 1797, p.93). De la frase se desprende una valoración, algo muy habitual en las descripciones. La valoración moral en este caso es negativa, de tal forma que no parece adecuado tener como única satisfacción los intercambios sexuales. El autor de la compilación, Pedro Estala, era además un religioso<sup>121</sup>, así que en su versión podemos encontrar los aparentemente contradictorios enfoques de la Ilustración y de la fe unidos en una sola voz. Estos enfoques se unen en un humanismo compasivo<sup>122</sup>:

Naturalmente son apacibles, humanos, dóciles , crédulos y supersticiosos en extremo: no suelen guardar rencor por mucho tiempo, y no conocen la envidia, la perfidia ni la maledicencia. El Christianismo que abrazan sin mucha dificultad, y las continuas exhortaciones de los Misioneros perfeccionan mucho estas buenas qualidades (Estala, 1797, p.329).

Los negros son nobles y bárbaros a la vez, casualmente las dos condiciones de posibilidad de un esclavo: salvaje (o sea, necesitado de civilidad) y dócil (o sea, destinado a la tutela). Lo que el negro *es* coincide con lo que *ha de ser* en el espacio que puebla, un espacio colonial. Así, el espacio parece prefigurar físicamente al negro (con su exótico clima) y culturalmente (con sus exóticas costumbres, de corte bárbaro y servil). Su problema no remite exclusivamente a una esencia irreverente e irreductible (como diría la concepción racial más tarde), pues se puede convertir por medio de un proceso de aculturación.

En *El viagero universal* el negro aparece como preferible al indio, precisamente porque este último no es ni tan salvaje ni tan dócil. Al menos esta es la lectura que se lleva a cabo en el contexto de las islas del Caribe:

---

<sup>121</sup> También lo era el autor del original, Joseph Laporte.

<sup>122</sup> La censura del hecho de que los negros tengan como supuesto objetivo fundamental el sexo es tan cristiana como laica. Ambas filosofías llevan constantemente a la misma conclusión: fuera de Europa se vive en el mito. Dice Estala: “Lo mas lastimoso que se observa en casi toda el África, es la ignorancia de la verdadera Religion, pues exceptuando los pocos establecimientos que tienen en ella los Portugueses, todo lo demas está sumergido en las tinieblas de la idolatria ó del mahometismo (Estala, 1797, p.122). Ambos credos incluso comparten un mismo humanismo, que anima la compasión. Por ejemplo con “los negros” es frecuente un discurso que entronca en la mitología del buen salvaje rousseauiano. Son seres de buen corazón, pero definitivamente de poco entendimiento. También se tiene “enternecimiento” por su “miserable suerte de esclavos” (Estala, 1797, p.100). Un enternecimiento que tardaría mucho en hacer efecto político, porque haría falta un siglo desde esta publicación para que se aboliera oficialmente la esclavitud en las colonias españolas. Pero al fin y al cabo una suerte de empatía.



Los Colonos de las Antillas estan muy desengaños de comprar esclavos Caribes, porque no se les puede acostumbrar al trabajo, á no ser que los cojan desde niños [...].Además , es muy difícil casarlos, porque ni ellos quieren casarse con Negras , ni éstas quieren á los Caribes. La misma dificultad hay para casar á los Caribes con mugeres de su nacion, porque aunque tienen unas mismas costumbres y lengua, son de diferentes islas [...].Todos los esfuerzos que se han hecho para convertirlos al Christianismo, han producido muy poco efecto (Estala, 1797, págs. 301-302).

No sólo se trata de una construcción interesada del tipo “el cuerpo que no se adapta a mi patrón no es noble”. Hay que tener en cuenta que todos los análisis están condicionados porque la realidad indígena que se observa es ya resultado de la colonización. La institución del matrimonio, por ejemplo, no es transcultural, o al menos varían mucho las estructuras de parentesco que se legitiman por medio de tal ceremonia. Resistirse a determinadas uniones no es obviamente un signo de incivildad, sino una respuesta a una determinada forma de entender el parentesco<sup>123</sup>.

También es interesante la construcción de los negros criollos, que encuadran en un retrato híbrido entre lo blanco y lo negro. Al haber sido aculturados parecen tener mayor entendimiento que los africanos, pero también una mayor aptitud para el vicio: “tienen mas pasión á la libertad , son mas racionales, sagaces y diestros , pero al mismo tiempo mas holgazanes , jactanciosos y libertinos que los que vienen de África” (Estala, 1797, p.327). Así que “negros criollos” e “indios” demuestran menor aptitud para la esclavitud y en la medida en que lo demuestran parecen estar más cerca de lo blanco en la escala de lo humano. El amor a la libertad y la razón es la medida del hombre, al fin y al cabo, y estos grupos demuestran tenerlo. Los negros africanos, sin embargo, se muestran tan salvajes como dóciles.

Lo que quiero resaltar es que no es exactamente “lo negro” lo que está al origen de la

---

<sup>123</sup> Otro ejemplo de análisis de la sociedad colonial como si fuera precolonial es el de las críticas a sus excesos, a menudo violentos. Al adjudicárseles crímenes continuos de género (llamados “de pasión”) o por reyertas personales, se afirma de los indios que: “En fin su indiferencia no pueden resistir á la pasión que tienen al aguardiente y á los licores fuertes; no solamente dan por adquirirlos, todo quanto poseen, sino que en teniéndolos beben con el mayor exceso” (Estala, 1797, p. 302). La imposición de nuevas estructuras de parentesco es como la introducción de nuevas drogas, cuyo uso no está ritualizado: un nido para nuevas violencias. Violencias que se utilizarán para construir la identidad que se pretende inferiorizar.

inferioridad, pues no es igual en el caso de los cuerpos criollos. El origen parece estar en la africanidad, que no es susceptible de transformación. Como veremos, África fue y sigue siendo un espacio problemático para Europa, que ha encontrado en ella una suerte de reconfirmación de sus límites. Por ella se expanden, entre otras cosas, dos sombras que Europa quiere olvidar: el paganismo y el islam. En este sentido, y como ejemplifica el tratado, tanto la idolatría como el abrazo de la fe musulmana se atribuyen a un origen común: la barbarie. Ambas nociones, África y “lo negro”, son depositarias de la misma carga: no existe nada más salvaje, no existe nada tan oscuro. Aunque haya otras regiones con cantidades serias de melanina, aunque en las cortes del Congo hubiera seda (Dussel, 2013), África significa una cosa unívoca, en la escala más baja de lo humano<sup>124</sup>.

### **3.1.2. Clases de “hombres”**

Ya en *El Viagero universal*, que considera que todos los humanos son personas (o más bien hombres) independientemente de su color, se apunta sin embargo a una jerarquía entre los distintos tipos de hombres:

Podemos considerar aquí cinco clases de hombres ó de modos de vivir, que causan la notable diferencia que observamos entre los habitantes del África y de otros países semejantes. El derecho de propiedad y todas las artes han nacido del seno de la agricultura, y por este principio se pueden determinar las varias clases de hombres, segun se alejan mas ó menos de la perfeccion moral (Estala, 1797, p.125).

No se habla de una jerarquía entre las razas, sino de diferentes modelos de organización que irían alejándose progresivamente de la barbarie. Este alejamiento tendría que ver con el uso de la agricultura, una tesis por otra parte bastante consensuada actualmente (Casas & Otero, 2001). En la citada jerarquía en primer lugar están las naciones labradoras, más estables; en segundo lugar las nómadas o pastoras, entre lo salvaje y lo civil; en tercer lugar las recolectoras, que viven en los bosques; en cuarto lugar las

---

<sup>124</sup> No en vano la expresión “africano” habitualmente se emplea fuera del continente como equivalente a “negro” y tiene una connotación de “país” que no posee ningún otro continente. Incluso en Wikipedia podemos encontrar una entrada con el título: “Independencia de África” (Wikipedia, 2017). Otro gran ejemplo gráfico de en qué consiste el colonialismo.

pescadoras, parecidas a las de pastores pero menos estables; y en quinto lugar las cazadoras, las más salvajes de todas. Acerca del cazador dice *El viajero universal* lo siguiente:

Quando construye una choza, mas bien es para abrigarse, que para establecerse: como siempre está en guerra contra los animales y contra los hombres , su instinto es feroz, sus costumbres bárbaras , y es en la especie humana lo que los animales carnívoros entre los brutos. Segun esta division , que se observa en todas las partes del mundo, debe ser las mas bárbara de todas el África, en que hay muy pocos labradores , muchos pastores y pescadores, y muchisimos cazadores , como hemos visto en la relacion particular de cada una de sus regiones (Estala, 1797, págs. 121-122).

Esta clasificación es muy interesante por dos cosas. De un lado coloca a África como homogeneidad, obviando cualquier tipo de civilización africana, de la egipcia a la cartaginesa pasando por la bantú o la suahili. Por otra, da por sentada una relación de equivalencia entre lo barbárico y lo cazador. Las prácticas que considera civilizadas incluyen el consumo de animales, como la ganadería, pero no son concebidas en términos de “guerra”. Estala no encuentra violencia en la explotación de animales no humanos del mismo modo en que sus contemporáneos no la encuentran en la explotación de animales humanos. Ambos modelos forman parte de una domesticación de lo salvaje y como tales no son versiones de la guerra, sino prácticas civilizatorias.

La conexión entre ambos tipos de explotación, la de animales humanos y no humanos, es evidente. Los nuevos modos de producción económica de la modernidad colonial precisan de una intensificación de los modelos tradicionales de explotación, lo que afectó a todo ser vivo. Un ejemplo claro es la economía azucarera, que no podría haber funcionado sin animales no humanos, porque eran fundamentales para hacer funcionar los trapiches, pero tampoco sin esclavas y esclavos. Y el caso es que el modo en que se trataba a los distintos animales que hacían funcionar el trapiche era bastante similar, basado en el maltrato y una manutención mínima que garantizara la reproducción del sistema. El maltrato podía incluir el asesinato, que en el caso de los animales no humanos al menos estaba conectado con la manutención de humanos. Los cuerpos de esclavas y esclavos, debido al tabú del canibalismo, eran despojados de sus vidas

“gratuitamente”.

Los animales, desde la perspectiva moderno-colonial, forman parte de la naturaleza que Descartes concibiera “*res extensa*”. Al carecer de espíritu, alma o razón, esta naturaleza puede ser instrumentalizada. La conexión entre esclavitud y animalidad es pues obvia, pues para justificarse precisa de una ontología dualista que prive de alma a gran parte del universo. Este dualismo nos permite entender por qué los millones de congolese y congoleseas asesinados desde el período colonial hasta nuestros días valen lo mismo que los animales de los mataderos que habilitan nuestros almuerzos. Por qué gran parte del planeta conoce a Hitler y sólo una pequeña parte a Leopoldo II de Bélgica. Por qué en las escuelas de la mayor parte del mundo nadie habla de holocausto africano al hablar de la trata trasatlántica y otras tratas que ya venían sangrando al continente. Por qué la picana, que se utilizaba para azuzar el ganado, sería usada contra los disidentes en las dictaduras latinoamericanas. Porque jíbaro (originalmente, ‘campesino descendiente de canarios’) significa en el Caribe hispano inculto o bruto, y también se usa para designar animales salvajes (cerdo o perro jíbaro)<sup>125</sup>.

Estos ejemplos muestran siempre una demarcación entre qué cuerpos son sujetos y cuáles son objetos. Esta demarcación a su vez es una de las claves del especismo, uno de los vectores fundamentales del pensamiento moderno-colonial. El especismo supone una jerarquía entre especies y está basado en un antropocentrismo moral<sup>126</sup>. Podríamos incluso decir que está basado en un androcentrismo moral, pues la jerarquía animal se elabora en función de la cercanía de las especies a la definición por excelencia de la

---

<sup>125</sup> En Cuba al “jíbaro” se le denomina “guajiro” (valga aclarar que casi siempre era descendiente de canarios, pero a veces también españoles). Y es en Cuba precisamente donde se utiliza la designación “jíbaro”, actualmente usada en Puerto Rico, específicamente para animales no humanos que han eludido la domesticación. Por cierto que en Canarias el término para designar a alguien del campo o inculto es mago o mauro, que se relaciona con negro o moreno (moro).

<sup>126</sup> La noción de especismo fue acuñada por el psicólogo Richard D. Ryder, aunque quizá sea más conocido por la publicación posterior de Peter Singer (1999) en 1975: *Animal Liberation. A new Ethics for our treatment of animals*. El especismo es antropocéntrico, esto es, implica que sólo los miembros de la especie humana son sujetos posibles de una ética. Además de ser antropocéntrico, el especismo tiene una escala más o menos definida en la que hay animales que se vuelven sujetos de derecho (como ocurre en Occidente con el perro) y otros que no (lo que habilita moralmente el maltrato y el asesinato). Esta escala está en gran medida asociada a la afinidad del animal con lo humano, y en particular con lo intelectual. Un ejemplo claro es la popular denuncia del encierro de cetáceos, reconocidos por su inteligencia, frente al masivo consumo de atún, por lo demás en grave peligro de sobreexplotación. La afinidad con las escalas intraespecie, o sea con las escalas raciales, es enorme. Estar en un puesto superior de la jerarquía está también en conexión con el reconocimiento de una supuesta superioridad intelectual.

especie *homo sapiens*, que es la de un hombre racional. Ninguna mujer, y sólo algunos tipos de hombre, participaban de la racionalidad en plenas condiciones. Lo antropocéntrico y lo androcéntrico no se pueden separar en el contexto de la modernidad colonial.

Claro que la consideración de que existen “clases de hombres” tiene antecedentes muy antiguos. No se trata de una innovación de la modernidad europea. Ya Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 1985, págs. Libro VIII, XI) decía que el esclavo y la mujer eran seres humanos, pero estaban en una posición inferior natural, por lo que merecían buen trato pero no podían ser objeto de verdadera amistad. El animal político, el sujeto de discurso, el verdadero miembro de la *polis*, es el hombre libre. Un pensamiento que suena sorprendentemente moderno, pues libre equivale a racional (e irracional a esclavo de las pasiones). Este pensamiento se ha elaborado en los siguientes términos políticos: “todos somos seres humanos, pero iguales son sólo los miembros de una nación”. Pues igual que en la Grecia de la democracia ni mujeres, esclavos o metecos podían votar, la nación dejará fuera a muchos de sus componentes. ¿Cuál es el núcleo de esta historia que se repite?

### **3.1.3. Espacio, tiempo y otredad**

El igualitarismo es a menudo una trampa. Hace susceptibles de derechos a los sujetos por lo que de universal hay en ellos, pero los priva en la práctica por lo que de particular hay en ellos. Una persona tiene que mostrar un visado para cruzar una frontera, no le basta con acreditar que posee razón universal. Lo mismo que ocurría a la entrada al Ágora se repite a las puertas de diferentes muros: la diferencia tiene mayor peso que la semejanza. El derecho universal es realmente para quien no tiene particularidades, para quien representa a lo universal. Y quien representa lo universal es una minoría.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos se llama así no porque se reconozca universalmente (esto es, en todo el planeta), sino porque su contenido, elaborado por una minoría, se pretende universal<sup>127</sup>. Del mismo modo, el viajero que citamos no es

---

<sup>127</sup> El Discurso de los Derechos Humanos se ha utilizado y sigue utilizando como justificación para diferentes incursiones coloniales y neocoloniales, de tal forma que la guerra se convierte en una forma de llevar la civilización. Costas Dozinhos (2007) habla hoy de un cosmopolitismo marcado por el

universal porque conozca todo el globo, sino porque representa lo universal. Su viaje consiste en enfrentarse a un océano de particularidades, desviaciones o excepciones. Como Ulises, embarca con sus valores absolutos bajo el brazo, enfrentando seres e ideas deformes. Y estos seres, a veces de una seductora deformidad, a veces de una compasiva deformidad, no harán sino reconfirmar quién es Ulises y qué representa Ítaca.

El viajero universal de finales del siglo XVIII es además, inevitablemente, un viajero colonial. Habla de lugares cuya natura y cultura Europa ha conocido a partir de exploraciones, ocupaciones y conquistas. En este sentido, la manera en que estos lugares se describen, y sobre todo sus cuerpos, está inscrita en una versión asimétrica de lo que es la diversidad del mundo. Según esta versión, por ejemplo, una característica endémica de muchos de los pueblos no europeos es “la pereza”. Esta concepción obviamente sirve para legitimar formas salvajes de explotación, pero hay algo más<sup>128</sup>. Se inscribe en un universalismo que impregna a las categorías principales del conocimiento. Volvamos a la cita acerca de las satisfacciones de los negros, también llamados africanos en otros pasajes:

Estos negros no tienen más satisfacción que la del comercio con las mugeres, ni más ambición que el estar ociosos; [...] se contentan con vivir en unas miserables chozas, y habitar por lo común en terrenos áridos y estériles. Sus caminos son el doble de largos de lo preciso, y lejos de pensar en acortarlos, aunque se les proporcionen los medios para ello, nunca van por el más corto, sino que siguen maquinalmente el camino trillado, siendo tanta su indiferencia en perder o emplear mal su tiempo, que nunca le miden” (Estala, 1797, p.93).

Aquí entran muchos elementos en juego, desde la ya mencionada distribución del tiempo y el espacio hasta la consecuente moral en torno al sexo o el trabajo. En el fragmento se presuponen unos horarios laborales o unos espacios adecuados para vivir, pero también unos usos determinados de esos periodos y lugares. En estos usos la noción de cuerpo tendrá un papel fundamental, condicionando la distribución del espacio y del tiempo. Habrá por ejemplo espacios donde ciertos cuerpos pueden circular

---

capitalismo salvaje y la “exportación de derechos humanos”. Aquí la visión del “cosmos” recuerda mucho a la de la “polis”, excluyente y jerárquica.

<sup>128</sup> Para un análisis de caso vinculado a las islas, ver el estudio de Syed Hussein Alatas (Alatas, 1977) sobre la construcción del mito del nativo perezoso en Malasia, Filipinas y Java.

y ciertos donde no, a veces de manera legislada y otras de manera implícita. Habrá también horarios donde ciertos cuerpos pueden circular y ciertos donde no, como es el caso de las mujeres en el espacio público. Habrá lugares donde el sexo es legítimo y donde no, o momentos en los que es legítimo y dónde no. Y, por supuesto, habrá cuerpos con los que es legítimo tener sexo y cuerpos con los que no.

Al mismo tiempo que el espacio construye a los cuerpos, los cuerpos determinan la construcción del espacio. La pregunta que podría surgir en este punto es la siguiente: ¿qué es primero: la construcción de la identidad o la construcción del espacio? Considero, no obstante, que no es la pregunta adecuada, que se trata de un falso dilema. La imagen que tenemos de determinados espacios urbanos o de países e incluso de continentes es sin duda resultado de nuestro imaginario sobre los cuerpos que los habitan, pero ese imaginario ha sido construido a su vez en un marco espacial anterior (geopolítico) que determinó la posición y visibilidad de estos cuerpos en nuevos contextos. En realidad en ambos casos, en la construcción espacial y la corporal, se recrea un mismo proceso: la construcción de lo otro de mi. En este proceso de construcción, tanto los objetos como los sujetos son percibidos como algo “distinto de mi” y son elaborados en base a mitos en estrecha relación<sup>129</sup>.

En la filosofía occidental se ha designado con el término “alteridad” a esta exterioridad. El filósofo lituano Emmanuel Lévinas es una de las voces más conocidas en el tratamiento de la cuestión. Este autor de origen judío es crítico con la herencia filosófica occidental desde el principio y radicalmente, puesto que esta tradición es la tradición de la conciencia, de la mismidad, frente a la negatividad de lo distinto, de la exterioridad, etc. Su crítica supone una redefinición de la alteridad en el sentido de que pretende sustraerla de la lógica del binarismo axiológico, donde a una positividad se le enfrenta lo opuesto como falta o carencia. El otro, dice Lévinas (1993), es radicalmente otro<sup>130</sup>. Es

---

<sup>129</sup> Forma parte de esta construcción de la otredad la propia distinción entre lo que es objeto y es sujeto, que varía a lo largo del espacio y la historia. La construcción de lo otro tiene remotos antecedentes y afecta tanto a las sociedades como a las geografías que habitan, como ocurre con la mitificada isla. Pero a esta mitificación antecede, al menos desde la modernidad europea, una distinción entre las substancias pensantes y las no pensantes, que pasan a ser objeto. El hecho de que determinados cuerpos sean construidos como “otros” u “otras” más o menos inferiores a un “yo” tiene que ver con el grado en que son “objetualizados”.

<sup>130</sup> En la vida social se evidencia que las relaciones humanas no son de reciprocidad, no son simétricas. La respuesta a esta asimetría ha sido reivindicar la igualdad entre los sujetos, más allá de diferencias como el sexo o la raza. Pero esto no responde a una percepción de la alteridad radical entre los seres, sino todo lo

misterioso, y no se puede comparar, puesto que el “yo” no es un patrón universal. El extranjero, el huérfano o la viuda, dice, son “otros” con una posición desfavorable en la dicotomía, pero irreducibles.

Esta imposibilidad de reducir será la misma que reclamará Glissant (1990), traduciéndola positivamente en un “derecho a la opacidad”. El filósofo martiniqueño lleva a cabo una crítica a la idea de “comprensión” del pensamiento occidental como exigencia de transparencia. Para comprenderte tengo que reducirte, tengo que admitirte en mi sistema, esto es, tengo que crearte otra vez. Glissant reclama el “derecho a la opacidad” no como el cercamiento en una suerte de “autarquía impenetrable”, sino como reconocimiento de una “singularidad no reducible” (1990, p.204). Pero, ¿es realmente tan sencillo?

Toda discusión identitaria está enmarcada en una discusión anterior sobre la alteridad, y esta discusión no está resuelta. El tratamiento de la raza que desde el propio pensamiento poscolonial se hará oscilará entre (1) considerar la otredad racial como una diferencia irreducible o (2) como una diferencia fruto de la reducción, y por tanto deconstruible. Lo mismo nos ocurrirá con el tratamiento del sexo. Por lo que nos concierne en este capítulo, la primera opción la ejemplificaremos con la galaxia de pensadores de la *Négritude*, y la segunda con lo que denominaremos “giro fanoniano”. Vamos a escuchar a cuerpos oscuros para intentar determinar en qué consiste la construcción de lo otro y, en concreto, de la otredad más otra: lo negro.

### 3.2. RAZA Y NEGRITUD

Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale.  
Aimé Césaire, *Cahier du retour au pays natal*

Las Antillas están llenas de placeres para el visitante (e incluso la visitante). Hay ron,

---

contrario: a una reducción del otro como “alter ego”, como “otro yo”. Pero el otro es mucho más, es precisamente “aquello que yo no soy”. No es “otro yo”, es “otro”. Y esto no por su carácter o su fisonomía, sino en razón de su alteridad misma, que es la que me constituye como ser en relación (lingüístico, ético, etc). La identidad precisa de la alteridad para constituirse.



fruta, playas, y cuerpos. Cuerpos que fascinan, que están prohibidos, que son exuberantes como la selva y portan consigo la animalidad que la civilización occidental ha perdido. Del turismo a la antropología cultural, pasando por el arte, persiste una reelaboración del mito de lo caribeño, y en particular de lo negro, que alimenta admiración y anulación como dos caras de la misma moneda.

El exotismo aún no ha agotado sus existencias. Incluso el hecho de que me haya dedicado a navegar las aguas creativas del Caribe es inseparable del hecho de que soy un “yo” frente a una otredad que causa una suerte de fascinación<sup>131</sup>. Negarlo sería el intento de convertir esta investigación en una actividad aséptica. Pero es más bien una actividad infecta, marcada desde el principio por mitos acerca de esa otredad y de mi misma. Mi naufragio personal fue de hecho el fruto de la fragmentación de esos mitos. Dicho de otro modo: mi experiencia en las Antillas estuvo tan mitificada que cuando empezó a fragmentarse puso en cuestión el mito que yo misma representaba. Y es que el “yo” se construye a base de alteridades.

Si queremos empezar por el principio, el principio es reconocer la fascinación. Mi afición por Alejo Carpentier no tiene nada que ver con mi afición por Jamaica Kincaid en el sentido de que sus escrituras son muy distintas. Uno publicaba su primera novela mientras la otra nacía, una prosa es muy barroca y la otra casi austera, una remite a un universo hispano y otra al anglófono, una es algo épica y la otra cotidiana, una versa sobre hombres y la otra sobre mujeres, una es como un canto coral y la otra, más bien, un monólogo algo cínico. Pero hay dos cosas en común fundamentales entre estas dos

---

<sup>131</sup> Y también tengo otros santos, también soy fan de otros mitos. El orientalismo, por ejemplo, es un credo occidental sincrético difícil de eludir. Yo también seguí la ruta de las especias y de la seda, buscando el verdadero secreto de oriente. Claro que al mismo tiempo he sido crítica y me he preguntado: ¿por qué tanta gente en Occidente quiere leer *Tokio blues* (Murakami, 1987), *Shanghai baby* (Wei Hoy, 1999) o *Beirut, I love you* (Zena El Khalil, 2008). He devorado estas obras sabiendo que su éxito en buena medida respondía a la fórmula comercial básica de incluir el nombre de una ciudad-ícono de Oriente con una palabra en inglés. Esto indica un tono crítico con la tradición propia que estimula el interés del sujeto occidental medio, un tono que posibilitan las grandes ciudades donde la globalización ha despertado las contradicciones con los sistemas precedentes. También sé que en los centros comerciales se vende *Beirut I love you* porque suena muy moderno y porque la contraportada dice que es el relato de una mujer en el Líbano, y en Occidente parece estar todo el mundo muy interesado en saber qué cuenta una mujer que vive en países musulmanes, o sea, que vive en perpetuas guerras y con una opresión patriarcal inaudita (nótese la ironía). De alguna manera, mi curiosidad, en cierta medida exotizante, y mi actitud crítica, desexotizante, conviven como dos caras de esa moneda que es la alteridad, ya definida por Lévinas (1993) y Glissant (1990) como misteriosa.

voces: que son poscoloniales<sup>132</sup> y que vienen de las Antillas. Es decir, que les une un espíritu crítico para con la tradición moderno-colonial al tiempo que una serie de repeticiones que tienen que ver con esta geografía que les inunda.

Pues bien, esa geografía no es para mi un segundo plano sobre el que se despliegan cuestiones del más alto orden filosófico, sino el primer plano tras el que se despliegan dichas cuestiones. Ese arco de islas entre un océano de muertos y un mar de vida, cruce estridente de razas y frutos extraños, lleno de historias de piratas, magia negra y huracanes, es santo de mi devoción. Está claro que los otros y las otras siguen interesando en la medida en que constituyen un mito. Pero, ¿qué hay detrás del mito? ¿su idiosincrasia es puro humo? La pregunta “¿qué hay detrás del mito?” es una pregunta dramática, una pregunta que me afecta directamente. Porque yo como *otra*, como mujer, como canaria, e incluso como Larisa, me veo a través de mis gafas mitológicas. Al intentar quitármelas surgen muchas preguntas: ¿fascinación implica siempre mitificación? ¿misterio implica siempre condena?

Me declaro culpable de alimentar el mito a la vez que lo fragmento. Continuo la perversa tradición del viajero universal, pero mi viaje no acaba en Ítaca. Mi viaje, como dije, es un naufragio. Mi reto, como dije, averiguar dónde empieza y dónde acaba el mito. Para ello me centraré en uno fundamental para la identidad antillana y para el mundo: el mito de “lo negro” y de su apéndice, la raza.

### **3.2.1. El papel de África I**

El continente africano tiene una estrecha relación con los archipiélagos objeto de estudio<sup>133</sup>. En cuanto a las Antillas, obviamente el papel de lo negro en el discurso identitario está en relación con los diferentes procesos de africanización que han sufrido las islas. Quiero decir que el peso de un discurso racial tendrá que ver con la mayor o

---

<sup>132</sup> Como se advierte en la introducción, el uso de la expresión “poscolonial” refiere simplemente a cualquier producción tras la independencia que cuestione en alguna medida el legado colonial. La distingo del conjunto de autores y autoras del espacio anglófono que teorizaron acerca del colonialismo, basándose en estudios culturales y sobre todo literarios, que designo como una corriente: el “poscolonialismo”.

<sup>133</sup> Me concentraré ahora en el Caribe porque el último apartado está dedicado a la segunda mitología sobre Canarias, que tiene que ver con la construcción racial de la identidad. Pero quiero desde ahora señalar el papel crucial de ambos archipiélagos en esta discusión, por su intensa y difícil relación con el continente.

menor presencia de diversidad racial, y en particular de lo negro. Pero por procesos de africanización no me refiero sólo a valores demográficos (cantidad de cuerpos negros), sino a los modelos socioeconómicos que dieron como resultado una mayor o menor presencia de un grupo racial (rol de los cuerpos negros).

Generalmente se conviene que la presencia africana en Haití fue mayor que en Cuba, pero también que en Cuba fue mayor que en Jamaica. Lo de Haití no es de extrañar si tenemos en cuenta que justo antes de su independencia (1804) debía tener en torno a un 90% de su población como esclava, que los líderes de las revueltas eran negros, y que muchos eran *loas* del vudú. Pero que Cuba sea una sociedad más “africanizada” que Jamaica puede llamar un poco la atención si tenemos en cuenta que esta última cuenta con el doble población afrodescendiente<sup>134</sup>. La diferencia tiene que ver con dos hechos indisociables: la construcción de lo criollo que se dio en la isla española y la tardía implantación que tuvo el sistema de Plantación.

En 1787 encontramos en Jamaica 1 liberto por cada 64 esclavos, en Cuba encontramos 1 liberto por cada 1,5 esclavos (Williams, 1970, p.190). Esto genera condiciones muy diferentes a la hora de generar aculturación, pues la vida del esclavo, aparte de muy corta, está sometida a un programa violento de deculturación que incluía desde la prohibición de ritos, bailes, lenguas, dialectos, continuación de vínculos familiares, etc. Desde el punto de vista de Benítez Rojo “la menor o mayor africanía actual de las culturas insulares no se corresponde necesariamente con la importancia demográfica de la población negra, sino que más bien puede explicarse por la época en que la máquina Plantación es puesta a funcionar” (Rojo, 1998, p.92). Rebeldes, cimarrones y libertos o pequeños propietarios tenían mucho más poder para dar continuidad a sus elementos identitarios que esclavos de plantaciones, sobre todo que aquellos de las azucareras.

A este análisis sobre los procesos de “africanización” hay que añadir la mayor o menor presencia indígena. En las Antillas la diferencia con la mayor parte del continente americano es notable, donde existían “civilizaciones de regadío” muy pobladas que resistieron el peso de las epidemias, la explotación, el hambre y la guerra. La campaña

---

<sup>134</sup> Y quizá más llamativa es la diferencia entre Cuba y República Dominicana, pues en esta no se reconoce apenas lo negro en el discurso identitario y sin embargo se cuenta con un mayor porcentaje de población afrodescendiente.

de deculturación fue por ello de extrema envergadura en el continente, pero en las Antillas no hizo falta debido a lo que algunas personas han dado en llamar genocidio. Ahora bien, a este relato oficial se le abren fisuras. La catástrofe demográfica no fue absoluta, y aparte de esto hay muchos elementos presentes en la economía, la alimentación, el arte, la religión, etc., que pervivieron de la cultura indígena.

Claro que la presencia de lo indio o de lo africano no sólo depende de niveles demográficos y de improntas culturales, sino de su reconocimiento. Las reconstrucciones identitarias poscoloniales optaron por incidir en determinadas presencias y no en otras. En República Dominicana, por ejemplo, encontramos un mito fundacional de mestizaje más vinculado a lo indio y donde lo negro desaparece. Este mito fundacional no es espontáneo, sino que ha venido acompañado por políticas concretas desde el período colonial hasta nuestros días. La minimización de lo negro va desde la disminución del número de esclavos africanos pasando por las políticas de blanqueamiento de la dictadura de Leónidas Trujillo hasta llegar al actual programa de desnacionalización de población con ascendencia haitiana (o sea, población negra). Estas políticas de blanqueamiento, a diferentes niveles, a menudo fueron acompañados de la importación de mano de obra alternativa, como la asiática (en India demasiado oscura, pero más clara en China o Java) o la europea (de los *blanc pays* a gallegos y andaluces). También, como hemos señalado, de mano de obra canaria, quizá no estrictamente blanca, pero preferible.

Las políticas de blanqueamiento también fueron acompañadas de la reivindicación de lo indio, después de todo un estadio superior en la escala de las clases de los hombres. En Puerto Rico por ejemplo podemos encontrar un discurso de exaltación del jíbaro, el campesino boricua que tras siglos de servidumbre habría guardado la esencia de lo portorriqueño. Lo mismo ocurrirá en Canarias con la figura del “mago” o “mauro”, el hombre de campo receptáculo de la canariedad más pura. Esto es significativo, entre otras cosas, porque tanto el “jíbaro” como el “mago” representan una fusión, como veremos, exenta de africanidad.

Hubo una política que, sin embargo, decidió centrar toda la atención en esa presencia africana. No tuvo lugar en las islas hispanas, sino en un contexto donde era demográfica y socioeconómicamente aplastante el peso de lo negro. La “negritud”, del francés

*Négritude*, fue una de las mayores versiones de esta reivindicación que sentaría bases para proyectos políticos de tan hondo calado como el panafricanismo. Podríamos centrar la atención en otras, como el garveyismo y el rastafarismo más tarde, pero nos interesa la negritud porque tuvo un desarrollo paralelo en el continente africano de gran envergadura<sup>135</sup>. Todas ellas son en cualquier caso corrientes de extrema importancia, porque a pesar de la apabullante diversidad cultural, sugirieron un nexo de unión poderoso entre cuerpos que únicamente tenían en común algunos de los requisitos fenotípicos de lo negro. Crearon, resignificando el término de Paul Sgard (1999), un “archipiélago negro” mundial, hecho de islas más o menos diaspóricas, más o menos oscuras.

Paul Sgard señala que es la lógica colonial la que ha producido una suerte de conexión entre cuerpos de procedencia muy diversa, con el único punto en común de ciertas características físicas<sup>136</sup>. Considera que lo verdaderamente universal en tratados de viajes como *El viagero universal* es el discurso acerca de los cuerpos negros (perezosos, lascivos, nobles, etc.), que atraviesa regiones muy distantes (de las Antillas a Indonesia). Así, “los negros forman a través del mundo un inmenso archipiélago, con su innegable unidad, a pesar de la gran diversidad de climas, situaciones geográficas y costumbres” (Sgard, 1999, p.108). Yo propongo retomar la idea del “archipiélago negro” no como fruto de una mirada colonial, sino precisamente como producto de una mirada poscolonial. En ese archipiélago encontramos cuerpos de procedencias e historias diversas que se unen para denunciar un peso común: el de la mirada colonial.

---

<sup>135</sup> El garveyismo es la corriente panafricanista desarrollada a partir de la vida y obra de Marcus Garvey, que proponía la unión de cuerpos negros en una misma lucha por la emancipación y sentaba las bases de una visión de África como tierra prometida. Su legado fue fundamental para el desarrollo de la religión rastafari, que hizo de Haile Selassie, emperador negro de Etiopía (por lo demás el único país de África que no fue colonizado) su mesías. Esta corriente tiene seguidores en el continente africano y en todo el planeta, lo que ha conseguido gracias a su extraordinaria cultura musical. Además muchos jamaicanos emigraron al continente en busca de esta tierra de los orígenes (Haile Salassie hizo una invitación oficial), así que sería injusto decir que esta corriente no tuvo desarrollos paralelos en África. Pero la negritud nos interesa en particular porque surgió como un encuentro diaspórico, concretamente en París, de caribeños y africanos que estaban persiguiendo un objetivo común: la reivindicación de una cultura negra.

<sup>136</sup> Yo añadiría que ni siquiera es precisa la fenotipia. Basta con tener algo de sangre negra, una concepción “pre-rracial” donde el linaje europeo define la pureza (y no la “blanquitud”) y que como veremos ha tenido especial incidencia en Estados Unidos.

### 3.2.2. Négritude

Cuando hablamos de *Négritude* por una parte tenemos lo que se ha dado en llamar muchas veces poesía negra (León Damas, Césaire, Desportes, Tirolien, Paul Nizer en las Antillas Francesas; Senghor, David Diop, Birago Diop, Rabémananjara, Ranaïblo, Rabearibelo en África y Madagascar), desarrollada alrededor de 1940 por territorios con dos cosas en común: pertenecer al imperio colonial francés y tener un alto porcentaje de población negra. Temas y estilos conciden de manera asombrosa, pero a la negritud se le suele dar una acepción más política, imbuida en la lucha por la liberación de las colonias y la ascensión del socialismo de finales de la Segunda Guerra Mundial.

El senegalés Léopold Sédar Senghor aparece como principal teórico a un lado del Atlántico y el martiniqués Aimé Césaire del otro. El escritor y político antillano sería quien supuestamente utilizaría el término por primera vez, aunque luego renegaría en buena medida de él. Ambos autores tenían en común, a parte de una gran amistad, una gran pluma literaria y un discurso que era descolonial en algunos sentidos antes de que se utilizara el término<sup>137</sup>. Se trataba de un cuestionamiento del nivel más ontológico al político, donde conceptos denigrados por el pensamiento eurocéntrico fueron desempolvados. En el caso de Césaire no podemos hablar tanto de una suerte de misticismo (que sí caracterizó a Senghor), pero sí de la reivindicación de lo relegado a lo irracional, irreal o mítico, de la exaltación si se quiere de un cierto “anti-intelectualismo”. En su *Cahier du retour au pays natal* Césaire desprecia el intento de buscar la gloria en el pasado histórico. Revindica como caldo de cultivo de un nuevo amanecer los lodos más infames de quienes nunca tuvieron un nombre en la historia. Los hurras no son para antiguos o actuales reyes africanos, sino para limpiabotas:

Non, nous n'avons jamais été amazones du roi du Dahomey, ni princes de Ghana avec huit cents chameaux, ni docteurs à Tombouctou Askia le Grand étant roi, ni architectes de Djenné, ni Mahdis, ni guerriers. Nous ne nous sentons pas sous l'aisselle la démangeaison de ceux qui tinrent jadis la lance. Et puisque j'ai juré

---

<sup>137</sup> A pesar de encuadrarse en un contexto de producción menos posestructural del que caracteriza al pensamiento descolonial, y a pesar de sus actitudes políticas de sospechosa afinidad con Francia, su análisis del vínculo entre identidad y opresión podríamos decir que es el primer paso para una reflexión descolonial. Aún así, como veremos, es a Fanon a quien colocamos como figura representativa de este giro de tuerca que denominamos “descolonial”.

de ne rien celer de notre histoire (moi qui n'admire rien tant que le mouton broutant son ombre d'après-midi), je veux avouer que nous fûmes de tout temps d'assez piètres laveurs de vaisselle, des cireurs de chaussures sans envergure, mettons les choses au mieux, d'assez consciencieux et le seul indiscutable record que nous ayons battu est celui d'endurance à la chicotte... (Césaire, 1983, p.38)<sup>138</sup>.

Césaire dice que acepta todo el barro histórico, todos los escupitajos, todos los grilletes. La esencia de la negritud no reside en aspecto biológico alguno, sino precisamente en esa historia de dolor. Pero también en un legado que los escupitajos y grilletes no lograron extirpar. Un legado que no parece un legado, que no tiene linaje, que tiene que ver con una relación ancestral con el mundo de quienes ni domaron ni conquistaron. De ese caldo de cobardes que llama “ascendencia prodigiosa” nace un nuevo hombre que hace a los viejos hombres temblar:

Je vis pour le plus plat de mon âme./ Pour le plus terne de ma chair !/ Tiède petit matin de chaleur et de peur ancestrales je tremble maintenant du commun tremblement que notre sang docile chant dans la madrepore (Césaire, 1983, págs. 43-44)<sup>139</sup>.

Y la *madrepore* es un coral. Nada extraordinario, ni una torre ni catedral. La carne, la sangre de los ancestros de fosas anónimas canta en el barroco vivo de los fondos tropicales. En las aguas calientes, *au bout du petit matin*, se fragua pues una nueva etapa que hace a la tierra temblar. O esto es al menos lo que interpretará Sartre (1960) al leer a Césaire: la etapa del grito negro. Algo así como que el grito de la plantación, encarnado en diversos momentos históricos, está a punto de cambiar no sólo su propio mundo, sino el mundo. Veamos esto.

---

<sup>138</sup> “No, jamás hemos sido Amazonas del rey de Dahomey, ni príncipes de Ghana con ochocientos camellos, ni doctores en Tombouctou en tiempos del rey Askia el Grande, ni arquitectos de Djenné, ni Mahdis, ni guerreros. No sentimos en las axilas la picazón de los que antaño portaban la lanza. Y pues juré no ocultar nada de nuestra historia, (yo que admiro tanto al carnero pasciendo la sombra de la tarde), quiero confesar que fuimos en todos los tiempos ramplones lavaplatos, limpiabotas sin envergadura, y considerando las cosas lo mejor posible, hechiceros bastante concienzudos, siendo el único récord indiscutible que hemos batido el de la paciencia en soportar el látigo...”[la traducción es mía].

<sup>139</sup> “Vivo para lo más trivial de mi alma. / ¡Para lo más tierno de mi carne!/ Tibio amanecer de calor y de amaneceres ancestrales ahora tiemblo en el común temblor que nuestra sangre dócil canta en la madrepore” [la traducción es mía].

Sartre intenta en su famoso “Orfeo negro”<sup>140</sup> dar esa coherencia tan típicamente “filosófica” al inasible concepto de negritud. Se trata de un texto publicado en 1948 que es en realidad un prólogo a una antología de poesía negra. Claro que según el filósofo francés se trata de algo mucho más poderoso: “en cada época, al crear situaciones que no pueden expresarse o superarse sino por la poesía, las circunstancias de la historia eligen una nación, una raza, una clase que tomará la llama” (Sartre, 1960, p.15).

Como expresara Césaire, el imperio blanco ya está asistiendo a su decadente descomposición:

Ecoutez le monde blanc/ horriblement las de son effort immense/ ses articulations rebelles craquer sous les étoiles dures/ ses raideurs d'acier bleu transperçant la chair mystique/ écoute ses victoires proditoires trompeter ses défaites/ écoute aux alibis grandioses son piètre trébuchement (Césaire, 1983, p.48)<sup>141</sup>

Según Sartre, corresponde específicamente a la raza negra una misión poética que sacudirá los cimientos del mundo entero. Una misión que consiste precisamente en expresar lo que denomina “negritud”, una misión que parte de una toma de conciencia de la opresión identitaria. Pero, ¿en qué consiste exactamente esa negritud?

Sartre la define y redefine continuamente en su texto. La versión simplificada sería: “una cierta cualidad común a los pensamientos y acciones de los negros” (p.6). La versión más filosófica: “es el ser-en-el-mundo del Negro” (p.11). Esta expresión heideggeriana no resuelve, sino que intensifica, la incógnita sobre si Sartre está tratando de aludir a una “esencia de lo negro”. Y esa podría ser sin duda la primera impresión, pero creo que el filósofo francés, como Césaire, partía de la base de que el “ser en el mundo” no era una constante, sino el fruto de relaciones históricas. De hecho afirma que “la negritud es para destruirse, es tránsito y no punto de llegada, medio y no fin último” (Sartre, 1960, p.15). Así como la conciencia de clase es un estadio, pero el fin es la abolición de la

---

<sup>140</sup> *Orphée Noir* es la *Introduction a l'Antologie de la nouvelle poésie negre et malgache*, de Léopold Sedar Seghor, publicada en 1948. La versión que cito es una traducción al español de Víctor Flores Olea para la Revista de la Universidad de México en 1960.

<sup>141</sup> “Escuchen al mundo blanco/ horriblemente fatigado por su inmenso esfuerzo/ crujir sus articulaciones rebeldes bajo las duras estrellas/ traspasar la carne mística con su rigidez de acero azul/ escucha a sus pérfidas victorias pregonar sus derrotas/ escucha el pétreo trastabilleo de sus coartadas grandiosas” [traducción de Víctor Flores Olea].



sociedad de clases, la raza desaparecerá. Y es la raza negra quien tiene que ir a la cabeza de esta dialéctica inexorable de la opresión: “El negro camina sobre un cráter entre el viejo particularismo que ha cruzado y el universalismo futuro que será el crepúsculo de su negritud” (p.15).

El porqué se trata de una misión poética, alejada del lenguaje revolucionario obrero, tiene su explicación. Las lenguas europeas impuestas carecen de palabras adecuadas para describir la negritud. Además esta experiencia parte de una toma de conciencia de una opresión cuyo alcance aún no ha sido descrito, y para la que se precisarán palabras nuevas. Y este “fracaso del lenguaje” normativo para expresar ciertas cosas es el que hace nacer siempre a la poesía. Por eso dice Sartre que no hay términos precisos para explicar la negritud, sólo una poética exclusiva de los cuerpos negros (Sartre, 1960, p.11). El sujeto de la negritud es pues necesariamente poético.

Claro que esta es una afirmación polémica. No sólo Sartre es un blanco intentando explicar a otros blancos lo que es la negritud. Esta necesaria expresión poética de los contenidos tiene el peligro de relegar a lo negro al ámbito al que durante siglos fue condenado: la ausencia de razón. Además, esta visión “aséptica” de lo negro, como si no estuviera en contacto con “lo blanco”, como si no hubiera hibridación, resulta cuestionable. ¿Qué peso real tiene la alteridad?

### **3.2.3. Primitivismo y exotismo**

La otredad es una construcción siempre “relativa a”. Los otros se desgajan de la mismidad que representa el *nosotros*, y por tanto se perfilan siempre en una cierta oposición. En *A Small Place*, Jamaica Kincaid (2009) dice lo siguiente del *nosotros* que pesa sobre su isla, los ingleses:

And so everywhere they went they *turned* it into England; and everybody they met they *turned* English. But no place could really be England, and nobody who did not look exactly like them would ever be English, so you can imagine the destruction of people and land that came from that. The English hate each other and they hate England, and the reason they are so miserable now is that they have no place else to go and nobody else to feel better than [la cursiva es mía]

(p.24)<sup>142</sup>.

La alteridad no es otra cosa que la proyección del “yo” en oposición a algo. Los *otros* adquieren su lugar en la configuración del *nosotros* delimitando los bordes de éste, afirmando sus límites. Por eso los *otros* siempre están en los márgenes, necesariamente son los residuos de la identidad hegemónica, y se construyen en la medida en que ésta lo necesite.

Una genealogía de la noción de raza nos permitiría ilustrar esto muy bien. ¿Por qué? Porque se trata de un concepto relativamente reciente, y su aparición tuvo que ver con determinados intereses. Claro está que en los tratados ilustrados se distinguen clases de hombres, pero no se utiliza la noción de raza. Los autores de la negritud, sin embargo, manejan ese término continuamente. ¿Qué fue lo que ocurrió en el siglo XIX?

Viajemos al Caribe. Si examinamos la historia, por ejemplo, de las Antillas inglesas, observamos que con la era victoriana el prejuicio anti *west-indian* creció. Esto sucede en el mismo momento en que se convierte a la raza en una clave epistemológica para entender todo lo demás. En *The West Indian and the Spanish Man* (1860), Anthony Trollope describe a los criollos como una raza degenerada sin lengua, la raza de un *broken english*. El criollo, dice, posee excepcional fuerza física, “pero es vago, mundano, sensual y se contenta con poco”<sup>143</sup> (citado por Louis James, 1999, p.17). Esta descripción, que coincide con las que citamos en los libros de viajes, no tiene sin embargo el mismo peso. Antes del método científico los cronistas vivían atrapados en eras de tinieblas y construían mitos delirantes acerca de monstruos deformes. Ahora no es la fe, sino la ciencia, la que más allá de cualquier prejuicio ha elaborado una teoría acerca de las clases de hombres.

Todas las personas “avanzadas” en Europa abrazaron este nuevo credo, paradójicamente en reacción a la mera creencia, al mundo del mito. Pero lo más interesante es que continuaron reproduciéndolo en el siglo XX. Si nos situamos a principios del siglo pasado,

---

<sup>142</sup> “Así que allí donde iban lo convertían todo en Inglaterra; y quienquiera que conocieran lo convertían en inglés. Sin embargo, ningún lugar podía ser verdaderamente Inglaterra, y nadie que no se pareciera exactamente a ellos podía ser inglés, o sea que puedes hacerte una idea de la destrucción de pueblos y tierras que eso trajo consigo. Los ingleses se odian entre sí y odian Inglaterra y la razón por la que son tan miserables ahora es que no tienen ningún otro lugar al que ir ni nadie que les haga sentirse superiores” [la traducción es mía].

<sup>143</sup> La traducción es mía.

resulta interesante conectar el tema de la raza con la actividad de la vanguardia temprana (*fauves*, cubistas y expresionistas). Nos interesa porque las vanguardias tenían como objetivo romper con la tradición, cuestionar la herencia moderna de grandes y universales palabras, tal y como la tendrían las primeras propuestas descoloniales. A este cuestionamiento contribuyó que Europa estuviera en contacto directo sobre todo con el arte africano y del Pacífico. Claro que los resultados de las vanguardias europeas fueron distintos de los de las vanguardias poscoloniales, aunque quizá no tanto como podríamos suponer. La clave está en la siguiente pregunta: ¿en qué se basaba ese contacto con sociedades “otras”?

Por una parte, la sociedad imperialista que teorizó a los *otros* “salvajes” brindaba una oportunidad gloriosa a los artistas que deseaban dinamitarla: conocer “lo primitivo”. Más allá de lejanas civilizaciones, el conocimiento de exóticas sociedades de pasmosa simplicidad permitía decir que arte era lo que nunca había sido arte. Primitivismo era pensamiento no dirigido, pureza (artística e incluso moral), vida... Los museos etnográficos eran más interesantes que los de Bellas Artes. Mejor decir kata-kata, kata-kata, que hacer retórica vacía.

Las sociedades simples, como actualmente se las denomina en antropología, ocupaban en este entonces un puesto inicial en la escala de la evolución de los grupos humanos, y sus miembros integrantes pertenecían a un estadio primitivo de la evolución de la especie *homo sapiens*. Esto quería decir, desde la óptica naturalista-darwinista imperante, que el cerebro de los miembros de estas sociedades estaba subdesarrollado, era una especie de cerebro “infantil”. ¿Por qué? Porque existía una correlación entre el grado de desarrollo cerebral y la raza. Así, mientras se abrían las fabulosas cortinas del exotismo y la fascinación intelectual por elementos culturales de las sociedades primitivas, se cerraban las puertas de la interacción, y se condenaba al otro salvaje a ser reducto de un discurso que no pretendía otra cosa que autorreferirse y autojustificarse.

Como Juan José Sebreli (2002) señala en su capítulo sobre “Primitivismo y Vanguardia”, el discurso artístico toma lo que le interesa para arremeter contra la tradición. El vanguardista está fascinado por la supuesta ingenua abstracción (obviándose el realismo que también se producía) de unos creadores incapaces de dar con lo figurativo, condenados racialmente a la pureza y la sensorialidad. Esos artistas blancos que por el

camino de la madurez perdieron la capacidad infantil de remitirse a lo básico, lo fundamental, están admirados de los negros, cuyo primitivismo no es transitorio<sup>144</sup>. Es más, el negro se vuelve cada vez más tonto, y este “turning stupid” comienza con la pubertad hasta llegar a una vejez crónicamente imbécil. O al menos así lo señala Marius de Zayas ” (2003, p.94) en 1916, un mexicano afincado en Nueva York que desempeñó un papel fundamental en la importación de “Arte Negro”.

Ensalzar lo negro supuso pues empujarlo aún más al fondo. Juan José Tablada, poeta también mexicano afincado en Nueva York, en sus crónicas nos habla de los clubs, los cabarets, como lugares de secreto desfogue donde cada cual desvela sus más bajos instintos, donde uno se siente casi “negro”, y luego sale a la calle como si no pasara nada, al frío y al hollín. Obsesiones psicoanalíticas y fascinaciones primitivistas confluyen en esta descripción narcótica de perfumes, ritmos provocadores y mulatas descomunales con las caderas rodeadas de plátanos:

El "jazz band" colgó del techo/ un friso de máscaras africanas,/ unas de marfil,  
otras de ébano./ Las mujeres pasaban,/ rostros pintados y ojos en el cielo,/  
piernas y brazos en el grácil arabesco/ senos indóciles y graves traseros./ Los  
erotógenos perfumes:/ Chipre, ámbar, origen/ envolvían el vaivén hawaiano/ y  
el kuchi-kuchi muscular. / A veces una flauta suspiraba:/ Amor es inefable  
sentimiento;/ pero luego perfumes, colores, ritmos/ decían con el trueno del  
tambor:/ ¡Amor es una sensación!/ Grité con una voz que nadie oyó:/ ¡Soy el  
sultán de Scharriar,/ me he bebido las Mil y Una Noches/ en esta corola de cristal!  
(Tablada, 2007, pp.138-139).

Creo que vale la pena por un momento atender a este mundo siderúrgico y litúrgico donde lo otro racial, pero también lo femenino, se combinan para dar como resultado un producto de densidad exótica incomparable. Juan José Tablada se siente el sultán de las *otras* más misteriosas, las *otras* que condensan toda la otredad, condensan toda

---

<sup>144</sup> Esta fascinación es conocida como “Negrofilia” y sus orígenes datan del París de los años veinte. Su principal fuente de inspiración no eran los museos de arte, sino los de antropología. El museo etnográfico de Trocadero fue el “norte magnético de aquella fiebre” (Ana, 2016) desde que los pintores descubrieran en él la belleza del arte africano. Tampoco eran los grandes teatros, sino los cabarets, los clubs y los antros. Estos dos lugares simbólicos, el museo etnográfico y el cabaret, dan cuenta de la citada relación estrecha que se da entre los cuerpos y la distribución del espacio. Ambos se erigen como recodos de lo primitivo, de lo incivilizado, de lo exótico. Y tienen su continuidad hoy día en otros espacios, pues aunque la fiebre se haya normalizado persiste la negrofilia en muchos recodos (Archer-Straw, 2000).

África y Asia y hasta las islas del Pacífico y todos los sueños de una masculinidad hegemónica en una macedonia de erotismo modernista.

Pero no se trata solo de un discurso “externo” al mundo afroamericano y afrocaribeño. Cuando en Cuba aparece el negro en la literatura y el arte, en los años 20, aparece Nicolás Guillén con su vanguardia “interna”. La forma en que dinamita la tradición moderna colonial parte de esta introducción de un tema tradicionalmente tabú para la poesía. Pero por mucho que tildemos su poesía de poscolonial, Guillén miraba a lo negro desde fuera. Es un mulato que instala en la poesía la manera de hablar, de bailar, y de mirar el mundo del negro, y que además tendrá un papel importante en un relato nacional cubano interracial. Benítez Rojo (1998) considera de hecho que Guillén “no sólo revela la reclusión del negro dentro del cañaveral, sino que se propone impregnar a la sociedad cubana con la libido de éste –su propia libido- transgrediendo los mecanismos de censura sexual impuestos a su raza por la Plantación”. Además erige “una representación de la belleza neoafricana que desafía y desacraliza los cánones de la belleza clásica, exaltados entonces por los poetas modernistas” (Rojo, 1998, págs. 154). Pero ¿a qué se refiere con “su propia libido”? ¿Hasta qué punto se trata de una visión parcial cuando estos hombres poetas hablan de lo negro?

Rojo (1998) dice: “Esta mujer negra y cotidiana que asoma de súbito en la poesía del Caribe porta el misterio transcontinental de las selvas de África, pero también el misterio antillano de Cuba” (p.154). Afirma Guillén:

Coronada de palmas/ Como una diosa recién llegada/ Ella trae la palabra inédita/  
El anca fuerte/ La voz, el diente, la mañana y el salto. /Chorro de sangre joven/  
Bajo un pedazo de piel fresca/ Y el pie incansable/ Para la pista profunda del  
tambor (citado por Rojo, p.154)

¿No existe una incómoda afinidad entre estos textos y las de los citados vanguardistas?  
¿Es el misterio algo endémico a lo negro? ¿La negra siempre va coronada de plátanos o palmas? ¿Es el misterio algo aún más propio de la negra que del negro? Hemos hablado de la construcción del otro, y en particular de su construcción racial, pero al decir “otro” ya estamos implicando a otro tipo de alteridad o, más bien, ocultándola: la “otra”. La afinidad entre Guillén y Tablada se entronca en una visión de lo negro, y de la negra en particular, como “otredad” primitiva o exótica. ¿Cómo es posible, si Guillén tenía la piel

oscura? Porque, como dijera Fanon, llevaba una máscara blanca.

### 3.3. RAZA Y COLONIALISMO

Existe en la ONU una comisión encargada de luchar contra el racismo. / Películas cinematográficas sobre el racismo, poemas sobre el racismo, mensajes sobre el racismo.../ Las condenas espectaculares e inútiles del racismo. La realidad es que un país colonial es un país racista.

Frantz Fanon, *Racismo y cultura*

Yo a Frantz Fanon lo descubrí tras vivir en las Antillas. En mi tierra nadie me habló de él nunca, ni en el mundo académico ni en el militante. Me encontré con *Piel Negra, Máscaras Blancas* e inicié ese viaje apasionante que a la mayoría provoca el Fanon joven, un viaje entre psicoanálisis, epistemología y política. Un viaje a través de la raza o, para ser exactas, un viaje al corazón de lo negro. El filósofo cubano Félix Valdés dice de él que “creó herramientas que nos permiten descubrir la realidad velada por siglos de colonización y dominación moderna-occidental, en particular por la existencia dada a conocer como “negritud”, que es el ser otro de la “civilización moderna” o su anverso, sumergido y silenciado” (Valdés, 2016, p.15). Pero no es sólo eso, que no es poco.

Su vida y obra constituyen una propuesta inseparable que trastorna los cimientos de lo que entendemos por conocimiento, sobre todo en lo que refiere a la tradición filosófica occidental. Su obra es pasional, panfletaria, ácida, erudita, tendenciosa. Mezcla lo personal con lo público, sí. Se posiciona políticamente, sí. Cuestiona la disciplina médica y la disciplina filosófica, desdibujando la barrera de la objetividad que distancia a la persona profesional de la paciente, a la escritora de la lectora, a la académica de la militante, para dar lugar a una práctica vinculada a lo tangible, y a lo presente. Desprecia así la supuesta asepsia asociada al conocimiento intelectual entronizada por la modernidad filosófica y científica.

Pero Fanon no está pensando precisamente en esto, quiero decir, está más preocupado por la revolución política que por la revolución epistemológica que está llevando a cabo. Quizá emplear la palabra “revolución” sea exagerado, pero es una suerte de provocación para sugerir que mucha de la palabrería que en los noventa se considera giro poscolonial

o descolonial ya está anticipada en las publicaciones de un negro militante, fugaz y sigilosamente reconocido por Europa gracias a un prólogo de Sartre (1960).

A menudo se considera que su vida y obra se dividen en dos momentos bastante irreconciliables, como se suele decir de Wittgenstein. Considero sin embargo que existe una continuidad sólida y que ambas etapas son indispensables para sintetizar en qué consistió su contribución. El giro fanoniano se basó en el análisis primario de una dicotomía, blanco-negro, para conectarla con otra menos específica (aunque no menos racializada): colono-colonizado. Fanon parte del negro antillano porque parte de él mismo y porque se trata de una circunstancia identitaria muy particular: refiere a un negro que no es africano, e incluso un negro que no sabe que es negro. Parte más tarde del argelino, un sujeto ni negro ni blanco, un sujeto con quien convivió y luchó, para desarrollar una teoría acerca de la colonización y la descolonización. Descifrar su vida es descifrar su propuesta, y viceversa.

Como punto de partida de este desciframiento propongo fijar la atención en un momento clave de la vida del autor martiniqueño: la emigración. Cuando llega a París se entera de que, a pesar de lo que le dijeron en la escuela, no es ante todo un francés: ante todo, es un negro. Podría parecer extraño que esto impactara al joven Fanon teniendo en cuenta que Césaire había sido su profesor, pero está claro que no bastan los tratados. Este fue el inicio de una profunda reflexión acerca de la construcción del otro e incluso de la otra. Una reflexión sobre un caso particular que se convirtió en interpelación universal. A continuación, la increíble historia de cómo un análisis sobre lo negro siembra la semilla para una teoría de la descolonización del conocimiento.

### **3.3.1 El giro fanoniano**

Frantz Fanon nace en Martinica en 1925 y cuando tiene la mayoría de edad se alista para combatir del lado de Francia en la Segunda Guerra Mundial. Obtiene condecoraciones, pero se decepciona notablemente. Su entusiasmo por el legado del humanismo ilustrado hace aguas cuando su negritud le impide seguir el rumbo de sus supuestos compatriotas. Luego estudia psiquiatría, pero al tribunal no le gusta su tesis, titulada *Ensayo para la desalienación del negro*. Es el borrador de *Peau Noire, Masques Blancs*, su gran obra de juventud.

Fanon acaba como jefe de un hospital psiquiátrico en Argelia y allí revoluciona el tratamiento médico y también se compromete con la revolución. Sus viajes de investigación por el país a menudo son misiones clandestinas del FLN, hasta que acaba siendo expulsado en 1957. Se instala en Túnez, donde forma parte del colectivo editorial el Moudyahid (cuyos escritos serían publicados luego como *Por la revolución africana*) y viaja por multitud de capitales africanas. Cuando le diagnostican leucemia pone todo su empeño en publicar un último texto, su gran obra de madurez, que titula *Los condenados de la tierra* y que verá la luz tras su muerte en 1961. Será enterrado en Argelia.

Fanon, el más negro de ocho hermanos. Fanon, que sufre una decepción personal. Fanon, que no nace de la nada, que no es un milagro caribeño, sino que nace en un momento en que lo negro ya existe como discurso desde hace tres décadas en Estados Unidos (Harlem Renaissance y Du Bois) y en las Antillas (Antenor Firmin, Jean Pris-Mars, Aimé Césaire, Nicolás Guillén, Fernando Ortiz, CLR James, Eric Williams y así una larga lista que aquí no cabe hacer). La marca de Fanon, más que la inauguración de un nuevo tema, es la creación de nexos nuevos y la profundización en la experiencia concreta, más que del racismo, de la colonización. Esto quiere decir que trata al racismo como algo sistémico, vinculado a las prácticas económicas y culturales<sup>145</sup>, imborrable a base de humanismo y buena voluntad, erradicable sólo a partir de la superación de una suerte de dialéctica histórica.

Fanon tiene el objetivo explícito de desalienar o desenajenar, un residuo marxista que bien se puede equiparar al de descolonizar. Considera que el aparataje socioeconómico colonial es indisociable del mental, y que si tenemos en cuenta sólo una parte la emancipación no puede ser completa. Por eso en su primera obra decide viajar al inconsciente colectivo, que es cultural y nada más (y por ende, resultado del sistema colonial), para dar con los cimientos de la raza. Se dedica al estudio de la filosofía y de la psiquiatría occidentales para escribir algo manchado de poesía, como si se tratase de

---

<sup>145</sup> En su tesis de juventud declara: “El análisis que vamos a emprender es psicológico. No obstante, para nosotros sigue siendo evidente que la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales” (Fanon, 2009, p. 44). Este reconocimiento es una de las bases fundamentales de la propuesta descolonial, la existencia de un sistema donde entran en interacción distintos ejes de opresión (más típico de lo que se suele denominar como “giro descolonial”, vinculado a Latinoamérica) o al menos de un conjunto donde todo está en inextricable relación (más típico del Caribe posestructural que hemos dibujado de la mano de Glissant, Rojo y Gilroy).



una amalgama indisociable de enfoques desde los que se precisaba para medir el alcance de la opresión.

En su tesis de juventud parte de una afirmación que sabe que provocará el odio de sus congéneres: “el negro no es un hombre”. Con esto Fanon quiere sugerir que existe una dimensión en la que se “es” más allá del mero reconocimiento formal. Cuando alguien “es” implica que se trata de un sujeto capaz de predicar, un sujeto de discurso, y el negro no “es” en el sentido de que no participa de tal dimensión:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una cueva esencialmente despoblada a cuyo término puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no posee el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos Infiernos (Fanon, 1952, p.29).

El negro no puede contar el drama existencialista, básicamente porque no puede contar. El negro no puede descender porque ya está en los Infiernos desde el principio. Y no se trata de que el negro no pueda emitir sonidos. Como ya hemos mencionado, estas frases nunca están presentes en las librerías del Ser. Pero esto es sólo la parte más superficial de la cuestión. El problema es que las frases que dice no son suyas: ha aprendido a concebir el mundo, y por tanto a sí mismo, según un legado que no le coloca como sujeto. Esto le provoca una neurosis que Fanon intenta descifrar a partir del diván. Una neurosis consistente en verse, básicamente, a través de una máscara que le impide conocer su verdadera piel. Pero, ¿cuál es esta verdadera piel? ¿Qué es lo que el legado colonial aliena?

Fanon no piensa que haya una “esencia negra”. Reconoce que por un momento se vio tentado a reivindicar un acceso privilegiado a cierto tipo de espiritualidad, cierto tipo de conocimiento, a partir de la raza:

El tam-tam farfulla el mensaje cósmico. Solo el negro es capaz de transmitirlo, de descifrar el sentido, el alcance. [...] Yo me convertía en el poeta del mundo. El blanco había descubierto una poesía que nada tenía de poética. El alma del blanco estaba corrupta y, como me decía un amigo que enseña en los Estados Unidos: «Los *negros* frente a los blancos constituyen de algún modo un seguro sobre la humanidad. Cuando los blancos se notan demasiado mecanizados recurren a los hombres de color y les piden un poco de alimento humano.»»

(Fanon, 2009, pp.120-121).

El desencanto viene cuando el blanco informa al negro de que esta espiritualidad radiante representa un estadio en la historia, un estadio de hecho superado por el blanco pero que añora. Reconocer esta espiritualidad intrínseca significaba condenarse. En este sentido, hay una crítica clara a la negritud por parte de Fanon.

Al mismo tiempo, el autor martiniqueño señala una relación de oposición absoluta entre lo negro y lo blanco, claro que como resultado de una construcción. Esta visión tan estructural y dicotómica obviamente le ha sido criticada, sobre todo porque la extrapola también a otro par: el del colono y el colonizado. Ha sido criticada sobre todo por cómo piensa Fanon que hay que comportarse ante tal relación estructural. Y es que estos sujetos se encuentran no sólo en total oposición, sino que la poesía no bastará para subvertir la asimetría que los vincula. El arma cargada de futuro capaz de diluirla es literalmente un arma de fuego.

*Los condenados de la tierra*, publicada en 1961, acabará proponiendo la violencia como medio para superar la relación racial de opresión que se da en los entornos coloniales. Será, eso sí, estrictamente el medio y nunca el fin, que será, como ya dijera Sartre hablando de la negritud, la abolición de la sociedad colonial y la sociedad de razas. La violencia es necesaria únicamente en el sentido de que tiene que destruirse un sistema, una estructura política. Las élites nacionalistas que usan la vía partidista no cuestionan este sistema y siguen perpetuando la explotación. Al buscar la continuidad del régimen burgués, no pueden cuestionar una estructura (antes esclavista, ahora asalariada) que nunca dejó de ser racializada.

Como Fanon señaló en su conferencia “Racismo y cultura”, es necesario abandonar “el hábito de considerar al racismo como una disposición del espíritu, como una tara psicológica” (1965)<sup>146</sup>. El racismo es estructural, y además no está oculto: “salta a la vista porque está, precisamente, en un conjunto característico: el de la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estadio de

---

<sup>146</sup> “Racismo y cultura” es el nombre que tuvo la intervención de Fanon en el primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, 1956. Esta cita y otras de la misma conferencia están tomadas de la antología de Félix Valdés (*Leer a Fanon, medio siglo después*, 2016, p.110) que recoge la traducción mexicana de que se llevó a cabo en los años sesenta de este y otros textos con el título *Por la revolución africana*.

desarrollo técnico superior” (Fanon, 1965). ¿Hay otro medio de invertir esta dicotomía que no sea la toma por la fuerza?

Fanon piensa que no, de modo que la revolución es, antes que un deseo, una consecuencia natural de la historia. El colonizado, una vez toma conciencia de su condición de opresión, odia al colono. Lo homogeiniza en el mismo modo en que el colono lo homogeneizó a él. Desprecia sus valores con toda su fuerza. El colonizado homogeniza incluso su propia identidad sobre la base de la nación e incluso de la raza, contraponiéndola a la del colono. “A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante” (Fanon, 2009, p.167). Esta mentira tiene que ver no solo con la reivindicación de esta visión unificadora, sino con la recuperación de mitos, magia y monstruos de la tradición precolonial. Los mismos que, según Fanon, a la sociedad colonial le interesa mantener (por eso no educa), porque distraen la atención sobre quien es el verdadero enemigo.

Pero la violencia, incluida la violencia del discurso dicotómico, es sólo un medio. Al final del camino no está Europa ni África, ni lo blanco ni lo negro, ni ninguna otra oposición. Ninguna de estas construcciones espaciales e identitarias tiene la salvación:

cuando un antillano licenciado en filosofía declara que no se presentara a las oposiciones alegando su color, yo digo que la filosofía nunca ha salvado a nadie. Cuando otro se empeña en probarme que los negros son tan inteligentes como los blancos me digo: la inteligencia tampoco ha salvado nunca a nadie (Fanon, 2009, p.56).

No se trata de emular lo colonial ni de rechazarlo. De una parte, Europa ha conducido a la más inimaginable de las barbaries históricas y no hay manera de salvar su legado. No hay manera de lavar con lejía la cara oculta de las constituciones. “Una sociedad es racista, o no lo es. No existen grados de racismo”, dice Fanon (2016, p.113). Y la sociedad colonial, desde sus inicios, distingue clases de hombres. Pero tampoco se trata de rebuscar en el mito para dar con una esencia anticolonial. No hay que volver al pasado, sino fabricar un nuevo horizonte: “si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir” (Fanon, 2007, p.257).

El giro fanoniano tiene que ver pues con dos cosas (y no tanto con dos obras). Primero,

detectar una división racial del trabajo o si se quiere, una intersección de dos opresiones teorizadas históricamente de forma separada (económica e identitaria). Segundo, analizar la construcción de la identidad como mistificación. El mundo que cabe soñar a partir de este giro es bien distinto de los anteriores, no es proletario ni ilustrado ni negro ni tiene ningún contenido fijo; es un mundo sin división del trabajo y sin división racial donde la identidad tendría que reinventarse, en principio, en una diversidad infinita. Pues sin patrón asimilador, sin mistificación, ¿qué es lo que nos queda?

### **3.3.2 Neurosis total**

Fanon es un autor difícil de clasificar. De una parte representa una visión plenamente moderna, en el sentido de estructuralista, partidario de una estricta dialéctica de la historia. De otro lado, parece abrir la puerta a un mundo más flexible, más posmoderno, donde la cultura es construcción interesada y, por tanto, insospechadamente transformable. Ha predominado, no obstante, la primera interpretación, reforzándose en la idea de una visión profundamente dicotómica del mundo.

Quienes critican que Fanon adolece de una visión maniquea quizá no tengan en cuenta que precisamente se dedicó a observar la patología tanto en el opresor como en el oprimido. En su diván hubo torturadores y torturadas, cuerpos blancos y cuerpos negros<sup>147</sup>, cuerpos de hombre y cuerpos de mujer. Quería hacer terapia a una sociedad enteramente mistificada. De hecho, la contribución de Fanon a la liberación de Algeria no fue tanto desde el fusil como desde la institución médica. Para él la construcción cultural asimétrica de los cuerpos generaba una dicotomía inasumible sin neurosis, sin dolor, sin violencia. Así, antes que ser maniqueo, este psiquiatra desvela a una sociedad maniquea, una teoría política maniquea y una ontología maniquea. Su trabajo, como dice Félix Valdés, es una “interrogación en todos los registros del dominador y del oprimido para liberar a unos y otros de la “afectación del ser” provocada por el colonialismo y el capitalismo moderno” (Valdés, 2016, p.22).

Claro que la patologización es peligrosa. Fanon no fue el primero en decir que el

---

<sup>147</sup> “Hablo aquí, por una parte, de negros alienados (mistificados), por otra parte, de blancos no menos alienados (mistificadores y mistificados)” (Fanon, 2009, p. 59).

colonizado, afectado por una larga lista de negaciones, estaba enfermo. Algunos autores ya decían que el colonizado es patológico porque tiene el síndrome del niño que no abandona a su padre, y esto servía para justificar la tutela. Otros decían que la sublevación de colonizados se convierte necesariamente en locura colectiva, lo que justificaba la dura represión. Fanon coincide con estos postulados, como podemos intuir. Considera que es la mimesis, como capacidad de negarse a sí mismo, la que produce patología en forma de enajenación. Esta enajenación habilita una actitud paternalista por parte de sujeto colonizador, de forma que son complementarias. Pero ambos sujetos, colonizador y colonizado, se comportan neuróticamente. Hay una protesta estallando en sus pechos infinitos forzados a un sistema binario finito. Fanon lo dice claramente: “el contexto colonial [...] se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo” (2007, p.33).

Y así no sólo por parte del colonizador hay superioridad, también lo siente el antillano respecto al africano o la canaria respecto a la latinoamericana (no digamos ya de la africana). Se trata de ese pequeño momento de gloria de quien ha estado en lo más bajo de la escalera y de repente descubre que hay más peldaños debajo y que hay alguien sentado. La gran dicotomía se divide en subdicotomías que reafirman la dicotomía inicial, colono-colonizado, infligiendo siempre una violencia. La versión mental de esta violencia es la mistificación y su resultado la neurosis, al menos en su grado más leve<sup>148</sup>.

La mistificación está tan ligada a la asimetría de poder que si desaparece la jerarquía desaparece la neurosis. Allí es donde entra la revolución: en un mundo sin asimetrías de poder la terapia por neurosis tendría muchos menos pacientes. El sujeto colonizado es quien tiene que suplantar al colonizador en el poder para controlar la producción y reproducción de los significados en una suerte de revancha descolonial.

Claro que la terapia es indispensable para la revolución. La visión moderno-colonial del

---

<sup>148</sup> La neurosis es ya un término en relativo desuso, salvo por el filón neopsicoanalista. Se trata de lo que hoy con preferencia se denomina un “trastorno adaptativo” ligado a la ansiedad. Este trastorno, o conjunto de trastornos, se distinguiría de afectaciones más graves, caracterizadas por una desconexión sustancial con la realidad: las psicosis. Pero las psicosis son estados de excepción de un origen distinto. Según Freud, todas y todos padecemos neurosis, y esta neurosis tiene que ver con “el malestar en la cultura”. Estas neurosis en algunos casos se hacen tan insoportables que se acercan a las psicosis, y por eso el papel de la terapia es fundamental. El sujeto neurótico, a diferencia del psicótico, facilita el tratamiento porque es consciente de su “locura”, la teme e incluso le obsesiona.

mundo es un nido de neurosis, pues es altísimo el malestar que ha producido en la cultura. Los tratamientos que propone Fanon implican indagar en arquetipos, como lo negro, que se han internalizado por asimilación produciendo una enajenación total del individuo. La terapia no pasa por penalizar su conducta neurótica, sino por llevar a nivel consciente el origen remoto de sus negaciones.

En este sentido, Fanon cuestiona a la institución psiquiátrica como generadora de malestar y perpetuadora de negaciones. De hecho conocía la crítica a los hospitales como prisiones, gracias entre otras cosas a un psiquiatra catalán exiliado, François Tousquelles. En Argelia reacciona ante un sistema psiquiátrico que acentúa la enfermedad colonial (exclusión, represión, explotación, tortura, etc.) con su trato deshumanizador. Decide suprimir el uso de camisas de fuerza, amarres, separaciones entre nativos y franceses, simbología cristiana, simbología francesa, etc., e introduce la música, el deporte, el trabajo, la escritura, etc., ayudando a víctimas y verdugos (Valdés, 2016).

Fanon, en una postura que nos acerca a Foucault, piensa que la “cura” tiene que ver con las relaciones sociales, y no con un internamiento o una relación exclusiva con el terapeuta. Fanon, también en una postura próxima a Foucault, cree que el problema está en la reproducción cultural de los significados. Ahora bien, no se trata de una visión típicamente foucaultiana, si se quiere sádica, de la locura como liberación de las ataduras sociales. Al contrario, como dice Fanon en su Carta al Ministro residente: “La locura es uno de los medios que tiene el hombre de perder su libertad” (Valdés, 2016, p.125).

La postura idealizante de la locura le parece una visión cómoda, de intelectual de salón, de anarquista de ciudad, al lado del inconmensurable sufrimiento de la patología mental como resultado de la violencia estructural. Sólo recuperando el equilibrio que nos ha sido negado con la enajenación y la deshumanización podremos ser libres, piensa Fanon. No se trata de cuerpos locos que necesitan una sociedad que los tolere, sino de una sociedad que les devuelva las llaves de mismos. Pero, repito, ¿quiénes son ellos mismos? ¿qué hay detrás de la máscara?

Existe un inconsciente colectivo, y este inconsciente, tanto en las metrópolis como en las regiones coloniales, sigue un mismo patrón. No es universal, pero sí afecta a la mayor parte del planeta, debido al expansionismo europeo y sus continuaciones. En este

sentido, no es un conjunto de binarismos y tabús transculturales, como diría Levi-Strauss, sino el resultado de un asimilacionismo cultural:

El inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamare la imposición cultural irreflexiva. Nada sorprendente, pues, que un antillano, sometido al método del sueño despierto reviva los mismos fantasmas que un europeo. Es que el antillano tiene el mismo inconsciente colectivo que el europeo (Fanon, 2009, pág. 163).

Este inconsciente colectivo origina diferentes “complejos”, o conjuntos de emociones y pensamientos asociados que datan de la infancia. El complejo de Próspero<sup>149</sup>, por ejemplo, es un complejo que afecta a todo colono, y está conformado por un conjunto de disposiciones neuróticas inconscientes que nos permiten comprender “la figura del paternalismo colonial” o “el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de un intento de violación (imaginario) por parte de un ser inferior”<sup>150</sup> (Fanon, 2009, p.33).

Ahora bien, este complejo colonial se combina con otro inherente a la división sexual de las prácticas culturales. Aquí es donde empieza a complicarse el enfoque de Fanon, pues es culturalista pero parece naturalizar algunas relaciones. Levi-Strauss había no en vano llegado a la conclusión de que el tabú del incesto era transcultural, o lo que es lo mismo, natural a la vida social (Rubin, 1986; Butler, 2004). El antropólogo francés pensaba que, a pesar de variar el modo en que se concibe lo incestuoso, no hay una sola cultura donde no se haya encontrado algún tipo de prohibición respecto de las relaciones entre algunos miembros de la comunidad.

Fanon, en principio, no está de acuerdo con esto, pues afirma que el complejo de Edipo remite exclusivamente al entorno que estudió Freud (europeo)<sup>151</sup>. Como espero mostrar

---

<sup>149</sup> Este complejo se llama así porque Próspero, el personaje principal de *La tempestad* shakesperiana, teme a Calibán, su esclavo salvaje. No en vano Calibán ha sido fetiche literario de la teoría poscolonial por condensar los elementos fundamentales en la construcción del colonizado. Este esclavo representa la bestialidad, el instinto, la ausencia de espiritualidad.

<sup>150</sup> Es un complejo que marca toda situación colonial, y que permite entender la construcción racial. En el binomio blanco-negro, por ejemplo, el blanco muestra temor a la usurpación de “sus blancas” por parte del negro. El negro es simultáneamente construido como negación, o sea, como fuerza sexual desmedida e indomable, ejemplificada literalmente en la figura de un falo desproporcionado. Pero también la mujer blanca, aunque no es víctima propiamente del complejo del Próspero, teme ser violada y recela de la negra. Son dos actitudes que encajan en un mismo modelo de construcción del otro colonizado. Ambos, blanco y blanca, temen y desean al mismo tiempo esa bestialidad primitiva que representa lo negro.

<sup>151</sup> El complejo de Edipo nos habla de una prohibición concreta y bastante extendida, por lo demás muy representativa de la moral europea. Consiste a grandes rasgos en la prohibición de tener sexo con tu

a continuación, considera que este complejo afecta a todas las mujeres del mundo, pero no a todos los hombres. En el caso de las mujeres, estancarse en el complejo de Edipo, es decir, en el deseo por la madre, implica estancarse en la fase clitoridiana. Una mujer que se masturba ese “pequeño pene” es una mujer que no ha asumido su destino pasivo-vaginal. La aversión al dominio del hombre en sentido sexual es un indicio de bisexualidad, de no aceptación de ese destino heterosexual. Pero también la afición a la violencia sexual, a una versión extrema de ese dominio masculino, es una actitud neurótica, pues evidencia el autodesprecio que conlleva saber que no tener falo (con todo lo que esto implica). En definitiva, todo lo que no sea sujetarse a un destino pasivo-vaginal será neurótico.

Para Fanon, el deseo de hacerse daño en el caso de la mujer negra se intensifica, pues su autodesprecio alcanza cotas inimaginables. Por eso muestra un gusto particular por la violencia sexual (y esto no es mistificación del hombre blanco, sino ciencia). Aunque declara que aún no puede afirmar nada seguro sobre la mujer de color, lo cierto es que toma como punto de partida el hecho de que las antillanas (o yuxtablancas) también sueñan con un agresor lo más negro posible (Fanon, 2009, p.156). En cuanto al hombre blanco, su negrofobia responde a un impulso homosexual reprimido. El hombre blanco teme y desea al mismo tiempo ese falo poderoso<sup>152</sup>. Con la mujer blanca es aún más

---

progenitora, con la que, sin embargo, desde la infancia se establece una estrecha relación física que la cultura se encargará de desexualizar. El hombre que supera este complejo acepta que no puede tener relaciones con su madre, lo cual no es especialmente duro si se tiene en cuenta que podrá tener sexo con el resto de mujeres con las que se cruce mientras no sean de su familia. La mujer, sin embargo, debe asumir algo más duro: que no puede tener relaciones ni con su madre ni con ninguna otra mujer. Si consigue adaptarse a esto se concentrará en el hombre, y deseará a su padre, pero aprenderá que está prohibido también (complejo de Electra). Además, según las formulaciones originales de Freud, deberá aprender que es pasiva y que no puede mostrar agresividad como parte de este deseo hacia lo masculino. Para construir su feminidad deberá aceptar la actitud dominante del hombre.

<sup>152</sup> El mito del superfalo negro es una historia que viene de muy antiguo. Los descendientes del pecador Cham (nieto de Noé) serán, según muchos intérpretes, los “africanos”, condenados a portar un pene extremadamente largo (Bilé, 2005, p.19). Herodoto afirma en el siglo V antes de Cristo que el africano “copula en público, como las bestias” (Bilé, 2005, p. 21) y sólo los bárbaros y los esclavos serán representados en las pinturas helénicas con un gran pene (Bilé, 2005, p. 23). ¡Incluso castrados fornican! O al menos así se cuenta en *Las Mil y Una Noches* (Bilé, 2005, p. 75). En las sociedades impregnadas de las religiones del libro las mujeres que fornicen con negros a menudo tendrán penas especiales. El mismo Bonaparte decreta que las prostitutas blancas que hayan tenido relaciones con negros serán repatriadas (Bilé, 2005, p. 41). La idea está tan fija que en una encuesta reciente en que se preguntaba si las necesidades sexuales eran mayores en los países calientes, la mayoría lo negaba, y si se les preguntaba si el placer sexual de las mujeres heterosexuales dependía de la talla, la mayoría lo negaba, pero si se les preguntaba si el pene de los negros era generalmente más grande, la mayoría lo confirmaba (Bilé, 2005, págs. 165-180). Y la paradoja es que, a fuerza de repetición, los cuerpos negros han acabado por pensar



evidente, su negrofobia tiene que ver con un temor y deseo frustrado de ese agresivo falo (es también una forma de autocastigo).

Claro que esta visión tiene muchos problemas. Si a las negras les gusta especialmente ser dañadas, ¿no ocurre así también con los negros, que han crecido autodespreciándose? Según su propia teoría no sería descabellado afirmar que Fanon, como hombre y como negro, mostraría un impulso bisexual y sado al mismo tiempo. Bisexual porque la fobia se basa en un deseo y temor ocultos, y él parece considerar la homosexualidad un mal. Quiero decir que si los negrófobos padecen de neurosis es de suponer que un homófobo como Fanon también. Además es un BDSMfóbico, pues muestra como patológicas la fantasía tanto de ser dominada como ser dómina de la mujer (en el caso de los hombres el impulso de violación, sin embargo, es un signo de salud). Si la fobia es indicio de fascinación, pareciera que Fanon teme y desea ser dominado por un agresivo falo gay.

Sin embargo, no voy a reconocer este deseo oculto como conclusión, precisamente porque no comparto los heterocentrados axiomas fanonianos desde los que he partido para llegar a ella. Como psiquiatra Fanon trata a la homosexualidad como una patología resultante de la no aceptación del destino natural heterosexual. Este ya es un punto de partida sesgado, encuadrado en una versión concreta del psicoanálisis. Según Freud, neurosis implica simplemente la no adaptación a un modelo cultural, con lo cual la homosexualidad no sería una conducta patológica (al contrario, es natural), sino que llevaría a la neurosis. Pero Fanon considera que es una práctica específica, condición para el complejo de Edipo. Y este complejo, dice, no es universal, pues en las Antillas prácticamente no hay neurosis edípica (Fanon, 2009, p.140)<sup>153</sup>. Sin embargo, las negras reproducen el cuadro edípico de querer castigarse a sí mismas, ¿cómo es posible?

Fanon llega a declarar que en Martinica no se han constatado las prácticas homosexuales, y que cuando algunos antillanos la practican en la metropoli no lo hacen de manera patológica (Fanon, 2009, p.156). En este sentido, parece por momentos

---

que realmente tienen un pene mayor que el de los cuerpos blancos.

<sup>153</sup> Según Freud, todos los cuerpos son en origen bisexuales, y la cultura heterosexual obliga a una reconfiguración. Quién no se adapta a esta reconfiguración con la madurez se queda atrapado, o atrapada, en un cuadro neurótico. Pues bien, según Fanon los hombres negros no participan de esta estructura, es decir, no son en origen bisexuales y, por tanto, no desarrollan conductas neuróticas como la homosexualidad.

considerar que existe una naturaleza heterosexual que lo colonial viene a corromper. Jaques André (1984) llega a hablar incluso de un “rousseauismo” de Fanon, según el cual el Antillano nacería puro y sería el colonialismo europeo quien lo corrompería con sus neurosis y complejos. Este discurso de la corrupción es importante porque ha calado en el líquido pero notorio pregón juvenil anticolonial en las Antillas francesas, amén de en diferentes regiones del continente africano que se dedican a combatir la homosexualidad o el pensamiento feminista como “infecciones coloniales”<sup>154</sup>.

Desde luego Fanon no tiene la responsabilidad de esto, no fue el primero en producir este tipo de discurso. Pero es importante apuntar que Fanon se nos aparece en este punto como un autor homófobo y machista. A pesar de mostrar como intersectan la opresión económica y la identitaria, parece incapaz de ver más allá de la opresión racial. Al mismo tiempo, existe un texto de Fanon posterior menos conocido (y dudo que ello sea casualidad) en el que da centralidad a la cuestión sexual: *Argelia se quita el velo*. Su propuesta en este punto abre la puerta a una lectura más feminista de Fanon, o al menos a un feminismo de inspiración fanoniana.

El análisis de este texto forma parte del siguiente capítulo, donde se lleva a cabo una crítica radical del pensamiento androcéntrico, pero a estas alturas el peso de los tres capítulos anteriores se ha hecho insoportable. Y es que no se trata especialmente de llevar a cabo esta crítica a Fanon, con quien por cronología se podría ser más condescendiente. Se trata de que, como veremos, la mayoría de quienes continuaron su labor deshicieron muchas estructuras, pero dejaron intacta la sexual. La crítica radical a la que hemos abierto la puerta nos permitirá entender por qué psicoanálisis y machismo suelen ir unidos, pero también por qué anticolonialismo y machismo suelen ir unidos. Nos permitirá entender por qué las formulaciones de la opresión y las luchas contra la opresión han dejado muchos cuerpos fuera.

Lo que por ahora podemos decir es que Fanon autoconfirma su teoría. El inconsciente colonial es colectivo, y ese inconsciente incluye siglos de velada misoginia. Fanon está enajenado, como colonizado y como hombre. Claro que ese velo no lo vio Fanon, sólo el

---

<sup>154</sup> La cultura “dance hall”, que impregna a las Antillas Francesas, ha hecho muy explícita y violenta la cultura homofóbica que el raggae arrastraba, en buena medida por influencia de la filosofía rastafari. Pero la cuestión trasciende, como veremos, la cultura musical y conecta profundamente con el vínculo entre anticolonialismo y virilidad, del que hablaremos en el próximo capítulo.

de la mujer argelina, porque siempre es más sencillo ver el ajeno. ¿Pero acaso podemos culparle? No se dio cuenta de que la masculinidad también es una máscara. Y de que él, en este caso, era el opresor.

### **3.3.3. Descolonización**

Fanon es fundamental para pensar lo que entendemos por pensamiento poscolonial, y en concreto descolonial. Partió de una concepción amplia y compleja del fenómeno colonial y su metodología constituyó también un cuestionamiento del mismo. Fue un psiquiatra que sirvió de estrategia secreta al Ejército de Liberación Argelino. Fue un ensayista que escribía manifiestos. Fue un independentista crítico con los procesos de independencia. Su propuesta no fue una contribución bibliotecaria, sino que estuvo en interacción con la vida política. No sólo removi6 cimientos en África, sino en América. En Estados Unidos se tradujeron sus textos en la década de los sesenta, donde también troncaban en el ambiente de la época: revolución, conciencia política, antirracismo. Los y las Panteras Negras leyeron a Fanon (Walters, 1982).

Pero lo más interesante de Fanon es que un discurso elaborado hace medio siglo, con ese tufillo anacrónico de lo panfletario, tiene hoy especial vigencia. De una parte, nos plantea claramente el objetivo de una descolonización de todos los órdenes de la vida. De otra parte, nos confronta al dilema de cuáles son los límites de esa descolonización. Su definición es simple pero de gran alcance:

En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: "los últimos serán los primeros". La descolonización es la comprobación de esa frase (Fanon, 2007, p.34).

No se trata de una revancha histórica. La descolonización consiste en poner en un plano central aquello que fue relegado a marginal por el pensamiento hegemónico. No se trata de tolerancia ni de reconocimiento de particularidades, sino del papel que lo periférico tiene a la hora de cuestionar los cimientos de toda una civilización:

El chivo expiatorio para la sociedad blanca (basada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, luz, delicadeza) será precisamente la fuerza

que se opone a la expansión, a la victoria de estos mitos. Esa fuerza brutal, de oposición, la proporciona el *negro* (Fanon, 2009, p.165).

El caso del negro es un buen ejemplo, un caso particular que revela poseer una envergadura histórica inconmensurable. Descolonizar significa no sólo restituir esta historia, sino revisar los postulados asumidos acerca de la opresión y la liberación.

Al hablar del negro se produce pues un cuestionamiento crítico doble del modo hegemónico de producir conocimiento. De un lado se corrige el sesgo parcial, eurocéntrico, de la ciencia social. Si en la escuela el repetitivo relato del holocausto nazi se complementara con el del holocausto negrero se estaría más cerca de una epistemología, al fin y al cabo, científica. De otro lado, se lleva a cabo una reflexión sobre el papel del poder en la construcción de la identidad. Pero, además, hay un tercer elemento, un elemento que quizá Fanon no priorizaba conscientemente, una especie de ecuación que dice lo siguiente: si quieres nuevos resultados, haz las cosas de otra manera. Poner el foco en el chivo expiatorio, partir de la experiencia personal, transgredir los límites entre disciplinas, generará un resultado nuevo, y con un contenido empírico superior al del monólogo académico que se autorrefiere continuamente.

Ahora bien, la cuestión sigue siendo cuáles son los límites de esta descolonización. Fanon parecía creer mucho en la plasticidad de lo humano, en la capacidad de revertir situaciones, puesto que nada escapaba al peso de la cultura. “El racismo no es, pues, una constante del espíritu humano” (Fanon, 2016, p.113). Se trata de un elemento de una cultura específica, un elemento al servicio de su voluntad de expansión. También pensaba que las formas de entender la sexualidad variaban, pues el complejo de Edipo no tenía validez universal. ¿Era Fanon un relativista cultural? Sólo hasta cierto punto.

El relativismo cultural es un arma de doble filo, en gran medida porque es utilizado a menudo por el colonizador. Hoy día diríamos que el multiculturalismo, como teoría que defiende la coexistencia entre culturas diferentes y autónomas, es una versión neocolonial del folklorismo metropolitano que describiera Fanon. Este folklorismo hace gala de una concepción petrificada de la cultura que naturaliza las opresiones respectivas:

La constante afirmación de “respetar la cultura de las poblaciones autóctonas” no significa, pues, considerar los valores aportados por la cultura [...]. Bien pronto

se advierte en este propósito una voluntad de objetivar, encasillar, de aprisionar, de enquistar”. [...] El exotismo es una de las formas de esta simplificación (Fanon, 2016, p.107).

No en vano Paul Gilroy (1993) dice que el término “raza” se usaba en el siglo XIX como en el XX se usa el de “cultura”. También critica a la noción de “etnia”, que incide precisamente en la afinidad cultural (y no biológica) de los grupos humanos. Para Gilroy la etnicidad es un constructo afín al de nación y al de raza, resultado también de un enfoque antropológico “moderno”. Se trata de nociones naturalizantes y homogeneizantes de la identidad a las que subyace un pensamiento jerárquico. Por mucho que se coloque en un pedestal, exótico significa periférico, exótico significa enmascarar.

Valga decir que Fanon hace medio siglo estaba diciendo esto antes Glissant o Paul Gilroy, y si alguien lo hubiera escuchado quizá nos hubiéramos evitado la trampa del multiculturalismo. Ahora bien, esta postura crítica con el multiculturalismo no está exenta de problemas. La gran pregunta que se repite y que subyace a *Piel Negra, Máscaras Blancas* es la siguiente: ¿qué hay debajo de la máscara? Pues la raza, como la cultura, son un constructo que el cuerpo no hegemónico percibe a través del ojo del cuerpo hegemónico. Está claro que, por una parte, queda algo de antes de la máscara. Por mucho que el sujeto racializado trate de desracializarse, “nunca se logra totalmente esta enajenación. Sea porque el opresor cuantitativa y cualitativamente limita la evolución, ciertos fenómenos imprevistos, heteróclitos, hacen su aparición” (Fanon, 2016, p.111). Esos elementos heteróclitos son los que hay bajo la máscara, y como indica la palabra “heteróclitos”, carecen de pureza y orden. Lo negro carece de contenido hasta tal punto que Fanon se considera francés antes que perteneciente a una nación negra. Le parece un absurdo forjar una idea continuidad cultural en base a la raza<sup>155</sup>. Al menos así lo hace en su *opera prima*, cuando aún no ha renegado de su participación en el estado francés.

Fanon se descubre siendo negro en Francia, aunque yo me pregunto si esto hubiera

---

<sup>155</sup> “Que es este cuento del pueblo negro, de la nacionalidad *negra* / Yo soy francés. Me interesa la cultura francesa, la civilización francesa, el pueblo francés” (Fanon, 2009, p.170)

pasado con un martiniqueño de otra clase social. ¿De verdad un trabajador de la caña se sentía francés como lo hacía Fanon? Él mismo apuntó que las resistencias estaban en el pueblo, pues tiene más dificultades para desracializarse e identificarse con su enemigo. No es de extrañar pues que sea en la burguesía donde se produzca la mayor alienación, el mayor desdoblamiento, frente a un acervo popular repleto de reticencias, sincretismos y espacios de clandestinidad.

Entonces, ¿qué se esconde bajo la máscara? Si las grietas de la cultura colonial están llenas de ecos precoloniales, ¿el verdadero rostro es la cultura precolonial? Fanon piensa que lo precolonial no sólo es inaccesible en sentido estricto, sino que aunque fuera accesible no sería deseable. Es inaccesible porque el proceso de asimilación impide distinguir lo propio de lo ajeno. Es indeseable porque lo que podamos distinguir como propio, como determinadas costumbres o epistemologías, han sufrido un proceso de momificación.

Hemos dicho que la mentira con que el cuerpo colonizado responde a otra mentira es un problema necesario, una fase en la emancipación. A una cultura mistificada sólo la puede enfrentar otra cultura remistificada. Esta valorización absoluta de un modo de ser casi irreal reviste una importancia subjetiva incomparable. Como se puede ver, los atavismos que cuestionará Glissant (1990) ya son cuestionados por Fanon tres décadas antes, pero no despreciados.

Ambos autores consideran que el pasado tiene valor, pero no para hacer una genealogía legitimante, sino para conocer mejor (generar una epistemología más eficaz). En palabras de Fanon: “Ningún neologismo puede enmascarar la nueva evidencia: el sumergirse en la inmensidad del pasado es condición y fuente de la libertad” (2016, p.116). En este sentido, tanto Fanon como Glissant consideran que para desmitificar la identidad hay que mirar hacia el pasado, pero alejándonos de toda concepción nacionalista-romántica de la identidad de los pueblos<sup>156</sup>. A pesar de que se los suele

---

<sup>156</sup> El primer paso para la descolonización es sin duda cuestionar la validez universal de la cultura impuesta. Por otra parte, la cultura que se pretende restituir se quiere recuperar precisamente porque es particular y marginal. Esto parece encajar muy bien en la idea de relativismo cultural, porque no se trata en ningún caso de pretender la validez universal de la cultura descolonizada. Pero Fanon no creería en algo como la restitución de una cultura precolonial. Para él, el problema con la cultura colonial y anticolonial es el mismo: se toma como un resultado y no un proceso. Todas las formas culturales tienen que ser miradas críticamente y concebidas como modificables. El problema es que tras los procesos de descolonización “la cultura encasquillada, vegetativa, a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente

colocar en dos estadios distintos de pensamiento descolonial, uno más estructural y otro posestructural, ambos están de acuerdo en que el resultado de la descolonización será un producto cultural tan contingente como el colonial. Fanon lo expresó claramente en su conferencia en el Primer Congreso de Artistas y Escritores Negros (hablamos de 1956), que termina así: “la universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de las culturas diferentes una vez que se ha excluido irreversiblemente el estatuto colonial” (Fanon, 2016, p.117).

La diferencia entre estos autores martiniqueños reside en que Fanon considera que es necesario un absolutismo transitorio para oponer el monólogo cultural que todo lo devora. El proceso de descolonización no es violento sólo porque es armado, sino porque es metafísicamente agresivo. Y esto es necesario porque para que una identidad “evolucione”, o sea, para que se cuestione a sí misma, precisa de una cultura que la reconozca como autónoma o válida:

Esta cultura [la del pueblo colonizado], otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión. A la vez presente y momificada, da testimonio contra sus miembros. Los define, en efecto, sin apelación. La momificación cultural entraña una momificación individual. La apatía tan universalmente señalada de los pueblos coloniales no es más que la consecuencia lógica de esta operación. El cargo de inercia que se dirige constantemente al “indígena” es el colmo de la mala fe. Como si le fuera posible a un hombre evolucionar de otra forma que en el marco de una cultura que lo reconozca y que él decide asumir” (Fanon, 2016, p.106).

Fanon considera que la toma de poder es lo primero y la revolución individual se dará después. Glissant parece invitarnos más a una deconstrucción individual que nos sabemos hasta qué punto es capaz enfrentar al gigante monstruo del imperialismo y el capital. Esta es una lectura que obviamente podemos aplicar a la mayoría de autores pre y pos guerra fría, y que se inserta en una discusión abierta acerca de la feliz alianza neoliberalismo-posmodernidad. Mi intención es señalar este punto clave de la discusión

---

pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. [...] La tradición ya no es ironizada por el grupo. El grupo no huye más. Se reencuentra el sentido del pasado” (Fanon, 2016, p.115).

final, pero no quisiera dar la impresión de que Fanon era un autor marxista. *Los condenados de la tierra* es una crítica a la visión eurocéntrica de esta corriente, una crítica en la que se emplearía en buena medida el pensamiento descolonial. Como teórico político piensa que no es posible importar las definiciones de opresión europeas y aplicarlas, pues ni el “obrero” ni el “partido” eran nociones muy operativas en el contexto colonial. De hecho, el “proletario” es un privilegiado y el “partido revolucionario” un órgano más bien colonial según su propuesta de descolonización.

En base a lo dicho, podríamos decir que Fanon no puede responder a la pregunta “qué se esconde bajo la máscara”, porque esa es una cuestión que está por descubrir tras el proceso de desmomificación. Su relativismo cultural y su crítica al binarismo del pensamiento eurocéntrico se abren en todo caso a una concepción contingente y flexible de la identidad. Claro que, como he intentado mostrar, Fanon perpetúa elementos de la cultura colonial que ponen límite a esta flexibilidad y contingencia. La superioridad del conocimiento científico o la visión en gran parte naturalizada del género forman parte de esta perpetuación. Ambos supuestos tienen en común confirmar la teoría del opresor. “Más vale darles nuestro libro y quedarnos nosotros con la tierra, porque hasta que no lo lean no sabrán gestionarla” o “más vale violar a esa negra, porque pide a gritos ser violada” serían dos ejemplos posibles de esta confirmación.

Fanon pretende desencializar la identidad, pero no parece conseguirlo en sentido absoluto. La noción de “colonizado” le permitirá paliar el vacío que deja la crítica a la noción de raza y, más tarde, a la noción de francés, pues se trata de un concepto sin ningún contenido previo, no naturalizable. “Colonizado” es una noción que sólo implica “identidad construida por defecto”. Esta operatividad que Fanon percibió en tal concepto es la que está al origen de la propuesta descolonial. Al mismo tiempo, los problemas originales de su formulación los arrastra la teoría descolonial. Estos problemas se podrían resumir, en base a lo que hemos dicho, en dos cuestiones interrelacionadas: (1) existe una colonialidad implícita a la teoría descolonial y (2) hasta qué punto la teoría descolonial es idónea para un diagnóstico y un tratamiento acertados de la opresión.

Para adentrarnos en estas cuestiones tenemos que pasar al siguiente capítulo. Pero antes quisiera complementar esta genealogía de la raza que nos llevó, en última instancia, a hablar de descolonización. Mi genuina contribución a este punto será mirar



en realidad desde ese ángulo oculto y particular que son las islas Canarias. Considero que hablar desde un lugar donde la raza pueda parecer un tema anecdótico aportará mucho, paradójicamente, a la descripción de esa construcción colonial, y en gran medida trasatlántica, del otro. Al mismo tiempo, iluminará una zona oscura del relato sobre la canariedad, oculta por una nueva mitología que nos conecta con el tema de lo negro y la africanidad. Fanon (2009) dijo desde su isla: “soy un negro, y naturalmente no lo sé, puesto que lo soy” (p.163). Pues eso mismo puedo decir yo desde mi isla: “soy canaria, y naturalmente no lo sé, puesto que lo soy”.

### **3.4. CANARIAS: MITOLOGÍA SEGUNDA**

Y esos son del color de los canarios, ni negros ni blancos.  
Cristóbal Colón, *Diario*

Sin duda el área del Caribe ha sido y es un espacio privilegiado para pensar la cuestión de la raza y en particular la cuestión negra. Menos sabido es que este espacio ha estado en conexión directa a lo largo de los siglos con un archipiélago al otro lado del Atlántico, el archipiélago canario, primer laboratorio experimental de toda una serie de estrategias que caracterizarían al colonialismo europeo del siglo XV en adelante.

No fue sólo la mitología en torno a las islas atrajo a los visitantes. Después que los viajeros medievales comprobaran que el paraíso no estaba ahí (por tanto tenía que estar “más allá”), el interés se centra más en eso que llaman posición estratégica, o más concretamente en su uso como escala. A finales del siglo XIII, cuando se realiza la primera expedición genovesa en busca de las Afortunadas, urge buscar una ruta alternativa en el Atlántico, que sorteara los peligros de las rutas hacia y desde Oriente. Ya en el siglo XIV hay un “redescubrimiento” de Canarias (genoveses, catalanes, portugueses, mallorquines, aragoneses, castellanos) al que sigue la conquista y la incorporación a la Corona de Castilla en el siglo XV. En ese momento, las islas Canarias son consideradas definitivamente “îles-carrefour” en las rutas que unen Europa con África y América (Uriarte, 1999, p.127).

Los paralelismos con las islas del Caribe son claros. Las similitudes que podamos encontrar entre ambos archipiélagos por el hecho de ser laboratorios y puntos estratégicos son aún mayores si tenemos en cuenta el particular trasvase que hubo entre ellos. Desde Canarias se exportaron a las Antillas plantas, animales no humanos, un ingente capital humano de diversa índole, el sistema de plantación, ideas, etc. Un trasvase que sucedió también a la inversa. A pesar de la distancia, a pesar del aparentemente hostil medio acuático, las islas estaban más cerca de lo que podríamos imaginar. Tan cerca que algunos hablaban de Indias canarias (Viera y Clavijo, 1978, p.18), porque al fin y al cabo se trataba de islas en un confín, pobladas de cuerpos de enigmática procedencia, de dudosa ubicación en un mapa.

A continuación me centraré en un elemento común a ambos archipiélagos que no se suele incluirse en los listados: el hecho de que ambos se enfrentaron a la tarea de definirse identitariamente en relación a África. Mi objetivo es mostrar las particularidades de ese proceso de definición, señalando semejanzas y diferencias, y al mismo tiempo habilitar una visión crítica para con las diferentes versiones de la canariedad que se desplegarán a partir de estos discursos identitarios.

#### **3.4.1. El buen salvaje**

Se ha dado muchísima trascendencia al “descubrimiento” como contacto extraordinario entre dos mundos inconmensurables, pero Canarias siempre ha estado en el espacio de lo otro, en el extremo, en el borde, donde se deforma la norma como reloj en el cuadro de Dalí. Entre otras cosas, su contacto con el exterior parece bastante limitado hasta la colonización europea, así que lo que encontraron los cronistas era efectivamente un “mundo aparte”. Se elegían los “ejemplares” aborígenes más bellos o raros para llevar a la Corte, tal y como se haría en las Indias. Se describían sus usos y costumbres, sus poblados, sus atuendos, su lengua. Se teorizaba a los otros (y las otras).

Con la llegada de la Ilustración, se intentó reconciliar el pasado glorioso, aunque mítico, de la antigüedad (las Afortunadas), con la vida de aquellos cuerpos exóticos. El modo de hacerlo fue mitificar la vida aborígen, recogiendo la idea de buen salvaje roussoniana y aderezándola con una serie de datos de las crónicas que abalaban la idea de que se trataba de un pueblo virtuoso por definición. Lo sorprendente de esta historia es que

aún podemos encontrar afirmaciones en los museos como esta: “El pueblo guanche, de raza blanca, con rasgos cromañoides y mediterráneos, era quien vivía en las Islas antes de que fueran conquistadas. Era un pueblo de pastores, pacífico, amante de la libertad y enemigo de la injusticia y la crueldad” (Hernández, 2000, p.102)<sup>157</sup>. Empezando por el final de la cita, es como mínimo pasmoso que se incluya una apreciación de corte moral en una descripción de corte fundamentalmente antropológico. De los guanches se ha repetido hasta la saciedad que destacaban por su nobleza, valentía, generosidad, etc., lo cual se ha combinado con la descripción física, que complementaba estos rasgos con los de bellos, altos y fuertes.

Los tipos raciales citados, cromañoides y mediterráneos, coincidirían con los de los bereberes norteafricanos. Entre ellos encontraríamos segmentos rubios, de ojos azules, y rostros “delicados”. Pero estos tipos raciales están desfasados, ya no cuentan con reconocimiento académico. Se corresponden no en vano con relatos anteriores al desarrollo del racismo científico. En *El Viajero Universal*, por ejemplo, ya se habla de estos segmentos rubios, o más bien, se defiende la existencia de ciertos cuerpos “de buena presencia”:

Se equivocan, pues, los que ligeramente han afirmado que los antiguos habitantes de Tenerife eran de estatura robusta y muy alta, pero flacos, morenos, y por mayor parte de nariz chata; porque aunque los Guanches que habitaban hacia las partes Meridionales de la isla, eran de una tez bastante tostada, como lo son en el día quantos Españoles moran en ella, no por eso dexaban de ser blancos, rubios y de buena presencia los que vivían en los distritos del Norte (Estala, 1797, p.139).

Lo de menos es averiguar si había tantos guanches rubios o si la virgen era negra, lo importante es pararse a pensar en por qué era importante defender la blanquitud. Es relevante, no obstante, resaltar que los tratados de viajes y los tratados de antropología

---

<sup>157</sup> Esta expresión literal no es de un museo, pero sí de la obra de divulgación de la cultura canaria con más impacto: *Natura y Cultura de las Islas Canarias*, de Pedro Hernández Hernández. En concreto se trata de una versión abreviada, podríamos decir de bolsillo, titulada: *Conocer Canarias. Mil preguntas y respuestas para disfrutar*. Tanto los museos como los libros de las últimas décadas del siglo XX, como veremos, se hacen eco de un mismo imaginario “científico” que condiciona el modo de pensar la identidad. El museo arqueológico más importante de Canarias dice que al acoger estas teorías “conserva el ambiente de las primeras décadas de andadura del Museo Canario” y es cierto (El Museo Canario, 2016). Las conserva tanto que las recrea.

no merecen mucha fiabilidad. Estala (1797) recoge afirmaciones como esta: “Los Guanches eran tan voraces, que cada uno de una sentada solía comerse un cabrito y veinte conejos” (p.141). Los tipos raciales que se han mencionado, aunque aún estén vigentes en diferentes espacios de divulgación científica canaria, eran ya objeto de burla de Fanon hace medio siglo:

El racismo vulgar, simplista, pretendría encontrar en lo biológico, ya que las Escrituras se habían revelado insuficientes, la base material de la doctrina. Sería fastidioso recordar los esfuerzos emprendidos entonces: forma comparada del cráneo, cantidad y configuración de los surcos del encéfalo, características de las capas celulares de la corteza, dimensiones de las vértebras, aspecto microscópico de la epidermis, etc. (Fanon, 2016, p.104).

El caso es que estos relatos que idealizan al aborigen canario comenzaron en el siglo XVIII, se desarrollaron plenamente en el siglo XIX con las citadas contribuciones de la antropología y se instauraron en el imaginario colectivo popular a lo largo del siglo XX. El nacionalismo canario, con sus orígenes el colectivo emigrado al Caribe, se serviría de estas descripciones para reelaborar el relato nacional<sup>158</sup>. Así, hay una suerte de consenso en legitimar la “desamparada” historia de Canarias en un pasado aborigen no menos mítico que el Jardín de las Delicias, marcado por la naturaleza pura, la espiritualidad, los consejos de sabios, las hermosas sacerdotisas vírgenes, los guerreros orgullosos y suicidas, y la armonía social. Las Afortunadas aparecen como islas de belleza y nobleza, arrebatadas violentamente por la empresa colonizadora.



*Estatua al Mencey Acaymo, "rey" de Tacoronte, ubicada en la Plaza de la Patrona de Canarias.*

Sin embargo, la sociedad canaria precolonial, como muchas otras, distaba mucho de ser

---

<sup>158</sup> Fue precisamente en Cuba donde desarrolló buena parte de su labor política Secundino Delgado, considerado como padre del nacionalismo canario. También sería al otro lado del Atlántico, concretamente en La Habana, donde se funda el Partido Nacionalista Canario en 1924 por José Cabrera Díaz.

armónica. Había jerarquía social, enfrentamientos tribales, sequías, etc., y ni todos los cuerpos eran bellos ni había tantos cuerpos rubios. Esto, que pudiera parecer obvio, resulta una idea difícil de extirpar, probablemente por ese deseo de llenar los huecos del desamparo, pero no sólo. Yo creo que resulta políticamente interesante construir el pasado aborígen, un “paraíso perdido”, como génesis de la identidad canaria. Creo también que resulta políticamente interesante construir la identidad en torno a un “pasado bereber”, tal y como se ha venido construyendo lo bereber. Veamos por qué.

### **3.4.2. Cultura criolla II**

Canarias forma parte de una de las tomas de contacto con la otredad fundamentales para Europa y como tal se insertó tempranamente en el discurso moderno acerca de la raza. Lo que primero llama la atención si se hace una comparativa con las Antillas es que los diferentes retratos arquetípicos de lo que terminó por llamarse “raza guanche” son, como se ha señalado, tan utópicos y halagüeños como la mitología en torno a las “Afortunadas”. Viera y Clavijo, el autor por excelencia de la Ilustración canaria, afirmaba que “los indios componían un linaje de hombres afeminados, pusilánimes, perezosos y que temían y adoraban a los europeos y aun a los caballos como a divinidades; los canarios, una gente robusta, endurecida, llena de coraje, incapaz de miedo, inclinada a la guerra y que despreciaba altamente a sus enemigos” (citado por Estévez González, 2011, p.157).

¿Cómo explicar esto, si la construcción de la otredad siempre se hace en negativo, como defecto de un “nosotros” que permita justificar la función civilizadora? No estoy en condiciones de responder plenamente a esta pregunta, pero sí intentaré aventurar algunas hipótesis. Por una parte, el guanche en la Modernidad no tiene el mismo papel que el “indígena” en América. Entre otras cosas, no tiene un estatus administrativamente diferenciado del colono. Se habla de “canarios” y los datos parecen indicar que esa sociedad canaria estaba formada en partes no muy desiguales por segmentos europeos y aborígenes<sup>159</sup>. Además, como señala Stevens Arroyo (1993), hubo

---

<sup>159</sup> Ver estudios genéticos de Nicole Maca Meyer (2007) o Irene Fregel Lorenzo (2010) para encontrar los porcentajes concretos de población aborígen (y de otros segmentos, como la población esclava negra) que se han logrado determinar para cada siglo. Valga recalcar que el término “canario” alude a toda la población del archipiélago. Arroyo tiene algunas confusiones fundamentales, como asociar el gentilicio a

mucha más alianza entre colonos y aborígenes canarios, pues la conversión y el matrimonio permitían a estos últimos ganar estatus. Los caciques tahinos, por ejemplo, no participaron de este modo en la sociedad colonial, en buena medida porque la violencia de la conquista, más rápida, más genocida (también por cuestiones epidémicas), más intensiva en una palabra, daba poco espacio a las afinidades<sup>160</sup>. También porque el modelo alimenticio antillano de yuca, caza, pesca y fruta no era sin duda tan familiar como el de ganado y grano que caracterizaba a Canarias. Según Arroyo, aquí se puede trazar la expansión del sistema de encomienda en las Indias, pues los españoles requerían algo que podían conseguir de forma relativamente fácil en Canarias: alimento (Arroyo, 1993, p.532).

Creo que estos elementos económicos y culturales son fundamentales, aunque no sé si suficientes, para trazar el origen de la diferente construcción del indio y el guanche. El indio era alguien que tenía obligatoriamente que construirse por debajo de lo europeo para justificar su explotación. De hecho, en una primera fase de la colonización la imagen del indio era positiva, o al menos coexistían las versiones diabólicas con las idealizantes. Según Silvia Federici (2010), esta imagen positiva coincide con un período donde se creía que las poblaciones nativas podrían ser convertidas y sometidas con relativa facilidad.

Muchos adjudican la imagen negativa a los impactantes hábitos de los nativos, tales como el canibalismo antillano o los sacrificios masivos del pueblo azteca. Federici considera, sin embargo, que estas prácticas no supusieron un choque cultural para los españoles, de prácticas médicas y militares con muchas similitudes<sup>161</sup>. Se trata más bien

---

Gran Canaria. Esa designación tiene validez si hablamos exclusivamente de la población aborígen precolonial de la isla, pues efectivamente guanches eran solo los cuerpos que poblaban Tenerife. Pero a partir de la colonización el término "canario" no refiere sólo a los pobladores de Gran Canaria ni sólo a quien es estrictamente aborígen, sino a toda la población de las islas.

<sup>160</sup> Para Arroyo (1993), los tres elementos fundamentales de la colonización de los archipiélagos fueron: participación económica, legitimación religiosa de la aptitud de los nativos para la conversión y feudalización de la sociedad no-estatal a través del matrimonio con familias indígenas poderosas. Esta metodología, propia de la Reconquista, dio tales malos resultados en el Caribe que obligó a cambiar la estrategia. La conversión de los caciques no fue comparable a la de los guanches, entre otras cosas porque el genocidio que se estaba desplegando ante sus ojos aumentó las reticencias. Este contexto tan poco amigable no daba lugar a un sincretismo religioso que ayudara en la tarea (la Virgen de la Caridad del Cobre no se aparecería hasta principios del siglo XVII).

<sup>161</sup> "Al leer el relato de Bartolomé de las Casas acerca de la destrucción de las «Indias» o de cualquier otro informe sobre la conquista, nos preguntamos por qué los españoles habrían de sentirse impresionados por estas prácticas cuando ellos mismos no tuvieron escrúpulos en cometer impronunciadas atrocidades en nombre de Dios y del oro como cuando en 1521, según Cortés, masacraron a 100.000 personas sólo

de “una respuesta inherente a la lógica de la colonización que, inevitablemente, necesita deshumanizar y temer a aquellos a quienes quiere esclavizar” (Federici, 2010, p.294). El debate acerca de la humanidad de los indios “hubiera sido impensable sin una campaña ideológica que los representara como animales y demonios” (Federici, 2010, p.295). Las salvajes formas de colonización hubieran sido impensables sin una campaña acerca de su deformidad moral e incluso física, que es la que prevalecería.

No quiero decir con esto que en Canarias no se emplearan formas salvajes de colonización, se dieron y se siguieron dando hasta nuestros días, pero las reglas de juego no fueron idénticas. En ambos archipiélagos la servidumbre se transformó en trabajo forzado y se sustentó en una distinción racial, pero esta fue una estrategia mucho más acusada en el caso del Caribe, o de la que salieron paulatinamente mejor airados los guanches. Esta “ventaja” se debió, según Arroyo (1993), no sólo a la importación de otros esclavos africanos que pronto sustituyeron a los aborígenes canarios, sino que es resultado en general de un modelo de colonización más asimilacionista (en lo religioso, en lo económico, en lo lingüístico, etc.) o donde el asimilacionismo tuvo más éxito. En el Caribe este proyecto fue un fracaso, derivaría en un modelo de organización con mucha menos movilidad social que acabaría inspirando a la rígida estructura de castas en América.

Para probar esta teoría Arroyo se centra en la ocupación del nuevo nicho ecológico y humano que representan ambos archipiélagos. El cambio de contexto obliga a una mutación de la metodología propia de la Reconquista. Arroyo cree que la relativa afinidad de Canarias con la península ibérica en el sentido ecológico, que habilitó desde una alimentación parecida a la europea hasta una reducción del impacto de las enfermedades en lo que se refiere a diezmar a la población aborígen, permitió una penetración de las formas de vida europeas más, por decirlo de algún modo, “integradora” que en el Caribe. Al mismo tiempo reconoce que un aspecto fundamental

---

para conquistar Tenochtitlán (Cockroft, 1983: 19). Del mismo modo, los rituales canibalísticos que los españoles descubrieron en América, y que ocupan un lugar destacado en las crónicas de la conquista, no deben haber sido muy diferentes de las prácticas médicas populares en Europa durante aquella época. En los siglos XVI, XVII e incluso XVIII, el consumo de sangre humana (especialmente la de aquellos que habían muerto de forma violenta) y de agua de las momias, que se obtenía remojando la carne humana en diversos brebajes, era una cura común para la epilepsia y otras enfermedades en muchos países europeos”. (Federici, 2010, p. 293)

para tal “integración” fue no tanto la afinidad sino la lentitud con que se establecieron los sucesivos contactos de los europeos durante un siglo y medio con Canarias. Muchos taínos pasaron por el proceso de contacto, confrontación, evangelización, explotación y esclavitud en el curso de una misma generación (Arroyo, 1993).

Creo que esta cuestión de la integración es un elemento de análisis clave donde cabe ahondar mucho más. Yo resaltaría como peligroso, en cualquier caso, que la noción de “asimilación” nos de una impresión pacífica. Si algo tienen en común ambos archipiélagos es que los españoles perdieron más soldados en ellos que Cortés en México (Arroyo, 1993, p.526). Si atendemos a la cultura alimentaria, lo cierto es que tanto el gofio como el casabe seguirían siendo en buena medida la base de la alimentación canaria y antillana, respectivamente, hasta la llegada de la globalización<sup>162</sup>. Ambos modelos alimentarios resistieron en realidad a la conquista, el genocidio, el modelo de la plantación, la asimilación cultural, etc. En este sentido, hubo una adaptación común (aunque no idéntica) de los europeos al nuevo medio ecológico e ideológico, y muchos elementos pervivieron a pesar de la asimilación. Si la continuación cultural entre taínos y criollos es mayor de lo que creemos, como proponen algunas autoras (Newton, 2014; Derby, 2014), cuál no será entre “guanches” y criollos canarios. Claro que Arroyo considera que lo “criollo” no nace en Canarias, sino en el Caribe. Como historiador considera que Roldán, un lugarteniente de Colón que había participado en la Reconquista, es uno de los precursores de lo criollo precisamente porque abrió la puerta a un nuevo modelo socioeconómico. Enviado al interior de la Española por alimento, acaba rebelándose e integrándose en la sociedad nativa, cuyo modelo alimentario habían intentado modificar, sin éxito, los españoles. Pero si también, como Arroyo mismo señala, en Canarias hay una integración exitosa, conservándose el gofio hasta los tiempos de mi biberón, y si cuantitativamente la población aborigen canaria tuvo mucho más presencia en la fórmula criolla que la antillana<sup>163</sup>, ¿entonces por qué no considera

---

<sup>162</sup> El gofio es una harina no cernida de cereales tostados que se consume sobre todo en África y también en América, en buena medida por la influencia del contingente migratorio canario. El casabe es un pan delgado y crujiente elaborado a partir de harina de yuca en el área del Caribe.

<sup>163</sup> Una de las diferencias fundamentales entre las islas es la demográfica. Si atendemos a las Antillas españolas, valga decir que Canarias entera no es sino un tercio de Puerto Rico, y Puerto Rico no es nada en comparación con la Española o Cuba. Ahora bien, las muertes por enfermedad, explotación salvaje o asesinato directo fueron superiores en el Caribe, lo que diezmó a la población indígena de las tres islas de manera brutal. Arroyo maneja las dramáticas cifras de un descenso de 100000 a 15000 cuerpos nativos (Arroyo, 1993, p. 528). Esto generó, entre otras cosas, que inicialmente los canarios aborígenes trabajaran



que la población canaria devino criolla?

Para Arroyo, una de las diferencias clave entre ambos archipiélagos es precisamente que la composición racial canaria no varió sustancialmente con la colonización, ya que se trataba de cuerpos “caucásicos”. En este sentido, se basa en categorías raciales, por lo demás obsoletas, para afirmar la no criollidad. Contextualizar la formulación de tales categorías, con una operatividad sorprendente en la actualidad, será pues una clave fundamental de mi reivindicación de la “criollidad” canaria. No se trata de demostrar que en el archipiélago se dio un encuentro “interracial”, resucitando categorías obsoletas, sino que el relato de la “fusión caucásica” oculta la conflictividad y la mixtura intercontinental presente en este “encuentro”.

Para ello me gustaría describir primero el modo en que el discurso de la era científica se suma al relato típico ilustrado del buen salvaje. Esta operación permitió continuar una tradición de filiación de lo canario al Mediterráneo, algo por otra parte muy difícil de hacer con lo indígena, y fue llevada a cabo por la disciplina antropológica. En ella hunde sus raíces la gran trampa de la “canariedad” en relación al papel de África.

### **3.4.3 El buen canario**

Todas las versiones del racismo han compartido y comparten dos supuestos básicos: (a) las características físicas y mentales están interrelacionadas y (b) son heredables de forma prácticamente inmutable. Estas características dan lugar inevitablemente a una jerarquía entre las razas, pues en el campo de lo humano (aunque también en el no humano) entra en juego siempre la valoración moral, la valoración de unas capacidades sobre otras. Las taxonomías de Linneo (siglo XVIII) permitieron extrapolar a la especie humana (*homo sapiens*) clasificaciones intraespecie, suponiéndose que los procesos de ración se habían producido por aislamiento sexual de unos grupos con otros, generándose particularidades que equivalían a diferencias evolutivas. Esta extrapolación

---

en la caña de azúcar como esclavos, mientras que en las Antillas recayó fundamentalmente sobre africanos continentales. Y digo continentales como provocación, ya que todo apunta a que los aborígenes canarios eran de origen norafricano, y geográficamente eran africanos, así que Arroyo no es muy preciso al decir simplemente “africanos”. África es un continente enorme, y a las Antillas no llevaron bereberes ni mucho menos árabes (como a Canarias más tarde), sino exclusivamente negros. Esclavos y esclavas negras me parece una noción más acertada.

supuso la instauración de supuestos ambientalistas, por decirlo de algún modo, según los cuales la superioridad de unos pueblos sobre otros no era designio divino ni azar histórico, sino resultado de la aplicación de ciertas leyes naturales.

En el siglo XIX, la frenología vino a trastocar la concepción tradicional afirmando que las facultades intelectivas residían en el cerebro, y no en el alma, y se empezaron a utilizar criterios de “índice cefálico” (relación alto-ancho de la cabeza) para distinguir “tipos craneales”. Este último criterio pareció mostrarse más científico que otros (como el color de la piel) para establecer consistentes clasificaciones raciales, pues se conjugó con la idea de que distintos tipos de cráneo coincidían con diferentes razas. A mayor cráneo, mayor inteligencia (y claro, el cráneo de los blancos era mayor). El cráneo del negro era el más pequeño, similar al de la mujer o el niño blanco, según clasificaciones, y siendo el cerebro de la mujer negra el punto más bajo de las escalas posibles en estupidez racial.

¿Dónde, en dicha a escala, decidieron ubicar al pueblo guanche? Como el antropólogo canario Fernando Estévez (2011) mostró ya a finales de los años ochenta, fue situado dentro de una mitología lo más legitimante posible, esto es, lejos de lo negro en lo posible. La similitud entre los antiguos cráneos canarios y el hombre de Cromagnon nos situaba, no en África, sino en los orígenes de Europa, una vez más. En realidad lo que ocurrió fue que las teorías que los franceses aplicaron al Norte de África, coetáneas a su colonización, fueron aplicadas a Canarias. En estas, el bereber se desgaja claramente del árabe y del negro. De hecho, el bereber es el pequeño agricultor que resiste la dominación musulmana con dignidad (y que se adapta a la europea con la misma insospechada dignidad). Y además es rubio, esbelto, de ojos azules; o sea, es caucásico. El bereber, siendo africano, no es africano. Y el guanche es un bereber.

Estos estudios aseguraban la pervivencia cromañoide y mediterranoide en la población actual, obligando además a conectar las características físicas y mentales de ancestros y descendientes. Esto dio lugar a una tipología del canario. El apartado “El perfil psicológico del canario”, en la obra de divulgación de la cultura canaria más difundida, Hernández aclara que esto se debe tanto a factores territoriales-climáticos como históricos, teniendo en cuenta que el pueblo guanche “se terminó fundiendo con los europeos conquistadores, ambos de raza blanca, por lo que las diferencias son imperceptibles” (2000, p.234). Su tipología racial, sumada a esta mezcla de infortunios

históricos y territoriales “explican sus cualidades positivas de alegría, candidez, suavidad, flexibilidad y humor, junto a otras negativas, de inseguridad, baja autoestima, distanciamiento, criticismo o silencio contenido” (p.234). Dicho de otro modo:

Desde el punto de vista de distintos estudios basados en informes de observadores externos y de autoinformes de los canarios, lo más resaltado y coincidente es que aparecen como personas *alegres, afectivas, cariñosas, con uso de bromas y sentido del humor, tranquilas, sencillas, llanas, sin doblez, casi ingenuas, con alma de niños, prudentes en sus valoraciones, con escasa rigidez en su expresión corporal y en sus puntos de vista* (Hernández, 2000, p.235).

Los otros o los eternos niños, necesitados de tutela: ¿hemos leído eso ya en otra parte, no? El caso es que no hace falta conocer la obra de Fanon para darse cuenta de que estas construcciones psicológicas son muy precarias. Fernando Estévez (2011) llega a decir que “en realidad el guanche nunca existió” (p.162) más que como “imagen arquetípica de lo canario”:

El guanche, en definitiva, fue una invención para proporcionar unos ancestros premodernos a la moderna idea de una nación canaria, el resultado de la asimilación por las élites de las islas de las ideologías racistas y nacionalistas europeas como un dispositivo de hegemonía social (Estévez, 2011, p.163).

Entonces, ¿quién es “el canario”? ¿Acaso tampoco existe? Está claro que no todo es dulzura, ni sentido del humor, ni transparencia. Está claro que esto nunca ha sido un eterno paraíso. Hay montañas, aridez, frío, relaciones de poder, hambre, heridas migratorias, viento. Pero en el fondo estamos convencidas de que existe un ambiente menos rígido que en el centro y norte de Europa. Como también estamos convencidas de que existe un complejo de colonizado que genera falta de confianza. Quiero decir, que no es todo humo en la afirmación. Afirmar que “el canario no existe” nos parecería un cuestionamiento necesario de los discursos identitarios unívocos, pero también peligroso.

La facilidad con la que Estévez expulsa los mitos quizá no es proporcional a la facilidad con la que la maquinaria colonial fagocita la idiosincrasia canaria. En este sentido, nos enfrentamos al mismo reto que enfrenta en general todo el discurso sobre la opresión. Tenemos que bregar con la misma dialéctica que se da en todo el ámbito posestructural,

poscolonial, posmoderno y todos los “pos” que se nos puedan ocurrir. La que se da entre Fanon y Glissant a la hora de proponer un modelo de emancipación. ¿Cómo resolverla? ¿Cómo reconstruir el propio rostro bajo la máscara?

## CAPÍTULO CUARTO: SEXO

“Sexo” es una palabra con el poder de activar neuronas y hormonas, una palabra que ocupa uno de los primeros puestos en el mercado económico mundial y que se abre paso poco a poco entre todas las disciplinas del conocimiento. Aquí queremos centrarnos en ella como una dimensión fundamental en la construcción de la identidad. Hemos señalado la “Raza” como una noción clave para entender la construcción de la alteridad, pero resulta a todas luces insuficiente. La construcción de “la otra” antecede a ese momento del dentro y el afuera de la comunidad que señala la “raza”. La construcción de la otra es previa a ese contacto intercultural y atraviesa la organización económica, política y espiritual de cualquier sociedad en la que esté presente.

Ahora bien, esta construcción suele ser señalada con la palabra “género” para subrayar que, como dijo Beauvoir, la mujer “no nace, sino que se hace”. En este sentido, podría parecer poco indicado el uso de la palabra “sexo” para hablar de la construcción de la identidad. Además, “sexo” es una palabra polisémica, que remite a una clasificación entre los cuerpos, pero también a una dimensión de la vida de esos cuerpos. Pero estos aparentes obstáculos se tornarán ventajas desde el punto de vista de la crítica a la tradicional visión del género que aquí pretendemos enhebrar. Mi intención consciente es pues abarcar la noción en su complejidad semiótica, esto es, quiero hablar de sexualidad, pero también del sexo entendido como “condición orgánica” sobre la que se fundamenta el sistema genérico.

El objetivo de este capítulo es doble. De una parte, pretendo mostrar que el colonialismo tiene un papel fundamental en la conformación de eso que llamo “sistema genérico”, un papel que buena parte del feminismo aún hoy no reconoce plenamente. Al mismo tiempo, mi intención es mostrar que el sexo es un elemento fundamental en la construcción de la modernidad colonial, algo que las teorías poscoloniales y descoloniales tienen dificultades para asumir. Para ello navegaremos, una vez más, las aguas cálidas del Caribe, geografía que nos conecta poderosamente con la palabra “sexo”. Atracaremos en diferentes puertos literarios para desentrañar una posible dinámica general en las construcciones de la identidad sexual y del deseo que atraviesan

al archipiélago, así como para dibujar una isla posible de resistencias. Pero también seguiremos las voces de sirenas monstruosas de otras geografías, sirenas de piel oscura, que nos llevarán no obstante a la misma isla de subversiones. Llamaremos a esa isla la anti-Itaca, distopia del sueño moderno, utopía descolonial.

#### 4.1. SEXO Y COLONIALISMO

El cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia.

Silvia Federici, *Calibán y la bruja*

De un tiempo a esta parte la sexualidad y el género se han convertido en claves fundamentales para estudiar un conjunto de violencias que estaban ausentes de los modelos de análisis de opresión tradicionales. Como en el caso de la raza, el vínculo del sexo (en sentido polisémico) con lo que hemos llamado “modernidad” es hondo. La empresa colonial europea se basó en la exportación de una serie de clasificaciones de los cuerpos precientíficas y científicas que modificaron la realidad económica, religiosa y política de los “nuevos” mundos. Estas clasificaciones fueron de muchos tipos, no sólo raciales, y quizá, como veremos, la más relevante de todas fuera la clasificación sexual.

Sin embargo, el sexo ha sido frecuentemente teorizado con un valor secundario con respecto a la raza a la hora de entender el colonialismo europeo moderno. El hecho de que existe una clasificación sexual colonial es, de hecho, un aspecto que en buena medida ha permanecido invisible. Una de las claves de esta invisibilidad es que si bien la interacción entre “razas” en las colonias se consideró un fenómeno inaudito, para el que se precisaron nuevas jerarquías específicas, se asumió en cambio que la interacción sexual era un fenómeno preexistente. Como veremos, las clasificaciones raciales se teorizaron como impuestas, mientras que las sexuales se tomaron como naturales o, al menos, como transculturales. Mi objetivo es mostrar que esta naturalización fue una forma de colonialidad, y que el sexo es tan indispensable como la raza para pensar el proyecto moderno.

#### 4.1.1. Mulatas calientes, tanques secos

Uno de los motivos por los que el sexo es indispensable para pensar la modernidad colonial es que es indisociable de la raza. Para mostrar esto propongo, en un primer momento, partir de algunos textos contemporáneos de origen antillano para poner sobre la mesa la diversidad de formas en que estos vectores de opresión se entrelazan. Propongo partir de la isla de Cuba y de dos autores de generaciones diferentes, Alejo Carpentier (1904-1980) y Pedro Juan Gutiérrez (1950), para rastrear esta complejidad. Las obras que he seleccionado nos llevan desde la Revolución Francesa al período especial, lo que nos permitirá entrever una serie de constantes. Aunque sus estilos realistas son diametralmente opuestos, así como su origen socioeconómico o la Cuba que describen (de la colonial a la revolucionaria), hay algo muy básico que los une. Tanto Carpentier como Gutiérrez son hombres blancos (criollos, pero blancos) enfrentándose a unas jerarquías identitarias residuales del tiempo colonial. Al mismo tiempo, partir de Cuba y hablar de sexo no parece una casualidad, pues es un territorio erotizado como pocos. Las islas colonizadas, así como las mujeres colonizadas, se prestan a la erotización, y Cuba es casi un fetiche.

Empecemos pues por Carpentier. *El siglo de las luces* (1962) ha llegado a ser considerada una de las mejores novelas de la literatura cubana, en gran medida porque el autor detectó “que la gran ruptura histórica que constituye la historia del Nuevo Mundo era el argumento más grandioso e idóneo para la narrativa latinoamericana” (Echevarría, 2014). Este argumento grandioso está forjado, en general, a base de mujeres sin discurso. La mayoría son esclavas y prostitutas que se cuelan en las vidas épicas de los hombres protagonistas. La única mujer que habla es Sofía, personaje fundamental en la novela aunque permanezca ausente durante buena parte de la misma. Cuando reaparece al final, Sofía desafía su destino de mujer, toma las riendas de su vida y atraviesa mares. Así la describe Carpentier: “Muy madurada por su decisión, iba hacia algo que no podía ser sino como ella lo imaginaba. [...] Rotas las amarras, se había salido de lo cotidiano para penetrar en un Presente intemporal. Pronto empezaría el gran quehacer, esperado durante años, de realizarse en dimensión escogida” (Carpentier, 1981, p.309).

El autor cubano considera que Sofía vive una triste vida de mujer doméstica y relata su

emancipación. Habla de otros impedimentos culturales a su realización. Por ejemplo, considera que hay una desigualdad en cuanto al acceso al sexo, y en particular el acceso sexual a cuerpos racializados:

El blanco, cuyos extravíos en tierras ancilares eran considerados con indulgencia, nada perdía de su prestigio al acercarse a la negra. Y si le salían muchos hijos cuarterones, octavones, grifos o sacatrás, la proliferación le acrecía un envidiable fama de Fecundante-Patriarca. La hembra blanca en cambio –y era rarísimo el caso que se acercara al varón de color quebrado- era vista con abominación (Carpentier, 1981, p.246).

Sofía tiene derecho a un destino, y un destino implica elegir su pareja sexual. Pero la dimensión escogida es un privilegio que no muchos, y menos muchas, pueden permitirse. Sofía, que es una cubana blanca, que tiene criadas y criados, tiene posibilidad de evolucionar hacia un desafío. El resto de mujeres del relato no pueden sino soñar con escoger. Valga decir que entre ellas pocas son blancas y más pocas aún tienen otras personas a su servicio. Así, a pesar de que el personaje de Sofía nos podría llevar a leer en Carpentier una crítica a la condición de opresión de la mujer y de un modelo de subversión, lo cierto es que se trata más bien una visión que confiere agencia a cierto tipo de mujer. Un ejemplo de esto es la descripción de una violación masiva de mujeres esclavas llevada a cabo por los tripulantes de un barco “pirata”, violación de la que participa el tierno protagonista:

Esteban, teniendo el buen cuidado de cargar con una lona húmeda para acostarse encima [...] se llevó a una de las esclavas a una suerte de cuna [...]. Muy joven, dócilmente entregada, prefiriendo esto a sevicias mayores, desenrolló la moza el paño roto que la vestía. Sus senos de adolescente, con el pezón anchamente pintado de ocre; sus muslos, carnosos y duros, prestos a apretar, alzarse, o llevar las rodillas al nivel de los pechos, se ofrecían al varón en tensión y lisura. En toda la isla sonaba un asordinado concierto de risas, exclamaciones, cuchicheos, sobre el cual se alzaba a veces un vago bramido, semejante a la queja de una bestia enferma, oculta en alguna guarida cercana. [...] Una sola cosa valía esa noche: el Sexo. El Sexo entregado a sus rituales propios, multiplicado por sí mismo en una liturgia colectiva, desaforada, ignorante de toda autoridad o ley (Carpentier,



1981, p.228).

Quizá podamos admitir que la violación fuese para algunos una liturgia, pero la expresión “colectiva” da la sensación de que era compartida. Al menos la mitad de las implicadas estaban obligadas a participar, así que es como mínimo dudoso que para ellas se tratase de una experiencia sagrada. Aunque cuando Carpentier dice “colectivo” está en realidad pensando en aquellos cuya experiencia cuenta, que son al fin y al cabo los hombres, o al menos cierto tipo de hombres.

El sexo asignado marca el destino de la gente y el sexo practicado depende del sexo asignado. Al mismo tiempo, las relaciones de privilegio u opresión que se establecerán entre unos cuerpos sexuados y otros tendrán que ver con otras cosas, como la condición económica o la condición racial. Por ejemplo, Carpentier perfila a la mujer negra como objeto de una mitologización específica en lo referente al sexo, vinculándola con la magia:

Muchos hombres blancos, vencido el escrúpulo primero, se aficionaban de tal modo al calor de la carne oscura que parecía cosa de embrujo. Corrían leyendas de maceraciones, de drogas, de aguas misteriosas, administradas subrepticamente al amante de tez clara, para “amarrarlo”, tenerlo, alienar en tal grado su voluntad que acababa por permanecer insensible ante la mujer de su raza (Carpentier, 1981, p.246).

Esta mitologización forma parte de una construcción de la otredad desde un nosotros concreto, masculino, blanco, eurocentrado. Las mujeres negras son mágicas de la misma manera en que lo son las islas: territorios delimitados por un océano de misterio. Aunque estemos muy cerca, aunque estemos tocándolo, un cuerpo, como una isla, puede resultarnos ajeno. Incluso nuestra tierra o nuestro propio cuerpo pueden sernos extraños. Carpentier intenta restuir lo negro<sup>164</sup> y lo femenino del nosotros cubano, pero deja a la negra fuera. Y esta es una historia que se repetirá.

¿Ocurre lo mismo con Pedro Juan Gutiérrez? He elegido para responder su colección de cuentos *Trilogía sucia de La Habana* (1998), universo sórdido donde el sexo y las drogas

---

<sup>164</sup> Esto es muy evidente en sus anteriores novelas, ¡Écue-Yamba-O! (1933) o El Reino de este mundo (1949), y sigue presente en el resto de su obra (Barreda-Tomás, 1972). Otra cosa es que consideremos que en este intento sigue tratando “lo negro” como una exterioridad.

marcan la cotidianidad. Esta obra, que reconfirma en cierta medida los principales estereotipos en torno a la isla y sus cuerpos, tuvo mucho éxito en los noventa (fuera de Cuba, valga decir). Es interesante además porque “Pedro Juan”, protagonista de los relatos de esta trilogía, es una suerte de macho tropical y visceral *alter ego* del autor. Así, el discurso está filtrado siempre por una visión explícitamente machista.

Pedro Juan describe una Habana donde la violencia de género está petrificada en todas las esferas y donde sus protagonistas masculinos menosprecian, humillan, explotan y/o golpean a diferentes mujeres. Claro que estas mujeres nunca se quedan calladas. A diferencia de las mujeres de Carpentier, responden mordaces y violentas a las acusaciones multidireccionales del mundo macho. Pero, ¿ocurre también con las mujeres no blancas? Sí, hablan. Otra cosa es que hablar desde el estereotipo no pueda considerarse hablar. Pedro Juan combina grandes dosis de mistificación con grandes dosis de discurso, y eso hace el análisis de la agencia más complejo. Veamos esto.

La promiscuidad exorbitada de los personajes está atravesada en todo momento por la cuestión racial, donde las mujeres oscilan entre la fatal atracción por los falos enormes de sus negros tersos o la discriminación absoluta de los cuerpos negros en favor de los blancos, sobre todo los que vienen de fuera (con sus carteras llenas de billetes). El racismo del protagonista, a su vez, es explícito: los negros son sucios, son calientes, y muchas veces tienen mentalidad de esclavos. Las negras se diferencian de las blancas precisamente por estas cosas, según Pedro Juan. Y lo indio aparece como lo exótico dentro de un mundo tan mulato:

Además del negocio, a lo mejor me buscaba a una de esas indias culonas que te hacen sentir como el macho más rico del mundo. Esos indios casi no se han mezclado ni con blancos ni con negros. Merecía la pena el viajecito. Aquella gente es distinta (Gutiérrez, 1994, p.21).

Las relaciones sexuales están pues mediadas por la raza, con sus habituales mistificaciones, y por la condición económica. El “turismo sexual”, que atraviesa toda la novela, es una de las dimensiones donde estas intersecciones son más explícitas. Es una actividad económica donde mujeres, pero también hombres (incluyendo al propio Pedro Juan), venden sexo para sacar más “fulas” que con cualquier jornada laboral. El turismo sexual es el telón de fondo, si no el primer plano, cada vez que el protagonista va el

malecón. Aparte de eso, es el medio de subsistencia de la mayoría de sus parejas, valga decir mujeres (recordemos que es un macho tropical). Este fragmento es de su relato: “Oh, el arte”:

Ahora el tipo seguía sentado haciéndose una paja y las dos delante de él se abrían sus sexos y se masturbaban. Así siguieron un rato. Al final se vistieron, encendieron cigarros y se sentaron en unas cajas de cerveza, a conversar tranquilamente. El tipo tenía todas las trazas del expedicionario europeo. Hasta una mochila verde olivo. El aventurero que explora la selva tropical y escucha a las putas para ampliar su horizonte. El tipo se sonreía y escuchaba. Ellas hablaban y gesticulaban y sonreían. Intentaban ser simpáticas para sacarle más plata, aunque aquí las putas son muy baratas. Ah, el trópico espléndido, húmedo y lujurioso. El trópico al alcance de todos los bolsillos. Terminaron a tiempo. Ya en las azoteas de los alrededores revisaban los tanques. Miraban si el agua llegaba o de nuevo se quedarían secos unos días más (Gutiérrez, 1994, p.117).

Llegadas a este punto, la pregunta es cómo teorizar esta mediación, como elaborar un mapa de las opresiones donde tengan cabida los expedicionarios, las cubanas calientes y los tanques secos. No sólo está el problema, al que Gutierrez nos confronta, de si forman parte de una realidad o de una reducción-mistificación (por lo demás muy rentable a las editoriales españolas). Es fácil reconocer que, estereotipantes o no, los tres elementos son consustanciales al colonialismo europeo, pero no es tan sencillo teorizarlos. Ese precisamente es el problema que a continuación queremos afrontar y para resolverlo tendremos que viajar, una vez más, a los orígenes de la modernidad.

#### **4.1.2. El amor en tiempos de hogueras I**

Para intentar hacer un mapa de las distintas relaciones de poder que se establecen entre los cuerpos propongo dirigir la atención, primero, a los principales paradigmas en la teorización de la opresión en Occidente. Estas grandes líneas de pensamiento coinciden en gran medida con los principales paradigmas del pensamiento filosófico y político en Occidente. La primera línea es lo que se ha venido llamando materialismo histórico y pone el acento en la opresión económica, o sea, en el tradicional vector de clase o sus

posibles actualizaciones. La segunda línea incluye una crítica a esta visión progresiva de la historia y pone el acento en la opresión identitaria, amplificando la discusión acerca de qué es el poder y cómo se ejerce. Los autores y autoras que se incluyen en esta línea a menudo son identificados como posestructurales o posmodernas, y tienen en común al menos un elemento fundamental con la crítica poscolonial, que es la tercera línea de discusión. Este punto de encuentro es la crítica a la Modernidad.

Me propongo aquí examinar a grandes rasgos estos tres modelos para llamar la atención sobre sus patentes deficiencias. Para ello me serviré de la crítica que Silvia Federici despliega en su citada obra *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010), cuyo título nos conecta directamente con el tema de este capítulo<sup>165</sup>. La autora toma como referentes de los dos primeros modelos a Marx y Foucault, y los pone en cuestión. Lo que plantea de innovador su obra es presentar la caza de brujas como un fenómeno tan importante para el capitalismo como la expropiación de tierras al campesinado europeo, o como el colonialismo.

Todo surge pues con el cuestionamiento de un fenómeno no suficientemente descrito ni mucho menos explicado. En palabras de la autora: “La pregunta histórica más importante que aborda este libro es la de cómo explicar la ejecución de cientos de miles de ‘brujas’ a comienzos de la era moderna y por qué el capitalismo surge mientras está en marcha esta guerra contra las mujeres” (Federici, 2010, p.26). Esta última noción, la de “guerra contra las mujeres”, es probablemente la que resulte más ilustrativa para dar cuenta del peso que Federici da a diferentes persecuciones de mujeres (no sólo la de brujas) que aparecen con la modernidad. Pero, ¿qué conexión ve entre estas persecuciones y el capitalismo?

Su crítica a la noción marxiana de acumulación primitiva, consistente básicamente en la progresiva expropiación de los productores directos, es en realidad una crítica a una visión progresista de la historia. Marx, partiendo de su enfoque dialéctico, considera que esta fase violenta de acumulación coincidió con una liberación: la abolición del derecho

---

<sup>165</sup> Calibán hace referencia al sujeto colonial por la ya mencionada *Tempestad* shakesperiana, pero también al proletariado mundial. La bruja, por su parte, representa a los sujetos femeninos con los que entra en conflicto el capitalismo moderno (hereje, desobediente, etc.). En cuanto al subtítulo, “acumulación originaria” es una alusión a la noción marxiana de acumulación capitalista, mientras que “cuerpo” es una alusión a Foucault.

feudal. Pero Federici cree que si el pensador alemán hubiera tenido en cuenta la historia de las mujeres habría cambiado de opinión. El creciente conflicto de clases que acabó con el sistema servil no derivó en una liberación, sino en un pacto burguesía-nobleza que impidió los cambios que pedían la mayoría de movimientos insurrectos. Estos movimientos estaban conectados con herejías y predicaban moderlos de sociedad incompatibles con el modelo de producción capitalista.

La propiedad privada, la división sexual del trabajo o la visión mecanicista de la sociedad y del cuerpo serían sólo algunos de los ingredientes esenciales del nuevo modelo económico y social. La aniquilación de lo comunitario y el patriarcado se impusieron según Federici con la misma fuerza, formando parte de un mismo proyecto de capitalización de la vida. Y digo fuerza porque para que se dieran las condiciones necesarias a la implementación de estos cambios hubo que emplear una gran cantidad de violencia, y muchos cuerpos perdieron sus ya reducidos recodos de poder. El concepto de “transición al capitalismo” resultaría ficticio en la medida en que se trató de una ofensiva muy agresiva que duró tres siglos. No se trató solo del proceso revolucionario de Europa, sino sobre todo de la caza de brujas y la expansión colonial. Según Federici: “Nunca en Europa la explotación de la fuerza de trabajo alcanzó semejante proporción genocida, con excepción del régimen nazi” (Federici, 2010, p.97). Si tenemos en cuenta la caza de brujas, la represión de las insurrecciones, y sobre todo el genocidio indígena y la trata trasatlántica, quizá Federici se esté quedando corta, aunque sin duda el exterminio nazi fue incomparable por su eficiencia exterminadora. Pero no nos interesan tanto las cifras como el alcance de estas ofensivas. El giro de tuerca fundamental consiste en mirar lo que eran conflictos invisibles o de baja intensidad como guerras, y la conexión de estas guerras con el modelo económico que se implantaba.

La expropiación de tierras es fundamental para entender por qué se trató de una ofensiva extremadamente violenta, pero Marx solo vio una de sus expresiones: el colonialismo. El colonialismo, en realidad, no es una de las consecuencias de este proceso de acumulación, sino que está en sus orígenes. La expropiación europea comenzó de hecho fuera de Europa, como reconoce Federici, y más concretamente en Canarias en el siglo XVI (Federici, 2010, p.98). Esto quiere decir que este episodio, fundamental para entender la historia del capitalismo y el colonialismo, no comenzó ni

en Europa ni en América, sino en África. En Canarias se dieron asimismo los primeros entrenamientos para esas grandes guerras, aunque por supuesto las *razzias* en el norte de África y la guerra de Granada eran precedentes nada despreciables. De Canarias a las Antillas, y de las Antillas a América, se irían perfeccionando los métodos de guerra que derivarían en la conquista de grandes civilizaciones como México o Perú (Espino, 2013).

Pero estas no fueron las únicas guerras. La privatización de las tierras comunales fue acompañada de una persecución de las formas de sociabilidad propias del ámbito comunitario que afectaron directamente a la mujer. Ante la pérdida flagrante de derechos y vida, las mujeres se unieron a herejías (participaron activamente en los motines) o se dedicaron masivamente a nuevos nichos como la prostitución. Fueron perseguidas de varias formas. A las condenadas por brujas se les atribuía la misma lista de atrocidades (sodomía, infanticidio, adoración a animales, canibalismo, etc.) que se atribuía a las poblaciones aborígenes en el Nuevo Mundo. En las hogueras ardían toda la sexualidad y la espiritualidad no productivas, algo en lo que Marx no reparó.

Según Federici, de algún modo todos los cuerpos ya afectados por el feudalismo salieron malparados, y encima se sumaron otros nuevos. El fin del sistema feudal no sólo no implicó una liberación del trabajador, sino que introdujo nuevas formas de esclavitud basadas en la naturalización del trabajo tanto de mujeres como en general de una gran variedad de cuerpos colonizados. Cuerpos que antes tenían reconocimiento social, como era el caso de brujas (de las curanderas a las parteras) pasaron a ser un recurso natural no susceptible de remuneración. Según Federici, la división sexual del trabajo fue en Europa lo que la trata de esclavos en América, una solución perfecta al capitalismo en expansión. E igual que el racismo se reguló a través de diversas instituciones, incluida la médica, el sexismo también. De hecho no fue propiamente la Iglesia, sino un conjunto compuesto por magistrados, juristas y demonólogos, quien más contribuyó a la persecución de brujas, por cierto con apoyo de grandes intelectuales como Jean Bodin o Thomas Hobbes (Federici, 2010, p.229).

Foucault, por su parte, fue ciego también a este momento clave. Para el autor francés el paso a nuevas formas de control endémicas a la modernidad, formas de control

precisamente ancladas en el cuerpo (biopoder), es un paso transitivo<sup>166</sup>. Esta nueva expresión del poder estatal se expresa por una serie de técnicas disciplinarias que normativizan estrechamente la vida social. Foucault no ve una guerra porque ni siquiera menciona la caza de brujas. De hecho, su *Historia de la Sexualidad* tiene un enfoque indiferenciado de los sexos, donde no se distingue el peso que pudo tener la Modernidad en las espaldas de los cuerpos asignados como mujeres.

Sin embargo, y esto es algo que Federici pasa por alto, Foucault sí considera que la división racial del trabajo es una especie de guerra. En sus conferencias en el *Collège de France*, publicadas postumamente, y en concreto en aquellas reunidas bajo el título *La sociedad debe ser defendida*, Foucault (1997) hace una reflexión sobre la guerra como modelo para entender determinados procesos históricos. Para el historiador de la sexualidad, el racismo es la expresión que toma la guerra en ciertos Estados europeos en el siglo XIX. Foucault hace pues una genealogía del racismo, pero no del sexismo. Pasa por alto que fue en las hogueras donde se forjó el ideal burgués de la feminidad y la domesticidad, mucho antes del régimen disciplinar victoriano. Al mismo tiempo, su modelo se acerca más que el de Marx al planteamiento descolonial de la raza como vector de opresión clave para entender la Modernidad. Pero digamos que esto es una cuestión casi generacional, pues Foucault escribe es un momento en que las preguntas giran en torno a la identidad<sup>167</sup>.

En cualquier caso, los dos llevan a cabo una crítica del capitalismo moderno, y los dos reconocen el papel fundamental del colonialismo en este proceso. Ambos tienen también el mismo problema: no reconocen el peso histórico de la organización sexual de la vida, ni de la imposición de esta organización sexual en las colonias<sup>168</sup>. Marx reconoce

---

<sup>166</sup> Tal y como describe B. Preciado, "Foucault designa el pasaje de una sociedad soberana a una sociedad disciplinaria como el desplazamiento de una forma de poder que decide y ritualiza la muerte, a una nueva forma de poder que calcula la vida en términos técnicos de población, salud e interés nacional" (Preciado, 2007, p. 2). Esta innovación es el biopoder, que da lugar a un tipo de sociedad basada en el control de la vida. Y el caso es que, aunque podríamos discrepar de la forma en que Foucault teoriza la sociedad disciplinaria después de la II Guerra Mundial, lo interesante es que su surgimiento conecta directamente con los orígenes del colonialismo.

<sup>167</sup> Sería un error, a mi juicio, ver sus propuestas como antitéticas siguiendo la tradicional clasificación estructural/posestructural. Foucault necesita de Marx. Sus análisis parten de la convicción de que el capitalismo, con sus renovadas formas de explotación laboral, precisa controlar todas las esferas de la vida, incluida la sexualidad.

<sup>168</sup> Detectan la explotación o la represión de las mujeres, pero como parte de un programa general de reproducción del capitalismo que las sitúa en posición antagónica para con el patrón o el médico. No

el rol clave de las mujeres y los cuerpos colonizados en la reproducción del sistema, pero pone el foco en la estructura. Así, su revolución no cuenta con una teoría de la constitución del sujeto. Propone que el cambio estructural derivará en un cambio personal, algo que ha puesto en entredicho la efectiva experiencia histórica de los socialismos. Foucault, por su parte, pone el acento en un sujeto que no está más allá de la ideología o superestructura, sino que recrea esa ideología en forma de normatividad<sup>169</sup>. Desde este punto de vista, la posibilidad de cambio está encarnada en los sujetos anormales y deja escasas esperanzas para un cambio estructural. Parece que, del mismo modo que la excepción hace la norma, la disidencia no tiene sentido sin hegemonía cultural, por expresarlo en términos gramscianos. Se trata del círculo sin salida foucaultiano, que es el círculo sin salida al que parece confrontarnos la posmodernidad.

Pero hay una tercera vía, de la que podríamos nombrar a Fanon como representante. Su propuesta, ni moderna ni posmoderna, intenta combinar una teoría del sujeto con una propuesta política de descolonización. Silvia Federici no discute con él, pero yo creo que ese diálogo es un paso obligatorio. El autor martiniqueño no habla específicamente de los orígenes del capitalismo, pero sí teoriza sobre la construcción de la sociedad colonial y de la identidad. Según Federici, Calibán nos permite entender a la bruja y viceversa, pues ambos forman parte del cuerpo rebelde que precisa ser domesticado. Así que hace falta entender bien a Calibán, algo de lo que no se ocuparon ni Marx ni Foucault, para hablar de la evolución del capitalismo.

Al mismo tiempo habría que advertir en este punto que por más que el diálogo con Fanon sea una tarea fundamental, será necesariamente insuficiente. Hará falta poner sobre la mesa una tercera figura que ponga en cuestión tanto a Calibán como a la Bruja. Existe una zona oscura, una bestia misteriosa, a la que ni estos autores ni Federici dieron importancia. Se trata de la intersección entre Calibán y la Bruja, donde habitan las esclavas mudas de Carpentier y las jineteras de Gutiérrez. Ellas, las otras de las otras, son

---

perciben esta explotación y represión como parte de un programa específico de opresión que ha incluido en buena medida el exterminio y que las sitúa en posición antagónica para con los hombres, independientemente de su papel en la sociedad burguesa o la sociedad disciplinaria.

<sup>169</sup> Sobre el funcionamiento de la norma y los límites de la normatividad ver reflexiones de Judith Butler (2005) en torno a Foucault.



la clave para una reflexión efectiva sobre sexo y descolonización.

#### 4.1.3. Calibanas

Desde la propia historia de la filosofía occidental se ha definido al espíritu de la modernidad como espíritu racional de controlar la naturaleza. Este espíritu es inherente a un dualismo metafísico según el cual mundo está dividido en dos: *res cogitans* y *res extensa*, alma y cuerpo, naturaleza y hombre. En esta idea de naturaleza entran pues tanto los mares como los sentimientos (el dominio de las pasiones deviene obsesión teórica), y la razón ordenadora, patrimonio del hombre, es la única que se escinde de la contingencia (cual Dios). Así, naturaleza es simplemente todo lo que no es el Hombre. ¿Y qué no es el Hombre? Las cosas, las bestias y las mujeres.

Desde este punto de vista, todo lo que no sea masculino, pero tampoco femenino, será bestial, desde los maricones hasta las focas. Mediante este binarismo, el hombre define la feminidad por oposición a su propia mitificación de la masculinidad. Y como la masculinidad no es sino una construcción, como la religión o la nación, la definición de lo que es hombre cambiará de acuerdo con distintos intereses de poder<sup>170</sup>. Todo lo que no concuerde con dicha definición será defectuoso, tendrá una sexualidad desafortada (desde los negros a las ateas) o una virilidad dudosa (desde los asiáticos a los bisexuales), una mente subdesarrollada (desde las mujeres a los discapacitados) o pervertida (desde las bolleras hasta las “trans”).

Así, en cada espacio y en cada tiempo habrá una separación entre lo que es un hombre y lo que no es un hombre, esto es, entre quienes poseen el mundo y quienes serán poseídas y poseídos. Fanon (2007) propuso una distinción entre la “zona del ser” y la “zona del no ser”, basada en criterios raciales, para ilustrar este proceso. Dichos criterios, que pueden estar basados tanto en el color de la piel como en la cultura o la religión, son según Grosfoguel los que constituyen “la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global” (2011, p.99). Se

---

<sup>170</sup> Para profundizar en esta cuestión, ver Kimmel (2006). Según este autor, la historia de EEUU es la historia *whasp* (*white heterosexual anglosaxon protestant*) y además el esfuerzo repetido por reconfirmar los límites de la masculinidad en la que este estrato social se define. Desde este punto de vista, la falta de humanidad de los esclavos o las mujeres nunca ha sido otra cosa que falta de “masculinidad”, porque lo masculino ha sido el patrón de lo humano.

trata de un planteamiento que privilegia la raza sobre el resto de categorías y que resulta fundamental para toda teoría descolonial, al tiempo que cuestionable.

El cuestionamiento que sugerimos es fundamental para nuestro propósito. No sólo porque no es casualidad que el género sea relegado a un segundo plano. Si el discurso sobre el “ser” y el “no ser” lo fija quien tiene el poder, basta echar un vistazo a la historia de Occidente para observar la estructura patriarcal de las distintas sociedades. No fue el “ser humano” blanco quien trazó la línea del ser, ni quien colonizó América y el Caribe. Fue el “hombre blanco”. Y fue “la otredad” de su “masculinidad blanca” la silenciada por las diversas instituciones, incluida la ciencia<sup>171</sup>. Esto quiere decir que no se puede entender la raza sin la masculinidad, pero tampoco la masculinidad sin la raza. Todo retrato de poder quedaría incompleto sin este bifrontismo de las opresiones. Pero parece que esto es algo difícil de manejar. Le cuesta al marxismo quitarle protagonismo a la clase, le cuesta al poscolonialismo quitarle protagonismo a la raza.

La realidad es que es el feminismo, o al menos una parte del feminismo, quien se ha propuesto acabar con las jerarquías, con el protagonismo, y entender toda opresión como una necesaria intersección de opresiones. La conexión del feminismo con el giro de tuerca poscolonial es máxima en este sentido, tanto que podríamos hablar de un feminismo poscolonial. Claro que este término es polémico en varios sentidos. Por una parte, hay cuerpos que no aceptan insertarse en el “feminismo” como artefacto ya en su origen colonial. Por otra, hay cuerpos que no se sienten interpelados por el término “poscolonial” porque viven en la metrópoli, en el corazón del imperio (aunque ciertamente en la periferia), donde el colonialismo no parece un asunto central. Además, el término poscolonial está asociado, como hemos visto, a un ámbito académico concreto (vinculado a los estudios culturales) no siempre acompañado de una crítica sistémica. El término “descolonial” evitaría algunos de estos problemas, aunque no el conflicto de base de que la noción de “mujer” o incluso de “género” que maneja el feminismo ya implican colonialidad.

---

<sup>171</sup> La homosexualidad, por ejemplo, es una *otredad* que ha tenido diversos status a lo largo del espacio y el tiempo. En Europa, con la modernización de las instituciones, su marginalización por parte de la moral religiosa se debilita, y es entonces cuando aparece la medicalización de la tendencia sexual. No es la Iglesia o el Gobierno, sino la Ciencia, quien prescribe su condición desviada, quien la patologiza. La clave es que la necesidad heterosexual de afirmar su *nosotros* explora nuevos campos de justificar la *otredad*, porque la “necesita”. Exactamente lo mismo que ocurre con la raza.

Tal y como sugiere la argentina María Lugones en su ineludible artículo “Género y colonialidad”, “la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal” (2008, p.4). Basta con echar un vistazo a lo largo del espacio y el tiempo para comprobarlo<sup>172</sup>. Pero la palabra “género” ya presupone una organización determinada que impide una comprensión adecuada de la diversidad. En otras palabras:

no es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. [...] Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscritos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género (Lugones, 2008, p.4).

María Lugones afirma el género como tal es un artefacto colonial, pues presupone un binarismo, el sexual, que no existía necesariamente en las sociedades precoloniales. La también argentina Rita Laura Segato, desde su formación de antropóloga, matiza que sí existía el género, pero que no se formulaba en términos dicotómicos, sino como un dualismo no jerárquico:

Con la transformación del dualismo, como variante de lo múltiple, en el binarismo del Uno – universal, canónico, “neutral”- y su otro – resto, sobra, anomalía, margen – pasan a clausurarse los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria. El género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente (2010, p.21).

---

<sup>172</sup> Adjunto aquí una lista de documentales sobre sociedades con otra forma de entender la feminidad, la identidad sexual y el deseo. Sobre el archipiélago de Bijagos, Guinea Bissau (Boye, 2012); sobre las mujeres de Juchitlan, México (Butta, 2013); sobre el amor a orillas del Lago Lugu, China (Boyé, 2013); y sobre el “tercer género” de las Muxhes, en México (Chevalier, Brealey, & Barrio-Sarmiento, 2014) y las Hijras, en India (Raghuvanshi, 2017).

Lo que ahora me interesa no es introducirme en esta discusión, sino en detectar la crítica común que subyace a ambos: no todos los cuerpos asignados como mujeres se leen de la misma forma. Esto refuerza la idea de que la interseccionalidad de las opresiones es necesaria, pero no por atender a la multiplicidad de opresiones que se cruzan (como variables aisladas que pasan a combinarse entre sí), sino por atender a la opresión en la necesaria interrelación de sus caras.

El término “interseccionalidad”, acuñado por Kimberly Crenshaw (1991), propone una noción de opresión como compuesta por distintos ejes (clase, género, raza, orientación sexual, edad, nacionalidad, etc.) que interaccionan a diferentes niveles. Pero dotar a esta noción de un contenido previo, esto es, de unas categorías universales que en todo contexto estarán en cruce, sería un error. Quizá el concepto de clase social tenga sentido en el contexto europeo, pero para el indio tuviera más sentido hablar de casta, o de ambas. Lo mismo ocurre con el de género, que da una idea de universalidad de lo que Gayle Rubin (1986) llamó el sistema “sexo-género”, propio sin embargo de cada cultura.

Yo creo que lo más importante es entender la opresión siempre como si de un prisma se tratase. Sin una de las caras el resto no puede consolidarse. Esta definición es fundamental para dar cuenta de lo que llamaré “calibanas”, cuerpos entre Calibán y la Bruja, cuerpos clasificados como mujeres y como no mujeres a la vez por no cumplir con los requisitos de género. Las calibanas sólo aparecen en la medida en que manejemos esa visión “prismática” que nos da precisión, y al mismo tiempo son quienes han propuesto ese enfoque multidimensional. Como afirma María Lugones:

Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (2008, p.7).

Esto es algo por asumir para el pensamiento pos/descolonial. No se trata sólo de que el patriarcado y el colonialismo sean indisolubles, se trata de que nuestras categorías de análisis derivan de esa alianza y regulan nuestras posibilidades de discurso/acción. Como

dice Nira Yuval-Davis (2011), el patriarcado “todavía resulta un instrumento analítico muy grueso”. Tan grueso que la propia autora no deja de ver a través del mismo, pues critica que “no permite ver el hecho de que en la mayoría de sociedades algunas mujeres tienen poder, al menos sobre algunos hombres, así como sobre algunas mujeres” (Yuval-Davis, 2011, p.22). Aquí “algunos” y “algunas” puede sonar insuficiente si se tiene en cuenta que tres cuartas partes del mundo fueron penetradas y apropiadas, y que los hijos y en especial las hijas de esta violación aún hoy “valen menos que la bala que los mata” (Galeano, 2005, p.59). Todas las mujeres blancas tienen que hacer acopio de su privilegio en este sentido.

Tampoco nos podemos contentar con la afirmación de que “en situaciones concretas, la opresión de las mujeres se cruza y articula con otras formas de opresión social y divisiones sociales” (Yuval Davis, 2011, p.22). Una opresión se articula siempre con el resto, no en “situaciones concretas”. Si se aísla, pierde significación. Así que el reto es asumir la complejidad, para lo que hacen falta instrumentos muy finos. Hay que buscarlos e intentar no perderse en el camino, pues se acabaría renunciando a toda generalización. Como veremos, esta no renuncia a la teoría es el reto fundamental no sólo del feminismo, sino de la teoría social hoy.

#### **4.2. SEXO Y CARIBE**

Quando salgo de esa casa/la sangre me hierve/ y en  
el corazón/ yo tengo un 11 de septiembre.

Rita Indiana y los misterios, *Pasame a buca*

Para profundizar en la llamada “interseccionalidad” de las opresiones navegaremos, una vez más, por las Antillas. El Caribe en general ha sido y sigue siendo objeto de una notable producción cultural y económica, tanto externa como interna, que gira en torno al sexo. Mi propuesta es tomar como punto de partida la literatura como producto cultural donde se recrean distintas relaciones de opresión, y en particular la literatura poscolonial antillana. Abordaré, en concreto, la mayor parte de la obra publicada de Dany Laferrière, Junot Díaz y Jamaica Kincaid, tres voces fundamentales de la diáspora

antillana en Norteamérica<sup>173</sup>.

La elección del trío en el caso de este viaje es muy significativa. En primer lugar, respondió a una atracción fatal por su obra, prolífica en el caso Laferrière, notable en el caso de Kincaid, escasa en el de Diaz. En segundo lugar, se debió a una elección precisa de tres voces que comparten un hecho fundamental: provienen de cuerpos que han nacido en las Antillas, pero que residen y emiten sus discursos en la diáspora norteamericana (Estados Unidos-Canadá). En tercer lugar, se debe a otra elección precisa que responde la visión panantillana que propongo: representan en cierta medida los tres grandes ámbitos lingüísticos del Caribe insular, a saber, anglófono, francófono e hispano.

Este viaje por las islas del Caribe, Estados Unidos y Canadá derivará en una suerte de estudio comparado cuyo objetivo no será en ningún caso llevar a cabo un tratamiento exhaustivo de las obras abarcadas. Mi intención es, por el contrario, la de trabajar con unas hipótesis muy generales acerca de los textos y contrastarlas con ayuda de la bibliografía complementaria. Estas hipótesis son: (1) existe un notable interés de las tres voces por el tema del sexo, (2) las tres voces coinciden en una serie de elementos en su tratamiento del sexo, (3) este tratamiento es indesligable del contexto literario poscolonial caribeño en el que se insertan los textos, y (4) la voz de la autora, sin embargo, es la única que subvierte ciertas categorías.

Aunque para examinar esto cronológicamente lo más adecuado sería empezar por Jamaica Kincaid, creo que a nivel de análisis comparativo será más productivo presentar a Laferrière y Diaz para después contraponerlos con la autora, cuyos personajes y tramas subvertirán en cierto sentido el “orden” creado por los dos autores.

---

<sup>173</sup> Es de notar un desfase generacional notable entre el binomio Laferrière (1953)- Kincaid (1949), y Diaz (1968), lo que influirá en determinados aspectos de su vida y, por tanto, de los temas y estilos de sus obras. Esto, lejos de debilitar la fuerza del análisis comparativo, lo enriquecerá, permitiéndonos abarcar desde los ochenta hasta la actualidad. Es de remarcar también que Diaz crece en USA, a diferencia del citado binomio, y que por lo tanto su relación con el lugar de origen es diferente, aunque no menos fundamental en su obra. El hecho de haber emigrado de niño hace también que Diaz escriba en inglés, un inglés nutrido de elementos hispanos que hacen de su identidad fronteriza una marca fundamental de su estilo. Se podría objetar que debería haber elegido una voz en castellano para representar el área de las grandes islas del Caribe, pero como se verá yo estoy interesada en la “condición diaspórica” y la hibridez. Por otra parte, considero que Junot Diaz tiene un mensaje fundamental que compartir con la comunidad dominicana y antillana en general, y que por tanto no debiera quedar fagocitado por Estados Unidos.

#### 4.2.1. El sexo como performance sado-caribeña

Laferrière nace en Port-au-Prince en 1953. Su padre es perseguido por el régimen político de Duvalier, convirtiéndose en exiliado. Laferrière también huirá del país tras una inminente purga de periodistas. En un Montreal frío donde alterna trabajos precarios con habitaciones míseras publica su explosiva primera obra, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985), cuya posterior versión cinematográfica será censurada en EEUU. Pone un pie en el cine y otro en la literatura y participa activamente en la vida radiotelevisiva canadiense. Luego se marcha a Miami para huir del frío y la celebridad, y allí escribe diez novelas en doce años, todas centradas en su país natal. Seguirá publicando hasta el día de hoy textos a caballo entre la poesía y el ensayo, textos a caballo entre Haití y Norteamérica, entre la vida y la muerte<sup>174</sup>.

La prolífica obra de Laferrière nos pone frente a la tesitura de cuán sería adecuado hablar de “un tratamiento”, y no de “diversos tratamientos”, del sexo. Creo no obstante que se puede hablar de una cierta constante en el papel primordial que Laferrière otorga al sexo en su obra. Además, sus protagonistas casi siempre reflejan a un yo autobiográfico, como se puede comprobar en la absoluta coherencia que reina entre las historias de sus diferentes novelas, que van armando como un puzzle las diferentes etapas de su vida. Esta característica, que comparte con Kincaid y en cierta medida con Diaz, convierte la lectura en un acto muy “íntimo”, y también da una continuidad muy presente a sus obras.

Para intentar dar cuenta de por qué se afirma una preponderancia del tema del sexo en la obra de Laferrière basta atender al título de su *opera prima*: “¿Cómo hacer el amor con un negro sin cansarse?”. Se trata de una provocadora irrupción en el panorama

---

<sup>174</sup> Añado aquí algunos datos más sobre su vida que permitan contextualizar algunas de las obras que citaremos. Laferrière pasa su infancia con su abuela Da en la costera Petit-Goâve, algo que marcará su vida y su obra (*L'Odeur du café*). El pequeño Dany permanece en el pueblo por seguridad, ya que su padre es un perseguido del régimen de Duvalier. Vuelve a la capital para sus estudios secundarios y, trabajando como periodista, huye del país tras el asesinato de su colega y amigo Gasner (*Le Cri des oiseaux fous*). Cuando su explosiva *opera prima sale a la luz*, Laferrière empieza a constituirse como un personaje público canadiense. Laferrière pondrá un pie en el cine y otro en la literatura, algo que se refleja en sus novelas (*Le Gout des jeunes filles*). En Estados Unidos escribirá novelas centradas paradójicamente en Haití (*Pays sans chapeau*), de un tono menos agresivo y urbano que las centradas en norteamérica pese a que la mayoría se desarrolla durante la feroz dictadura. Más tarde descubrirá que en realidad se trata de un solo libro: una suerte de “autobiografía americana”. Su gusto tanto por la poesía (*L'enigme du retour*) como por el ensayo (*L'art presque perdu de ne rien faire*) harán que esta autobiografía abarque tanto sentimiento como pensamiento. Desde 2013 está sentado en la silla número 2 de la Academia Francesa.

literario que introduce desde el título una discusión sobre el asunto racial y sobre el asunto del sexo en sentido polisémico de manera explícita. Y digo polisémico porque la reflexión sobre el binomio negro-blanco se transforma automáticamente en reflexión negro-blanca. Laferrière no está dirigiendo la pregunta a una negra ni mucho menos a otro negro (el acto sexual se presupone heterosexual en todas sus reflexiones), sino a los depositarios de una mitología antigua acerca de la inquebrantable energía sexual de los cuerpos negros, o sea, a los cuerpos blancos. Y ese presupuesto heterosexual que guía su reflexión es el que hace que su pregunta se dirija, con brutal ironía, a la mujer blanca.

Los protagonistas de esta novela son dos jóvenes negros, un escritor (*alter ego* de Laferrière) y un adicto al jazz y al Corán, en interacción con diferentes jóvenes blancas. Esta interacción incluye en buena medida el sexo y la intimidad de la sucia alcoba de los paupérrimos protagonistas. También incluye el hecho de que las jóvenes son tratadas con sarcasmo constante y/o desprecio, sin excepción. De hecho, el protagonista propone en varias ocasiones la seducción de blancas como una especie de venganza negra (corrijo: venganza de hombres negros) por la esclavitud. Al mismo tiempo, propone que el sexo del negro con la blanca podría ser la más bella de las reconciliaciones para una brecha histórica tan honda<sup>175</sup>.

En este sentido, aunque Laferrière no lo diga así, el sexo blanca-negro aparece como performance sadomasoquista por excelencia (el sumiso se venga al fin de su dómina). Pone sobre la mesa un tema tabú: la realidad de las jóvenes blancas de clase media teniendo sexo con inmigrantes negros en un intercambio atravesado por múltiples opresiones<sup>176</sup>. Y plantea la pregunta: ¿Quién es amo/a y quién esclavo/a? Desde luego,

---

<sup>175</sup> Según Laferrière, no hay nada más explosivo que un negro y una blanca haciéndolo (que no al revés), transformando en una relación sexual una relación antes bélica. Su protagonista habla para ilustrar esto de los encuentros en los campus universitarios de hombres *first nations* y blancas canadienses, y luego de éstas con los negros de Harlem, y dice: "A côté de cette guerre de sexes colorés, celle de Corée fut une escaramouche. [...] Si vous voulez un aperçu de la guerre nucléaire metez un Negre et une Blanche dans un lit. Mais, aujourd'hui, c'est fini" (1985, p. 20). Y dice "c'est fini" porque, según apunta, esto sucedía en sus tiempos de joven, y "ahora" la explosión es con los japoneses. por mucho que yo desconozca la realidad concreta de Canadá en los años ochenta me atrevo a decir que Laferrière se equivocó con esto último. La sexualidad "asiática" se ha construido de forma diametralmente opuesta a la "africana" (como falta, precisamente, de virilidad) y lo negro sigue ejemplificando claramente el poderío sexual (tanto que se ha venido consolidando una suerte de turismo sexual femenino en espacios afrodescendientes). Además, los japoneses no fueron literalmente los esclavos de las blancas, lo que hace que la relación no tenga un valor equivalente de revancha y, por tanto, que sea menos explosiva.

<sup>176</sup> La novela es una flecha bien disparada en el corazón de las chicas blancas de clase media abiertas a experiencias tan exóticas como: (1) follar entre ellas, (2) follar con negros. Con la apodada Miss Literature



con los instrumentos del feminismo hegemónico llegaríamos a la conclusión de que sobre todo es ella la sometida y con los instrumentos de la teoría poscolonial hegemónica (así como del marxismo hegemónico) llegaríamos a la conclusión de que sobre todo es el pobre inmigrante negro, pero aquí proponemos un enfoque más flexible. Como el feminismo poscolonial ha mostrado, las diversas opresiones intersectan en los cuerpos, complejizando el mapa de “víctimas en todas las situaciones” o “verdugos a toda costa”. Pues bien, el modo en que yo pongo en discusión a estas tres voces migrantes antillanas requiere de un enfoque no jerárquico de las opresiones que intersectan.

También hay que dejar claro, en todo caso, que Laferrière está interesado en reproducir esta interseccionalidad sólo hasta cierto punto. El autor apuesta mucho más por mostrar la encrucijada, tomando el concepto de Gloria Anzaldúa (1987), que por posicionarse<sup>177</sup>. Hastiado de un país natal donde todo parece politizado hasta el exceso, el arte aparece como vía de escape para mostrar las múltiples aristas de las cosas y un humor que vaya más allá de lo políticamente correcto. Por otra parte, es cierto que Laferrière está claramente inmerso en una visión poscolonial de la realidad que implica al menos la formulación de opresiones simultáneas (por pobre, por negro, por migrante). En una conversación entre el protagonista y una amante blanca acomodada, raza y clase se articulan claramente: “Qu’est-ce que t’as contre les riches?/ Qu’est-ce que j’ai contre les riches? Eh bien, je crève de jalousie, je meurs d’envie [...]/ Je te prends au sérieux, tu sais?/ C’est la seule chose sérieux que j’ai dit depuis des lunes” (1985, p.97)<sup>178</sup>. Frantz

---

(las jóvenes no tienen nombre propio, sólo sobrenombres, como ocurriría con los esclavos) es con quien más íntima nuestro protagonista, una supuesta feminista que acaba por tener una cierta relación de servidumbre con él. El protagonista exclama: “Se faire servir par une Anglaise (Allah est grand). Je suis comblé. Le monde s’ouvre, en fin, à mes vœux” (1985, p. 30). Por otra parte, añade que no debe pasarse más de la cuenta con Miss Literature porque ella es, después de todo, “el mejor partido que un negro puede permitirse” (1985, p. 32). Él, de alguna manera, no puede estar a su altura. Al mismo tiempo, la veneración de la joven no podrá separarse de un sentimiento parejo de condescendencia. Así, el deseo del protagonista está atravesado por un deseo de poder, y sus abusos se presentan de alguna manera como una reacción lógica a la humillación que siente ante tal condescendencia.

<sup>177</sup> Laferrière repite en *Le goût du jeunes filles* con la misma tesis de *Comment faire l’amour avec un nègre sans se fatiguer*: “Sommes-nous à la fin de la plus longue guerre du monde? Celle des sexes” (1992, p.145). Este es un ejemplo de su incapacidad para mostrar las relaciones de opresión presentes en cualquier encrucijada. La noción de guerra es interesante cuando se plantea en los términos de Silvia Federici, pero en la mayoría de los casos sirve para esconder una opresión histórica. Hablar de la guerra de los sexos es como hablar de Palestina e Israel sin decir “ocupación”.

<sup>178</sup> “¿Qué tienes en contra de los ricos?/ ¿Qué tengo en contra de los ricos? Pues que me muero de celos, de envidia [...]/ Te estoy tomando en serio, ¿sabes?/ Es la única cosa seria que he dicho en mucho tiempo”

Fanon habla de este mismo sentimiento en *Les damnés de la terre* (2007, p.28-29): “La mirada que el colonizado lanza contra la ciudad del colono es una mirada de lujuria [...]. El colonizado es un envidioso [...]. No hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono”. Y relaciona la mirada envidiosa del colonizado también con el deseo sexual. Pero, ¿qué lugar tiene exactamente el sexo en esta común articulación?

Para responder hay que tener en cuenta que, al menos en esta primera obra, el modo en que se muestra la encrucijada tiene trampa. ¿Se están mostrando todas las opresiones en intersección? Difícilmente, en el sentido de que se está privilegiando el discurso de una parte del personal implicado. No se trata de que las mujeres de esta obra no tengan voz alguna, porque intervienen continuamente. Pero, preguntamos con Spivak (2006), ¿están hablando realmente? En cualquier caso, nunca ganan la partida. Siempre están los hombres protagonistas llevándose el trofeo de la ironía final y, por supuesto, del polvo final, clímax de la performance. Aparte de esto, la cualidad de las mujeres más examinada a lo largo de la obra probablemente sea el físico, sin reparos en justificar una u otra actuación (incluida agresiva) en el hecho de que son horribles<sup>179</sup>.

Laferrrière presenta la veneración de las blancas por los negros y la afición de los negros a las blancas como una consecuencia natural de la historia<sup>180</sup>. Las blancas que frecuentan negros inevitablemente caen en el bote de “drogués de Negro”<sup>181</sup> (1985, p.103) y los negros que las frecuentan son de repente los humanizadores, como se ve en la analogía que hace Bouba, el co-protagonista, entre la página en blanco y la mujer blanca (obviamente, el que escribe, el que pone el discurso es él): “Tords-la Vieuz, prends-la,

---

(la traducción es mía).

<sup>179</sup> Ver p.123, p.143 y el capítulo XXVII titulado “Les nègres ont soif”, esto es, “Los negros tienen sed”.

<sup>180</sup> Más allá de la rabia, el protagonista declara que no es culpa de ellas, las blancas, ser fans de lo primitivo: “Ellas están tan infectadas por la propaganda judeo-cristina que desde que le hablan a un Negro se ponen a pensar en primitivos. Para ellas, un Negro es demasiado ingenuo para mentir. No es su culpa, ha tenido lugar, en medio, la Biblia, Roussau, el blues, Hollywood, etc.” [la traducción es mía] (p.116)”. Esta condescendencia es la misma que habilita cada sarcasmo de la novela. Emplear condescendencia con quien la emplea contigo: la venganza perfecta. Pero entonces, ¿es que no puede haber una forma no abusiva en la que se relacionen blanca y negro? ¿quiere la blanca siempre denigrarse, o sentir adrenalina, o las dos cosas? ¿quiere el negro siempre vengarse, o sentirse superior por tener algo reservado a los hombres blancos, o las dos cosas? ¿puede en todo caso transformarse, en vez de en una humillación mutua, en un triunfo? ¿Puede ser el sexo la resolución de conflictos? El panorama que dibuja Laferrrière deja escasas esperanzas en este sentido.

<sup>181</sup> “Yonquis de lo negro” (la traducción es mía).

fais-la gémir, humanise cette saloperie de page blanche”<sup>182</sup> (1985, p.108).

Conquistar y humanizar siempre fueron tareas emparentadas de los padres de la civilización. El acto creativo, discursivo, es una vez más un acto de dominio y penetración si se quiere. El colonizado reproduce la conducta del colonizador, es decir, la recuperación negra de la humanidad (o sea, masculinidad) perdida se realiza a través de la conquista (sexual) de lo blanco. Alguien podría plantear: “¿es la mujer blanca la víctima o el verdugo?”. Pero esa no es la pregunta que se deriva de este recorrido, pues es una pregunta que borra la encrucijada que pretendemos mostrar. La pregunta es: ¿Dónde queda la negra?

Si a la lectura de su *opera prima* no hubiera seguido *Le goût des jeunes filles* (1992), se podría pensar que las mujeres negras no eran posibles interlocutoras en el imaginario juvenil del emigrado Laferrière. Pero en esta cuarta novela, y pese a las múltiples críticas que pudiéramos articular, las protagonistas son mujeres haitianas ácidas, elocuentes y en muchos casos temibles, que ganan la partida dialéctica. En un mundo donde tienen las de perder, logran domar a hombres fieros y encuentran todo tipo de salvoconductos para salvar el pellejo. Aunque, como en un film de Almodóvar<sup>183</sup>, todo lo filtra la visión de un hombre, en este caso un adolescente que por azar acaba refugiado en la casa de su vecina.

En esta obra también las relaciones sexuales tienen un papel primordial y median de un modo u otro las estrategias vitales de las protagonistas. De este retrato destacaría dos cosas. Por una parte, en la novela la sexualidad es hipervisible, en el sentido de que hay continuamente desnudez, propuestas sexuales, actos sexuales, conversaciones sexuales, etc<sup>184</sup>. Por otra, la novela, aun dando una idea general del marco en el que se

---

<sup>182</sup> “Tuércela viejo, tómala, hazla gemir, humaniza a esta basura de página en blanco” (la traducción es mía).

<sup>183</sup> Esta comparación creo que es razonable en la medida en que los capítulos se organizan como escenas y que la novela sería llevada al cine en 2004 por el director francés Jonh L’Ecuyer. Además, el propio Laferrière titula uno de los capítulos “Mujeres al borde de un ataque de nervios”. Recuerda mucho al film *Volver* (2006) todo el tiempo, una obra transgeneracional acerca del apoyo mutuo entre mujeres dispares, pero resistentes y resolutorias (la homicida y sus cómplices).

<sup>184</sup> Si esta visión sin pudor es representativa del mundo juvenil femenino de Haití en los setenta es otra cosa. Quiero decir que no sabemos si la casa donde se ambientan la mayoría de las correrías está más cerca de la fantasía que del retrato. Pero nos deja la misma sensación que el realismo mágico: se precisan esos elementos caricaturescos para dar cuenta de una realidad específica, no reproducible a través del relato tradicional.

desenvuelven las vidas de las protagonistas, entre otras cosas marcado por una poligamia “no oficial” masculina, no las muestra como víctimas en ningún momento. El joven protagonista apenas se atreve a hablar, asustado en gran medida de la precocidad y voracidad sexual del grupo de amigas, ni tampoco Papa, el hombre maduro que las acompaña a todas partes, ni el amante y super matón Frank, ni el fotógrafo blanco prendado... ¿Es esto simple misoginia o una visión que contradice y/o complejiza el diagnóstico tradicional del feminismo blanco de “la mujer” construida como sexo débil?

Por ahora, digamos que ninguno de los hombres de la novela parece sugerir que las mujeres adolezcan, precisamente, de pasividad y debilidad. Las jovencísimas protagonistas (casi ninguna parece superar los veinte) se rodean de hombres que les doblan o triplican la edad, en parte para satisfacer necesidades materiales, en parte porque se sienten adoradas (ellos se sienten jóvenes y apasionados con ellas, no como con sus cónyuges). “Dicen por ahí que somos putas, pero siempre vuelven”<sup>185</sup> (1992, p.135) –dice Choupette, un personaje explosivo, con mucho poder, que desprecia todo sentimentalismo. Choupette se venga de los hombres utilizándoles, como aquel joven escritor negro en Canadá lo hacía con las blancas. Otra suerte de performance sado-caribeña, donde el amo (o más bien, el colonizado lujurioso que aspira a ser amo) es esclavizado. Pero en los dos tipos de performance el alcance de esta venganza es cuestionable. No sólo porque Choupette acaba enamorándose. Parece que hay un cierto espacio de privilegio que el inmigrante haitiano no podrá nunca usurpar a la blanca canadiense. Así también, hay un enorme espacio de poder que la devora-hombres haitiana no podrá nunca usurpar al hombre haitiano.

En *Chronique de la dèrive douce* (1994), Laferrière combina el espíritu de su ópera prima con el de *Le goût du jeunes filles*, en el sentido de que sigue interesado en los binomios negro-blanco, hombre-mujer, y muy centrado en el sexo. Las mujeres de su obra son blancas y, aunque son tratadas con la natural ironía del autor, lo cierto es que no está nada presente el tono condescendiente de su primera novela. El protagonista negro tiene dos amantes blancas fundamentales: una que sufre por la su promiscuidad y su habitual ausencia de respuestas, y otra que aprovecha cualquier aventura para escapar de sus brazos. Ninguna es ridiculizada, como tampoco su amante gorda de la lavandería,

---

<sup>185</sup>La traducción es mía.

por la que siente particular devoción.

Estas relaciones ponen sobre la mesa el asunto de la monogamia en el contexto caribeño, vinculado a un inevitable rechazo de la institución por parte del protagonista. Este asunto es una constante en la literatura poscolonial caribeña porque las estructuras familiares tienen una tendencia matrifocal que a menudo se vincula con tradiciones africanas o como derivadas de la Plantación (Benoist, 1996). Es un asunto delicado, porque esta tendencia es reivindicada a menudo por quienes tienen posiciones privilegiadas en el modelo de organización, a saber, los hombres. Pero aquí nos vamos a centrar en otro aspecto vinculado a la monogamia.

La promiscuidad es, como mínimo, uno de los tópicos más extendidos acerca del hombre caribeño, y enmarca en gran medida el mundo descrito por Laferrière. Se trata de una cuestión también delicada, pues muchos trabajos han reconocido la impronta colonial en la construcción del afrodescendiente en particular como animal sexual de instintos indomables, insaciable amante y potencial violador. La pregunta desde el inicio debe ser: ¿se puede hablar de sexo en las Antillas sin reproducir la lógica colonial?<sup>186</sup> Es difícil saberlo, no solo para quién escribe desde fuera (como yo), sino desde dentro (como las voces a estudio). Boubou, el compañero de Laferrière en *Comment faire l'amour avec...* en un momento imaginario declara que Occidente ha perdido el interés por el sexo, y que es el Negro el que le tiene que devolver la dignidad. ¿Es una visión colonial o puro sarcasmo poscolonial? Porque en un cierto sentido el discurso de Laferrière reivindica una visión desde dentro del antillano, o al menos del afrodescendiente, como portador de una relación con el sexo diferente a la colonial. En *L'Enigme du retour* (2009, p.129) escribe la siguiente estrofa evocando su devastado Haití natal:

Quand il y a une panne d'électricité / c'est avec l'énergie des corps érotisés/ qu'on  
éclaire les maisons. / L'unique carburant que ce pays possède/ en quantité

---

<sup>186</sup> Yo creo que es difícil pero absolutamente necesario abordar este tema. Hablar, por una parte, del papel fundamental del sexo en las relaciones sociales y, por otra, de cómo el sexo se ejerce siguiendo determinados patrones de poder o resistencia. Lo primero es complicado, porque en torno al Caribe se ha construido toda una mitología que gira a su vez en torno a la sexualidad de sus cuerpos y su disponibilidad. ¿En qué medida es mítica la visión de un caribe caliente? Lo segundo es ya una tarea ampliamente desarrollada por voces de dentro y fuera de las Antillas, tanto en la literatura como en la Academia y el activismo, especialmente en el ámbito del feminismo y la lucha LGTBQ, a la que más adelante haremos referencia.

industrielle/ qui soit capable au même temps/ de faire grimper la courbe démographique<sup>187</sup>.

En sus novelas, el sexo aparece como el carburante de la vida. En este sentido no es de extrañar que, ante las imprevisibles y promiscuas desapariciones su amante Nathalie, Laferriere se vea “obligado” a irse de putas para aplacar el frío.

Del mismo modo en que no podemos ocuparnos aquí de las extensas discusiones del feminismo en torno a la prostitución, no podemos dejar de remarcar que es un asunto fundamental si tratamos el tema del sexo. Por una parte, Laferrière describe su consumo de prostitución como estrategia para saciar el apetito sexual cuando no ha encontrado una mejor vía de acceso al placer<sup>188</sup>. Pero no se trata de que Laferriere denigre a las putas, al menos no es eso lo que se desprende de su trepidante obra *Le cri des oiseaux fous*. Esta novela, una cuenta atrás de las últimas y trágicas horas del autor en su Haití natal, reserva un papel fundamental a las prostitutas, de diálogos brillantes. Por una parte, son una parte indispensable de la dictadura de Duvalier, una especie de Burdel de Estado como diría Paul B. Preciado (2014)<sup>189</sup>. Por otra parte, son resistentes. Como dirá Laferriere en *L'art presque perdu de ne rien faire* (2011), “el amor en el sur es diferente, cambia cuando tienes hambre”<sup>190</sup>. Esto quiere decir que las mujeres hacen uso de una institución para sobrevivir, y a veces esta institución no es estatal sino mucho más sutil, pues: ¿de qué vivían la mayoría de las jóvenes de *Le goût du jeunes filles*? De sus amantes.

El universo del sexo que crea Laferriere retrata con admiración a las putas y promiscuas.

---

<sup>187</sup> “Cuando hay una avería eléctrica/ es con la energía de los cuerpos erotizados/ como iluminamos las casas./ El único carburante que este país posee/ en cantidad industrial/ que sea capaz al mismo tiempo/ de incrementar la curva demográfica” (la traducción es mía).

<sup>188</sup> De este modo, se sugiere que esta opción no es la ideal, del mismo modo que no es ideal comer pichones, pero sacia una necesidad. Hago esta comparación porque Laferriere a menudo se burla del vegetarianismo como esnobismo colonial, del mismo modo en que lo hace del feminismo. Creo que esto es muy habitual en el ámbito postcolonial, pues ciertamente estas tendencias llegan abanderadas por una cierta clase media blanca que nada tiene que ver con el público receptor. Pero, como siempre, ¿la respuesta anticolonial ha de ser acaso la autoafirmación de las conductas propias (en buena medida resultado de la impronta colonial)?

<sup>189</sup> Las prostitutas tienen que pagar tasas y sus propios test médicos. Esto recuerda al prostíbulo estatal de Restif en los años previos a la Revolución Francesa, una utopía higienizante que, como el panóptico de Foucault, nunca llegó a construirse. Preciado lo estudia como un modelo crítico para pensar la construcción actual de Europa en torno a la deuda, las nuevas formas de acumulación capitalista, las políticas del encarcelamiento preventivo y la explotación de la fuerza de trabajo sexual.

<sup>190</sup> La traducción es mía.

Cualquier crítica que hagamos a como este planteamiento oculta la opresión será no sólo pertinente sino necesaria, pero tenemos que rescatar de su enfoque un rechazo de la victimización, la desagenciación y en general de todas las prácticas que se asocian a un feminismo “colonial” u “occidentalizado”, como dice la novelista y teórica jamaicana Sylvia Wynter (1997). Según este feminismo, todas las prácticas significan lo mismo en todas partes, las mujeres necesitan lo mismo en todas partes y, en definitiva, hay una cosa llamada “mujeres” que es igual en todas partes. Al mismo tiempo, es interesante rescatar el papel central de la sexualidad. El sexo media todas las relaciones sociales y forma parte incluso del aparato estatal. Hombres y mujeres lo desean y practican en todo tipo de situaciones. El problema, no obstante, de describir unas Antillas calientes sigue intacto. ¿Tiene esta descripción una connotación colonial o anticolonial? ¿Feminista o antifeminista?

Para adentrarnos en las preguntas que hemos dejado abiertas necesitamos avanzar en el estudio comparado. Lamentablemente aquí no podemos ocuparnos más de la obra de Laferrière, pero es obligado señalar el papel fundamental y agencial que tendrán las mujeres de su familia (y en especial su abuela Da) en muchas de sus novelas. A todas ellas subyace un planteamiento que sin duda encontraremos en Junot Díaz, y en cierto modo en Jamaica Kincaid, donde las mujeres aparecen como heroicas resistentes a un violento mundo de hombres. La notable presencia del sexo se confirma pues en su inevitable polisemia, pues la sexualidad, así como la “brecha sexual”, definen la realidad (2000, p.179):

La dictature est surtout la culture de l’homme. Les femmes ont continué, à quelques exceptions près, à faire ce qu’elles ont fait de tout temps: s’occuper de l’éducation, de la santé, de la maison et de tout ce qui regarde la vie quotidienne. D’ailleurs, j’ai toujours pensé que c’est par là, la vie quotidienne, que passerait la seule révolution possible, donc ces sont les femmes qui détiennent les clés du véritable changement social<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> “La dictadura es sobre todo la cultura del hombre. Las mujeres han continuado, salvo ciertas excepciones, a hacer lo que han hecho siempre: ocuparse de la educación, la salud, la casa y de todo lo que tiene que ver con la vida cotidiana. Por lo demás, siempre he pensado que es por ahí, por la vida cotidiana, por donde pasaría la única revolución posible, de modo que son las mujeres las que poseen las llaves del verdadero cambio social” (la traducción es mía).

### 4.2.3. El sexo como destino trágico

Junot Díaz nace en 1968 en Santo Domingo y emigra a Estados Unidos con 6 años, junto con su madre y sus hermanos. La reunificación familiar no funciona muy bien, pues su padre, que fuera policía durante la dictadura de Trujillo, les abandona al poco tiempo<sup>192</sup>. Esta historia tiene su eco particular en la colección de cuentos *Negocios*, antología-retrato de la diáspora dominicana en Estados Unidos. El ávido lector que desde niño ha sido Díaz se gradúa en New Jersey precisamente en inglés, y desarrolla un estilo personal plagado de hispanismos que depura en su única y espectacular novela *La breve y maravillosa vida de Óscar Wao (2007)*, con la que gana el Pulitzer. Mucha gente tiene la sensación de que no ha leído nada así antes. Después seguirá rumiando sus obsesiones en torno al amor, la migración y la masculinidad, y las publicará en una segunda colección: *Así es como la pierdes (2012)*.

La obra que catapultó a Junot Díaz a la fama fue la antología *Drown*, traducida como *Negocios* en castellano. En ella se recogen historias que retratan las vidas de niños y jóvenes (hombres) en la marginalidad de la República Dominicana o de Estados Unidos. Lo que me llamó la atención de esta serie de historias complejas y maravillosamente tejidas de drogas, problemas interraciales, migración, amor, etc., es el nada complejo retrato de las mujeres, que tienen un papel oscilatorio entre la puta que se deja “singar” y la madre, sacrificada y traicionada sin excepción. Aparte de esto, pero conectado, otras dos cosas llaman la atención. Por una parte, es la feroz voz del hombre la única que se escucha en este escenario desolador. Por otra, la relación del pueblo dominicano con el sexo es omnipresente.

Claro está que Díaz pretende ante todo un retrato crudo de la realidad dominicana, sobre todo migrante, marcada por el machismo y la violencia. Pero aquí aparece el debate de hasta qué punto el retrato petrifica y perpetúa, muy presente en Gutiérrez también. Al margen de eso, creo que en todo caso tenemos que aceptar que se trata de un relato parcial. Sobre todo teniendo en cuenta que el narrador de muchas de las historias es Yunior, un jovencito que se convertirá en sus posteriores publicaciones en un personaje

---

<sup>192</sup> Esta historia tiene su eco particular en la colección de cuentos *Negocios*, antología-retrato de la diáspora dominicana en Estados Unidos.



recurrente y en la esencia del típico *domo* (hombre dominicano), mujeriego y mentiroso en porcentajes idénticos. Este personaje será el narrador fundamental (aunque no el único) de *The brief wonderful life of Oscar Wao*. En qué medida es Yunior un *alter ego* del autor es algo difícil de asegurar, menos evidente que en el caso de Laferrière<sup>193</sup>.

Ahora bien, en su aclamada novela Díaz no quiere ocuparse de descifrar las profundidades del típico *domo*, sino del *antidomo*, Óscar de León: un friki gordo y virgen, enamorado hasta la médula, capaz de una ingenuidad y al mismo tiempo de un sarcasmo extremos, que además lleva el nombre de un gran salsero. Óscar es la puerta de entrada a una historia compleja, entretrejida con otras historias que se van sedimentando desde la República Dominicana de Trujillo hasta el New Jersey de los noventa, aunque ya el narrador señala que el origen se debería situar en el “descubrimiento” de América. Su trágica vida es el resultado de una serie de hechos fatales que una parte de los personajes propone interpretar en clave mágica, como una suerte maldición familiar. Esta maldición, llamada fukú (muy cerca de “fuck you”), se presenta como ineludible y Trujillo aparece como su máximo representante, pues él también constituyó durante treinta años y aún después una fuerza del mal ineludible.

Pero lo que aquí nos interesa es en qué manera se materializa en la vida de Óscar el fukú, pues está directamente relacionado con el tema del sexo. Óscar está condenado a no follar, ni siquiera a intimar físicamente, con ninguna mujer. Bien entendido, el castigo de Óscar no es ese, sino la consecuencia. Su castigo es el de no responder en absoluto al canon de masculinidad que establecen sus coordenadas espacio temporales (emigrante dominicano en Estados Unidos). Óscar es obeso, habla en élfico, no tiene un ápice de agresividad, y así una larga lista de características que lo condenan a la emasculación. Esta emasculación, a su vez, es la que le priva del destino que supuestamente le está adjudicado como hombre dominicano: follar con jevas. Esta transgresión de la norma le priva del mismo modo de su identidad, pues si ya es difícil identificarse en el ámbito migratorio, Óscar es rechazado tanto por los no *domos* como por los *domos*, tanto en USA como en República Dominicana. Por eso, de algún modo, el fin de Óscar es un fin anunciado. La tragedia caribeña está escrita desde el principio.

---

<sup>193</sup> Es un hombre joven dominicano crecido en USA, como Díaz, que viene de familia colaboracionista con el trujillato, como Díaz, y cuyo motor vital es el siguiente: las jevas. Con los años, la escritura se convertirá en otro motor fundamental (Yunior estudia literatura, otra coincidencia con Díaz).

Otra dimensión interesante del sexo en la novela tiene que ver con el papel de las mujeres. Es innegable que tienen un papel fundamental, y que sus respectivas tragedias personales se relacionan con el *fukú* del mismo modo que con transgredir la norma. La hermana de Óscar, Lola (que hace en algún momento de narradora), también es una víctima de su cultura, pero parece tener un poco más de éxito. Aparece rebelde, sufridora y luchadora, como todas las mujeres de la novela y de República Dominicana. Su madre, Belicia Cabral, es otra rebelde incombustible con un desquicie especialmente doloroso para sus vástagos y con una historia detrás mucho más gore que la que llevara a sus espaldas Urania Cabral<sup>194</sup>. Y después está la madre “adoptiva” de Beli, La Inca, que es la abuela amorosa, resistente, guardiana de la moral y al tiempo apoyo incondicional, que contempla con impotencia el destino trágico de los León.

En la concatenación de catastróficas desdichas que se narran son siempre el amor y el sexo quienes precipitan la caída al abismo. Su condición de mujeres les hace además vivir esas desdichas, en el marco de las opresiones de la migración (raza y clase, por simplificar), multiplicadas por dos. Pero, ¿y Óscar? Óscar, que es un “hombre”, se convierte también en un superviviente en un mundo de bestias. Digamos que su privilegio de hombre se vuelve en su contra. Y es que el joven *nerd* no puede ejercer su privilegio porque otra opresión, menos reconocida en la Academia (ni Marx ni Beauvoir hablaron de ella) pesa sobre él, y es la del aspecto físico. Qué la belleza canónica de Beli y de Lola les ayudó en ese mundo de bestias es un hecho (como a las *jeunes filles* de Laferrière). Que ese régimen de privilegio (el de la belleza) está plagado de contraindicaciones, no cabe duda. Pero Óscar es feo. Más claramente: es gordo. Y para cuando llega a perder peso ya está convertido en el *looser*<sup>195</sup> que la sociedad le ha conminado a ser.

Lo interesante de la escritura de Diaz, como en el caso de Laferrière, es que muestra con verdadera complejidad el entramado de opresiones que intersectan en los cuerpos de los personajes. Una visión unilateral de los hechos impediría ver a Óscar como un

---

<sup>194</sup> Urania Cabral es un personaje de la novela de Mario Vargas Llosa *La fiesta del chivo*, que Diaz parodia conscientemente. Se trata de una novela sobre el trujillato sobria y de un realismo feroz que Diaz piensa como insuficiente para hablar del Caribe. Propondrá un estilo mucho más informal, más sádico y plagado de ciencia-ficción, para dar cuenta de una realidad que no se deja captar por el lenguaje tradicional.

<sup>195</sup> Se puede traducir como “perdedor” o “fracasado”.

oprimido, no sólo con respecto a la sociedad en general (es un chico de color, eso está claro), sino con respecto a las mujeres (*nigger*<sup>196</sup> y *looser* a la vez). Una visión unilateral de la opresión también impediría ver a las mujeres de la historia como algo más que víctimas. Son mujeres increíblemente fuertes, que les escupen a sus verdugos, que salen a la puerta con el machete, que desafían a la muerte. Y que controlan y oprimen a otras mujeres.

Una visión unilateral impediría ver también que una obra, narrada casi en su totalidad por un hombre que hace uso continuo de sus privilegios, pudiera darnos algún tipo de lección acerca de la opresión. Esto es mucho más interesante si pasamos a un plano comparado. Llegadas a este punto, hay que decir que a pesar de ser de generaciones diferentes, de hablar lenguas diferentes y de haber emigrado a países diferentes, Laferriere y Diaz comparten varias cosas importantes. La primera de ellas, la isla de origen, separada por una muralla que el trujillato se encargaría de cimentar con una política de blanqueamiento racial espeluznante y vigente en nuestros tiempos<sup>197</sup>. Pero como lo que aquí nos interesa es el tema del sexo, nos centraremos brevemente en otros aspectos.

En cuanto al narrador (Laferrière de una parte y Yuniór de la otra, como narrador fundamental) se trata de un (1) hombre heterosexual cuyo sino vital es en gran medida lo erótico, pero también de un (2) hombre migrante que reivindica su condición caribeña (y se ríe del mundo *wasp*<sup>198</sup>), e incluso de un (3) hombre “bueno” víctima de su condición “caliente”. Este narrador filtra los sucesos y al resto de personajes, de tal forma que las mujeres aparecen perfiladas del siguiente modo: cualidad número uno resaltada, belleza; cualidad número dos, fuerza. No hace falta que comente lo androcéntrico de este punto de vista (obviamente, no ocurre lo mismo en las descripciones de los hombres). Por último, y en cuanto a la sexualidad en general, podríamos decir que está muy presente en las historias de ambos autores y que media todas las relaciones, atravesando la política desde su dimensión más pública (petrificada en las respectivas

---

<sup>196</sup> Literalmente “negro”, una palabra tabú en el contexto blanco estadounidense por considerarse sumamente despectiva. Los personajes la usan con soltura para referirse los unos a los otros.

<sup>197</sup> Desde el estímulo a la inmigración blanca (y sus matrimonios) durante varios períodos hasta la implantación en los últimos años del “programa” de desnacionalización para las personas de ascendencia haitiana en República Dominicana.

<sup>198</sup> Simplificación de “White anglosaxon protestant”.

dictaduras de la isla, donde los tiranos gozan de un indiscriminado acceso sexual a los cuerpos de las mujeres) hasta la más privada (dónde los dramas personales giran en torno a traiciones vinculadas al sexo).

Creo que esta “omnipresencia” de lo sexual es algo que en realidad se puede asociar mucho a la producción poscolonial del Caribe. Sé que se trata de una fuerte generalización, y que es por tanto peligrosa. Da cuenta de un tópico, pero también, de alguna manera, es una réplica a ese tópico. Creo que el uso del sexo de manera constante, explícita y creativa es una reacción lógica a la tradición literaria colonial, tan lógica como el uso de la magia (muy presente en la obra de Díaz, Laferriere y Kincaid) frente a un mundo literario fabricado con claves explicativas, no meramente europeas, sino masculinas heterosexuales burguesas ilustradas/cristianas<sup>199</sup>. En este mundo colonial, el sexo está más o menos circunscrito a ciertos ámbitos, aún en una sociedad tan pornificada como la nuestra<sup>200</sup>.

En “We other Victorians”, Foucault propone que en Europa hasta el siglo XVII predomina una cierta “franqueza” en torno al sexo. Pero la luz de esa franqueza se ve apagada por “las monótonas noches de la burguesía victoriana”, que confinaron la sexualidad al hogar (1984: 292):

La familia conyugal la custodió y la absorbió en la seria función de la reproducción. [...] Un único lugar para la sexualidad fue reconocido en el espacio social, así como en el corazón de cada hogar. Un lugar útil y fértil: el dormitorio de los padres. El resto sólo tenía que quedar impreciso; la conducta adecuada evitaba el contacto con otros cuerpos, y la decencia verbal higienizaba los

---

<sup>199</sup> Pues en Europa había magia, y había mujeres, y había discursos paganos y sincréticos, pero ellos no fueron el modelo de exportación eurocéntrico, sino todo lo contrario: perseguidos e incluso exterminados, como sugiere Silvia Federici (2010).

<sup>200</sup> Cuando utilizo esta expresión, “pornificada”, quiero hacer alusión a la noción de “era farmacopornográfica” del filósofo español trans Paul B. Preciado (antes Beatriz Preciado). En su libro *Testo Yonqui* considera posible “dibujar una cronología de las transformaciones de la producción industrial del último siglo desde el punto de vista del que se convertirá progresivamente en el negocio del nuevo milenio: la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y de la sexualidad” (Preciado, 2008, p. 26). Preciado, siguiendo la estela de Foucault, nos invita a llevar a cabo un análisis sexopolítico de la economía mundial. Y concluye que, además de la empresa global de la guerra, las cabezas del capital son la industria farmacéutica (comercio legal de fármacos y cosméticos, tráfico ilegal de drogas) y la del sexo (pornografía, prostitución, publicidad...). Aquí aparecen la vigilancia medicojurídica y la espectacularización como formas de control básicas de lo que Foucault llamara “sociedad disciplinar”.

discursos<sup>201</sup>.

Esta visión es reformulada por Silvia Federici (2004), quien ve en la formación del estado moderno (y por tanto en la expropiación y cercado de tierras, la conquista de América y la esclavitud), un ataque a las formas de vida populares (incluida la sexualidad) que afectó principalmente al cuerpo de las mujeres. Yo creo que puede resultar útil pensar en el Caribe (como muchos otros espacios coloniales) como lugar donde conviven tanto esa moral moderno-colonial como un conjunto de hábitos de origen no colonial no absorbidos. No solo porque el sexo no está necesariamente relegado a la alcoba ni a la noche ni al tabú, sino porque en estos hábitos de origen precolonial el género se organiza diversamente, como diría Rita Laura Segato (2010) o no existe, como diría María Lugones (2008).

Mi hipótesis es que este “sincretismo” de prácticas sexuales es algo que la producción creativa poscolonial recoge. Para el tema que nos ocupa, una manifestación clara de tal “sincretismo” sería la de tratar al sexo de manera explícita y constante, como mediador fundamental de las relaciones humanas, y no relegarlo a la clandestinidad, como dice Foucault (1984). Otro es el rol de “fuerza” adjudicado a las mujeres, que no coincide con la formulación del sexo débil y pasivo que el feminismo eurocéntrico denunció como estereotipo de feminidad. Por otra parte, como hemos visto, colonialismo y sexo se relacionan de forma tan estrecha que toda reacción poscolonial necesariamente tiene que tratar con el asunto, aunque sea inconscientemente. La conquista como penetración, la esclavitud como emasculación, la mirada colonizada como mirada lujuriosa, son temas que inevitablemente se repiten.

Todo esto hace que en la literatura caribeña encontremos una presencia de lo sexual significativa, y que en cierta manera está al origen del interés metropolitano por las mismas, un interés morboso si se quiere. Claro que para contrastar completamente una afirmación así tendría que haber hecho un rastreo mucho más extenso que un trabajo comparativo de tres obras, un rastreo casi imposible. Ciertamente existen trabajos que podrían ayudar a confirmarlo, como el de Rosamond S. King (2002), una de las voces fundamentales en el estudio de sexualidad en el Caribe. En un artículo en el que se ocupa

---

<sup>201</sup> La traducción es mía.

de la literatura caribeña anglófona desde 1950, se atreve a afirmar que “muchacha de la literatura caribeña ha tenido como tema significativo el sexo o la sexualidad”<sup>202</sup> (p.24) o que “Claramente, el sexo y la sexualidad han sido siempre importantes componentes de la literatura caribeña”<sup>203</sup> (p.36). También lo afirma Linden Lewis (2003) respecto de la cultura popular. En cualquier caso, el trabajo de contrastación general lo dejamos a otras y otros. Aquí examinaremos los resultados que se derivan de trabajar con una hipótesis así<sup>204</sup>.

Después de su gran novela, Diaz publica una colección de cuentos con un cierto hilo conductor. Este hilo es el personaje de Yunion, que reaparece en la mayoría de los relatos. El reto de Diaz, en este caso, no es el de retratar al *nerd*, sino al otro estereotipo de su anterior novela, al “auténtico” *domo*. ¿Cómo se fabrica un mujeriego? Para responder hay que adentrarse en el ámbito del privilegio, un ámbito en el que es difícil introducirse sin que alguien se rasgue las vestiduras. De hecho, la lectura puede llegar a ser muy desagradable. Por ejemplo, en el último relato, *Guía de amor para infieles*, Yunion inicia una conducta de acoso para con su ex, completamente incapaz de gestionar el fin de la relación. Es un profesor de Harvard progresivamente machacado por sus alumnos, por una sociedad racista y, llegadas a este punto, por las mujeres. El verdugo se torna víctima a nuestros ojos, un giro literario básico y peligroso. La sinopsis de la edición en español de *Así es como la pierdes* resulta un poco preocupante en este sentido: “Estos cuentos nos enseñan las leyes fijas del amor”. ¿Las leyes del amor, o más bien las leyes de una cierta construcción de la masculinidad en unas ciertas coordenadas espacio-temporales? ¿No cuenta el relato citado más bien una reacción patológica a la pérdida encuadrada en una concepción heteronormativa del amor?

*Así es como la pierdes* es una buena crónica de los desgarros de amor sólo el sentido de que se cumplen todos los designios esperados de la opresión de género en intersección

---

<sup>202</sup> La traducción es mía.

<sup>203</sup> La traducción es mía.

<sup>204</sup> Como no he rastreado toda la producción poscolonial del Caribe para probar esta centralidad del sexo, mi hipótesis es más una provocación, o una invitación a que alguien la demuestre contrafáctica. En este sentido, soy consciente de que una generalización territorial tan grande conlleva riesgos, pero creo que también lo conlleva quedarse atascada en una liquidez posmoderna donde las diferencias no conciernen a procesos históricos marcados sino a historias individuales irreducibles. Si no podemos afirmar un cierto papel del sexo en la cultura examinando superficialmente la producción artística tanto a nivel más institucional como popular (de Márquez al reguetón) estamos limitándonos. Si estereotipamos a estos productos metiéndolos en una caja uniforme y monocroma llamada “Caribe Caliente”, también.

con la raza, la clase, la belleza y otras variables fundamentales en una sociedad como la estadounidense. Diaz pretende un *American Portrait* doble en todos los relatos: un retrato de la masculinidad, dominicana fundamentalmente, y un retrato de la inmigración, caribeña fundamentalmente. Un retrato en todo momento cómico, y por tanto ambiguo. Yúnior escribe en una nota lo siguiente acerca de una joven amante que supuestamente espera un hijo suyo:

Solamente a una prieta cabrona se le ocurre venir a Harvard a embarazarse. Las blanquitas no hacen eso. Las asiáticas no hacen eso. Solo las fokin negras y latinas. ¿Para qué carajo se molestan en que las acepten en Harvard si van a salir en estado? Podrían haberse quedado en la misma cuadra siempre para esa mierda (2013, p.194).

En este sentido, Diaz nos habla de las leyes incluso de una cultura latina y afrodescendiente. Las leyes de la infidelidad, de los embarazos precipitados, y toda una serie de tópicos que peligrosamente recrea. ¿Cuánto hay de real en unos tópicos que generan, por otra parte, prejuicios racistas? ¿Cómo recrear esta realidad sin contribuir a una petrificación de la imagen del latino y la latina calientes?

La erotización de los cuerpos del Caribe sin duda responde a una lógica colonial según la cual los cuerpos colonizados son anómalos, bien monstruosos, bien despampanantes, y sobre todo disponibles, conquistables, follables. Por otra parte, hay que reconocer que también responde a una serie de razones históricas concretas, que los convierten en el fetiche sexual por excelencia del Atlántico. Quiero decir que lo que se imagina en Occidente al pronunciar la palabra “Caribe” tiene directamente que ver con el sexo. No ocurre lo mismo si nombramos a otras regiones de América, como “Patagonia”, pero tampoco “Ecuador” o “México”. ¿Por qué? Algo que tienen en común todas las zonas, insulares o continentales, bañadas por el mar Caribe. Más allá del clima, hay una cosa “exclusiva”: cuerpos afrodescendientes. “Brasil”, una región que excede lo caribeño, incorpora asimismo una erotización de los cuerpos bastante evidente. ¿Por qué? ¿Qué tienen en común Brasil y el Caribe, que no tienen el resto de regiones? Al menos una cosa: presencia cuantitativamente significativa de cuerpos afrodescendientes. Así que desde el principio creo que hay que vincular la reflexión sobre las Antillas y el sexo a la reflexión sobre la afrodescendencia, esto es, a la construcción de lo negro y lo mulato

básicamente.

Para hacer esta reflexión, resulta fundamental recurrir primero a Frantz Fanon (2009), que lleva a cabo todo un rastreo de la cuestión, incluyendo el diván, ya en los años cincuenta. Fanon vincula la erotización de lo negro a la negrofobia. Esta aparente paradoja encuentra una solución muy simple: “Para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual (no educado). El negro encarna la potencia genital por encima de las morales y las prohibiciones” (2009, p.154). En este sentido, conecta mucho con Foucault: el negro aparece como depositario de una mitología que encarna las prohibiciones de la moral victoriana en sentido amplio. Esto quiere decir que el desprecio y el deseo del cuerpo negro van de la mano, y son difíciles de separar.

Con la esclavitud, el cuerpo negro aparece sin estatus de humanidad, y por tanto apto para la explotación laboral y sexual, y el genocidio en última instancia. Esta estructura se mantiene relativamente intacta hoy día, en el sentido de que los cuerpos negros de todo el mundo parecen ser más susceptibles a los dos tipos de explotación. En el Caribe insular se ha creado una sólida industria de turismo sexual que en mi opinión se vincula a esta estructura<sup>205</sup>. Por supuesto, el Caribe insular no es “negro”, pero esta es una discusión que va de Césaire a Glissant y en la que no nos podemos detener ahora. Lo importante es que aquí nos ocurre como a Fanon: “Al principio queríamos limitarnos a las Antillas. Pero la dialéctica, cueste lo que cueste, se impone y nos ha obligado a ver que el antillano es ante todo un negro” (2009, p.151). Esto es algo relativamente asumido, cincuenta años después, en las antillas francesas e inglesas, pero no en las hispanas (una diferencia notable de la que no nos podemos ocupar ahora). Pero asumido o no, lo negro, incluso en el contexto hispano, sigue impregnando la identidad caribeña y la sexualidad. Veamos esto examinado un fragmento del relato “Magda”:

---

<sup>205</sup> Existe una notable bibliografía sobre el turismo sexual en el Caribe. En muchos casos se remarca que resulta problemático considerar que este tipo de turismo está basado en la prostitución, al menos tal y como se suele definir a esta última actividad. En el caso del turismo llevado a cabo por mujeres blancas, por ejemplo, se suele hablar de turismo sentimental por el tipo de relaciones que se entablan. Este modelo es muy interesante porque la interseccionalidad es muy compleja y, como en el caso de la *opera prima* de Laferriere, no se puede determinar tan fácilmente quién es amo y quién esclavo. En su estudio sobre el “turismo íntimo” en el Caribe costarricense, llevado a cabo entre nórdicas y ticos mayoritariamente afrodescendientes, Susan Frohlick (2013) habla de la tendencia a establecer relaciones de continuidad en un intercambio donde no hay normalmente remuneración directa, sino “regalos”. Florence Babb (2010) también resalta en su estudio sobre “Sexo y sentimiento en el turismo cubano” que hay tendencia a las relaciones de continuidad, estando las afrocubanas más ligadas al ámbito “sexo” y las cubanas blancas al de “romance”, con posible final en matrimonio.



Casa de campo tiene playas igual que el resto de la isla tiene problemas. Pero sin merengue, sin carajitos, nadie que te esté tratando de vender chicharrones, y se ve que hay tremendo déficit de melanina. Cada cincuenta pies, hay por lo menos un fokin euro displayado en una toalla como un monstruo pálido y horrible vomitado por el mar. Todos tienen cara de catedráticos de filosofía, Foucaults baratos, y muchos –demasiaos –están acompañados de dominicanas morenas y culonas. De verdad, estas jevitas con mirada de puro ingenio no tienen más de dieciséis años de edad. Y como no se pueden comunicar, te das cuenta inmediatamente que estas parejas no se conocieron por casualidad un día en la Rive Gauche (Diaz, 2013, p.26).

El patrón que siguen las acompañantes de esos “Foucaults baratos” es ser jóvenes, “morenas y culonas”. No creo que sea casualidad que esa fenotipia se vincule a lo negro, o si se quiere a lo mulato, una hibridación depositaria de una mitología específica (lo que tiene un poco de blanco es menos horrible/temible, por lo que se puede desear más públicamente). Lo que de este fragmento me interesa es, primero, el reconocimiento de la mulata y/o negra como objeto por excelencia del turismo sexual en el Caribe insular<sup>206</sup> y, segundo, el golpe bajo de Diaz al hablar precisamente de “catedráticos de filosofía” como consumidores, señalando la hipocresía de un régimen, el eurocéntrico, netamente colonial (y por tanto racista y explotador), pero que se erige como representante de la verdad y la moral. Esta forma de neocolonialismo sólo puede entenderse si vemos racismo y sexismo como una fusión indisoluble. Una fusión en la que se inscribe toda tragedia caribeña.

#### **4.3.3. El sexo como subversión del destino trágico**

Jamaica Kincaid nace en St John’s, la capital de Antigua, en 1949. Pero no se llama así cuando nace, se llama Elaine Potter Richardson. Vive con su padrastro y con su adorada/odiada madre, quien le enseña a leer a la edad de tres años. A los 17 años la envían a trabajar como *au-pair* para una familia estadounidense, esperando las remesas.

---

<sup>206</sup> Y no sólo como objeto del turismo sexual, sino del deseo sexual nacional. Muy claro lo dice *La guaracha del macho camacho* hablando de las querindangas: “Negra o mulata el requisito y la esposa tanta peca y blancura”, (Sánchez, 1982, p.145).

Pero Elaine no envía ni un céntimo a casa, ni siquiera abre las cartas de su madre<sup>207</sup>. En 1973 se cambia el nombre.

Todo lo que escribe se cruza con su vida. Su novela *Lucy* (1990) narra la experiencia de emigrar siendo joven a un país extranjero, continuando la narración de *Annie John* (1983), la niña que acaba por marcharse. Publica también una colección de cuentos (*At the Bottom of the river*, 1983), y de ensayos (*A Small Place*, 1988) ambientados en su tierra natal, llevándonos de la poesía al manifiesto. En 1996 publica la que consideramos su mejor obra, *The Autobiography of my mother* (1995), y también muere en Antigua uno de sus hermanos, lo que provocará nuevos retornos y la publicación de otra novela, *My brother* (1997), netamente autobiográfica.

Tras su visita de 1985 a una Antigua ya independiente recibe una prohibición informal de visitar la isla<sup>208</sup>. Cinco años después la prohibición, fundada en el contenido de sus textos, se levanta. Mientras tanto y hasta hoy, Jamaica escribe artículos, cuentos, ensayos y novelas, entre unos y otros regresos. Enseña en diversas universidades y escribe cosas sobre jardinería.

Jamaica Kincaid escribe así:

El lunes lava la ropa blanca y déjala sobre la pila de piedra; el martes lava la ropa de color y ponla a secar en el tendedero; [...] así se cose un botón; así se hace un ojal para el botón que acabas de coser; así tienes que arreglar el dobladillo de un vestido cuando veas que empieza a descoserse para evitar tener el aspecto de la guarra en la que sé que te convertirás si no dominas tus inclinaciones naturales; así debes planchar la camisa caqui de tu padre para que no quede ni una arruga; así debes planchar los pantalones caqui de tu padre para que no quede ni una arruga; [...] así hay que comportarse en presencia de hombres que no te conocen demasiado bien, de ese modo no notarán de inmediato que eres la guarra en la

---

<sup>207</sup> Al igual que su personaje en *Annie John*, es de las primeras de la clase en un sistema de educación (el británico) que no deja de producir disonancias en su interior. Vive con su padrastro, un carpintero, y con su adorada madre, ama de casa y activista política, quien le enseña a leer a la edad de tres años. Cuando tiene nueve aparecen otros hermanos, todos muy seguidamente, y se siente desplazada. Aunque es muy inteligente, la sacan de la escuela cuando su tercer hermano nace y su padrastro, enfermo, no puede mantener más a la familia. Elaine nunca perdonará a su madre por esto.

<sup>208</sup> Desde 1988 hasta 1993 se mantuvo esta prohibición acompañada, según Kincaid, de amenazas de muerte en caso de que regresara (Bouson, 2012, p. 94).

que ya te advertí que no debes convertirte; [...] aplasta siempre el pan para comprobar que es tierno; “¿y si el panadero no me deja tocar el pan?”; ¿me estás diciendo que, después de todo, vas a convertirte realmente en el tipo de mujer a la que el panadero no deja ni acercarse al pan?

Esto es una versión resumida de *Girl* (2007b), un relato corto publicado por primera vez en *The New Yorker* en 1978. Creo que es una buena introducción al estilo y los contenidos de una autora como Jamaica Kincaid, sobre todo teniendo en cuenta el tema que nos ocupa. Una voz en *off* en imperativo enumera los requisitos de una feminidad adecuada para una joven antiguana. Este mandato aparecerá siempre flotando en el entorno de los personajes femeninos de Kincaid, la mayoría de las veces encarnado por otra figura femenina: la madre. Al mismo tiempo, serán sus protagonistas femeninas quienes desafiarán la norma. Muchos de ellas tienen ecos autobiográficos y todas se relacionarán con su sexualidad de un modo subversivo. Propongo partir de su extraordinaria novela *Autobiografía de mi madre*, publicada en 1995, para atender al emblemático personaje de Xuela<sup>209</sup>.

Xuela nace en el momento en que muere su madre, y eso marca su historia. Quienes la rodean no la aman, y si la aman es demasiado tarde para Xuela, que no está dispuesta a echar por tierra el esfuerzo por amurallarse en el que ha perseverado sin descanso. Es una niña que brilla, pero su brillo es condenado. Primero, porque es una mujer; segundo, porque tiene ascendencia indígena en un contexto predominantemente afrodescendiente; tercero, porque no es blanca. En una ocasión la maestra dice que está embrujada, pues aprende a leer y a escribir demasiado deprisa para una niña. Para demostrarlo, insiste en el hecho de que su madre sea “caribeña”, esa otredad misteriosa y minoritaria. Su superación sospechosa de la barrera sexual se explica en base a su origen racial, un claro ejemplo del modo en que intersectan dos opresiones<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> El hecho de no respetar la cronología como en Laferriere nos permitirá, no obstante, darle la centralidad que merece a este personaje. Mientras que en el autor haitiano encontramos al mismo protagonista en todas las novelas, de modo que no hace falta centrarse en ninguno, y teniendo en cuenta que Junot nos ofrece a Yuniot también como protagonista recurrente (y a Óscar como contrapunto), en Jamaica encontramos una variedad de niñas, chicas y mujeres distintas, aunque unidas por una serie de características. En este sentido, y teniendo en cuenta las limitaciones espaciales, decidí centrarme fundamentalmente en los personajes Xuela (*Autobiografía de mi madre*) y Lucy (*Lucy*).

<sup>210</sup> En Dominica hay actualmente una reserva de “indios e indias Caribe”, y la madre de Xuela (y la de la madre de Jamaica Kincaid también) pertenece a esta comunidad, superviviente de un holocausto sin memoria. Xuela tiene una madre que es *otra* dentro del *nosotros* e incluso dentro del *nosotras* negro de

Xuela está en el borde del abismo, y para no caerse idea toda una estructura a base de afirmar todo lo marginal que hay en ella. Afirma sobre todo su cuerpo, con sus fluidos, excreciones, olores, costras y todos los demás síntomas de una niña en semiabandono, de una púber en efervescencia hormonal, de una mujer hecha y derecha. En cuanto puede deja la escuela y se pone a trabajar bajo el régimen de explotación propio de la latitud, de su género y de la época. Se viste con la ropa de un hombre muerto y así se metamorfosea en algo nuevo, no sólo sobrepasando el decoro, sino el género:

Eran esas ropas, las ropas de un hombre muerto, las que llevaba cada día para ir a trabajar. Me corté las dos trenzas en que llevaba recogido el pelo; cayeron a mis pies como dos serpientes decapitadas. Me envolví la cabeza casi calva en un pedazo de tela vieja. No tenía aspecto de hombre, no tenía aspecto de mujer (2007, p.82).

Como una Gorgona mutila sus cabellos como serpientes garantes de la feminidad y medio calva, asexualizada y dura, criba arena como quien criba el pasado.

Después se metamorfoseará en colores chillones y tacones incómodos, una vez más actuando contra el decoro. Pues su camino no será el del amurallamiento monacal, porque eso va contra el cuerpo, esto es, contra la vida. Hará el amor con hombres sin intentar atarse a ellos, ni atarlos a ella, y se consagrará a sus propios ardores, desafiando cualquier conducta pudorosa o monógama que de ella se esperara. Encuentra en la sexualidad, como modo por excelencia de devoción al cuerpo y sus laberintos, una senda segura para su proyecto. En una ocasión en que la esposa de un amante al que adora la insulta y la agrede por la calle, Xuela responde:

¿Qué es lo que hace del matrimonio algo tan deseable como para que todas las mujeres tengan miedo de no llegar a casarse? ¿Y por qué esta mujer, que hasta ahora no me había visto nunca, a la que no he hecho ninguna promesa, a la que nada debo, me odia tanto? Ella esperaba que le devolviera la bofetada, pero en lugar de hacer eso le dije, también sin odio ni rencor: “Considero que pelear por un hombre sería rebajarme (2007, p.140).

---

Dominica, así que no sólo arrastra la cruz de su muerte, sino de su marginalidad. ¿Puede haber algo que situé más al límite que ser la hija de una *otra* muerta?

Y si se ata a un hombre al final es sólo porque no le ama, reservándose cualquier tipo de devoción e incluso condenándolo a una suerte de dependencia exasperada (su marido sí la ama), invirtiendo los roles tradicionales. Es más, se casa con un blanco, y en vez de ser ella víctima de un doble sometimiento, por esposa y negra, lo somete a él en su veneración, reinando sobre un mundo misterioso y opaco, el de lo negro, al que ella no le dejará acceder. Xuela es acusada de matar a la anterior mujer de su marido envenenándola y de matarlo a él en vida. Es, en definitiva, una *jablesse*<sup>211</sup>, una bruja, una inquietante “bestia en la sombra”, tomando otra expresión de Gloria Anzaldúa (2004).

Según la feminista y escritora chicana, la mujer en gran cantidad de culturas se convierte en una proyección de los miedos masculinos, es una suerte de monstruo en la oscuridad, una *otredad* desconocida, y por tanto temible, que hay que mantener bajo control. Hay mujeres que optan, según la escritora chicana, por mantener la Bestia en la jaula, aturcidas por la presión de la madre, la cultura o la raza. Hay mujeres que dan un segundo paso, a saber, reconocer la Sombra proyectada sobre nuestra Bestia por los hombres. Xuela parece nacer con este reconocimiento, parece saber desde el principio que todo aquello por lo que se debería sentir mal según está reglado no es más que pura sombra, pura sombra proyectada por los que reglan, que son los hombres. Pero no sólo eso. El tercer paso lo dan las mujeres que despiertan a la Bestia que llevan dentro, sus serpientes, y eso hace Xuela, accediendo a todo aquello que le han dicho que es monstruoso.

No muchas saltan de alegría ante la posibilidad de enfrentarse en el espejo con la Bestia de la Sombra sin acobardarse ante sus ojos de serpiente sin párpados, su fría y húmeda mano de almeja que nos arrastra bajo tierra, los colmillos

---

<sup>211</sup> Una figura presente la cultura popular afro-antillana, espíritu que se encarna en diversos “cuerpos de mujer” (a veces híbridos, como mujeres con piernas de cabra) y seduce a los hombres. En el relato corto Jamaica Kincaid, “En la noche” (2007b) se la define así: “¿Qué son esas luces en las montañas?/ ¿Las luces en las montañas? Ah, es una *jablesse*./ ¿Una *jablesse*?/ ¿Pero qué...? ¿Qué es una *jablesse*?/ Es una persona capaz de transformarse en cualquier cosa. Pero en seguida se sabe que no son reales por sus ojos. Sus ojos brillan como antorchas, con una luminosidad que te deslumbra. Así se sabe que se trata de una *jablesse*. Les gusta vagar por las montañas y cambiar continuamente de lugar. Ten cuidado cuando veas a una mujer muy guapa. Una *jablesse* siempre intenta adoptar la apariencia de una mujer hermosa” (p.16). La bestia, la bruja, el misterio con vagina que atemoriza a los hombres, una vez más disfrazada de tentación.

obstruidos y siseando. ¿Cómo poner alas a esta particular serpiente? Pero algunas de nosotras hemos tenido suerte –en el rostro de la Bestia de la Sombra no hemos visto lujuria sino ternura; en su rostro hemos desenmascarado la mentira (Anzaldúa, 2004, p.80).

Y como buena bestia y buena bruja, pronto se entrena en el arte del aborto, decidiendo aniquilar toda descendencia de sí y ayudando a otras mujeres, por enemigas que pudieran resultarle, a hacerlo. Xuela sabe cuidar muy bien, pero se cuidará a sí misma hasta el final: “El impulso de la posesión está vivo en todos los corazones; hay quien elige vastas llanuras, quien elige altas montañas, quien elige extensos mares y quien elige un esposo; yo elijo poseerme a mí misma” (2007, p.142).

Como se observa, los paralelismos entre el sistema colonial y el patriarcal son constantes en Jamaica Kincaid. Muchos de sus personajes femeninos tienen problemas con el sistema escolar, resorte explícito del colonialismo, al tiempo que tienen problemas en su casa, particularmente en torno al rol de domesticidad que les ha sido asignado y vigilado específicamente por su madre. Lucy es uno de los personajes que mejor refleja a la Jamaica real y es vivo ejemplo de esto. Su huida a los Estados Unidos es una huida del universo patriarcal-colonial en que le ha tocado vivir, y del que su madre es regente máxima. Con la pubertad pasa de la adoración al rechazo total (del mismo modo en que lo hace Annie John, acabando por huir a Inglaterra). En el caso de Lucy, el escenario opresor al que se enfrenta se evidencia con el nacimiento de los hermanos, para los que hay reservado un destino en el mundo de lo público. Este rechazo al mundo de lo privado, lo doméstico, que excluye la literatura, por ejemplo, y obliga al cuidado de *otros*, refleja claramente a la propia Jamaica, que ni siquiera vio crecer a sus hermanos porque emigró a los 17 años. Incluso Xuela refleja su inconformismo con el nacimiento de su hermanastro varón, para el que tienen reservado tanto la madre como el padre un futuro de rosas, y que sin embargo tiene un final trágico. Además, aunque no tiene madre, tendrá una relación conflictiva desde el principio con las “sustitutas” de su madre ya citadas: la primera de ellas, la lavandera Ma Eunice; después, la mujer de su padre; y por último, la “dama” con la que vivirá en la capital de Dominica.

Xuela aparecerá respectivamente como una niña en absoluto afectiva. Asimilada al mal desde el principio, se la presenta como una bebé poco dulce, no por llorona, sino por

una anormal frialdad que colinda con la maldad, como una vez en la que rompe un amado plato de porcelana de Ma Eunice. El plato tiene una ilustración del paraíso, y claro, el paraíso es la campiña inglesa, y Ma Eunice llora y llora por haber perdido el paraíso. Xuela es consciente de haberlo tocado a pesar de las advertencias, como si algo en su interior la llamara a romper cualquier lazo con la autoridad o el control desde el principio (con lo colonial). Por otra parte, con su madrastra entabla una relación de odio desde el primer encuentro. Esta relación se hace explícita con el supuesto intento por parte de Ma Eunice de asesinarla a través de un collar fatal que le regala. Xuela acepta el regalo haciéndose la tonta y mata a un perro al que se lo coloca. Su guerra fría en el trópico será la típica entre la madrastra celosa y la niña que no tiene a quien amar. La ironía es que esta joven que no ha recibido una gota de afecto va a parar más tarde a las manos de una mujer que la necesita, que quiere revivir en ella consumida por la vejez de la esposa olvidada<sup>212</sup>. La triste dama, ahogándose en su destino mustio, se desvive en su desgracia por colmar a Xuela de afectos y bienes. Pero Xuela rechaza su amor porque lo ve como un sumidero, el sumidero magníficamente resumido en la obsesión de la señora por vestirla con sus viejos trajes. Esa señora no es más que otra regente del proyecto oficial, diciendo como se tienen que hacer las cosas, gobernando un universo donde no hay otra salida que responder al proyecto de la madre-metropoli.

Tania Dalziell (2010) ha llamado a este modelo de maternidad la “madre metrópoli” y Harold Bloom (2008) “la madre fálica”, resultado de la propia experiencia de Jamaica Kincaid que, al haber crecido en un contexto dominado por los dictados metropolitanos inculcados por la madre, ve a la suya propia como un instrumento del patriarcado. Pienso que hay que matizar este planteamiento en tanto creo que la madre de Jamaica, como la madre de Annie John o Lucy, no son las transmisoras por excelencia del legado colonial. Son mujeres, y en este sentido representan cierta oposición al mundo masculino colonial (conquista del espacio, guerra, ley, cristianismo). Son mujeres que cuidan, creen en la magia contra *su* conocimiento, y no ambicionan más posesión que la de la familia. Este último espacio es el de su despotismo, y es en este sentido en el que

---

<sup>212</sup> Esta mujer ha usado la magia para atrapar al hombre que quería, dándole a beber su propia menstruación, como todavía alguna hace en las Islas Canarias y presumo que en muchos sitios más. La magia, como veremos en la novela *Yo, Tituba, bruja negra de Salem* de Maryse Condé, no parece dar muy buenos resultados cuando se trata del amor (no consigue eludir, sino que más bien confirma, la tragedia).

se pueden asimilar a la metrópoli. Una visión no unilateral (y no eurocéntrica) nos permitirá verlas como vigilantes del régimen patriarcal-colonial, pero también como guardianas del ámbito privado, espacio secreto de las resistencias.

Como hemos visto, la producción poscolonial en tanto réplica necesariamente abarca una discusión más o menos explícita en torno al sexo como eje fundamental de lo colonial. Los autores a estudio ilustran esta discusión extensamente y con notables coincidencias, aunque generalmente no dan voz a las mujeres. Pero incluso cuando lo hacen, e incluso cuando se trata de auténticas heroínas, las presentan como encadenadas a su destino trágico de mujeres de origen antillano. El caso de Jamaica Kincaid, a mi entender, es diferente. Su obra no es un relato sobre bellas supervivientes, sino de mujeres que desafían su destino, esto es, rompen con la estructura heteropatriarcal de la que se espera que participen. Y esta réplica representa un cuestionamiento tanto a su lugar de origen, como hemos visto hasta ahora, como al lugar de emigración.

Como mujer, tal y como hemos visto en la obra de Diaz, la condición de la mujer antillana no mejora necesariamente en Estados Unidos, sino que empeora. Esta imposibilidad de emancipación en la supuesta cuna de la emancipación femenina (el norte) es ejemplificada con la relación de Lucy con Mariah, la madre de la familia a la que va a trabajar como *au-pair*. La joven tiene muy clara su condición subalterna, y la evidencia continuamente a los ojos de una Mariah sensible y filántropa. Cuando Mariah le muestra a un pintor que deja su carrera en las finanzas para viajar a las antípodas y huir de su lugar natal, esa “prisión insoportable”, Lucy siente simpatía, pero aclara que no se identifica: “Yo no era un hombre, sino una mujer joven que venía de los confines del mundo, y cuando salí de casa, ya llevaba sobre los hombros el manto de un sirviente” (Kincaid, 2009, p.77). Cuando Mariah le muestra libros (siempre le muestra libros, algo que ya Lucy cuestiona como modelo colonial de sabiduría) sobre mujeres y emancipación, Lucy no se siente identificada. Las convicciones feministas de ésta son evidenciadas como ajenas a la realidad de la joven *au-pair*, desde el empeño en que las niñas no lean cuentos de hadas, hasta la idea de matrimonio que maneja. Lucy reivindica que muchas cosas le han hecho crearse falsas expectativas sobre el mundo, aludiendo con seguridad a la herencia colonial, pero no precisamente los cuentos de hadas.



Considera que la crisis de Mariah tras la ruptura de su matrimonio (su marido se va con su mejor amiga) se debe precisamente a la creación de falsas expectativas por rechazar el tópico que vincula hombres a “infidelidad”:

[...] de donde yo venía, todas las mujeres conocían aquel tópico y un hombre como Lewis no hubiera sorprendido a nadie, su conducta no habría oscurecido la vida de ninguna mujer, pues era previsible. Todo el mundo sabe que los hombres no tienen moral, que no saben cómo comportarse ni cómo tratar a los demás; por eso les gustan tanto las leyes, tuvieron que inventarlas para usarlas como guía. Cuando no están seguros de lo que deben hacer, consultan esa guía y si la guía les da un consejo que no les gusta, lo cambian. Si yo sabía esto, ¿cómo no podía saberlo Mariah? Si se lo decía, ella me traería un libro que diría todo lo contrario, un libro seguramente escrito por una mujer que no entendía nada de nada (2009, p.114).

Al mismo tiempo, Mariah de alguna manera envidia a Lucy por su juventud y por su promiscuidad. Su vida sexual es un fracaso, algo que a la joven *au-pair* le resulta difícil de entender, como le cuesta en general entender la relación general de EEUU con el sexo<sup>213</sup>. De algún modo, el modelo de Mariah se demuestra fallido. Su progresismo es de fachada, pues es una burguesa. Su batalla por preservar los bosques a los ojos de Lucy resulta insulsa en comparación con la violencia que ejerce diariamente su privilegio. Su manera de conciliar la familia con su feminismo blanco resulta en una farsa de la que Mariah, en tanto mujer, sale perdiendo.

Por otra parte, la manera en que Lucy se relaciona con los hombres es desde un cierto dominio que contrasta con la sumisión de Mariah, lo que recuerda a Xuela. Lejos de enamorarse, va construyendo una habitación propia en un lúgubre apartamento tras abandonar también a su “madre” en EEUU. Y el sexo es un vehículo fundamental en esta reconstrucción. En este sentido, la habitación propia no está en casa de su madre-Antillas

---

<sup>213</sup> En una ocasión Lucy cuenta en la mesa que ha tenido un sueño sexual con el marido de Mariah, y para aliviar la tensión el matrimonio hace alguna broma sobre Freud. Lucy lo había contado simplemente para mostrarles lo importante que era esta familia para ella, hasta el punto de que aparecía en sus sueños, pero la pareja no parecía percibir lo mismo. La joven niñera también es extremadamente sexual en comparación con su amiga Peggy, de origen irlandés, que esta celosa no sólo por su actividad sino porque la quiere para ella. Ambas entablan una relación en buena medida lesboerótica.

ni de su madre-USA. Para Lucy la vida de Mariah, que representa la vida de una mujer blanca de clase media estadounidense, está desprovista de erotismo en un sentido amplio. El sexo está disociado de muchas cosas, está precintado en algún lugar inaccesible que lo ha separado de la cotidianidad del cuerpo, que lo ha relegado exasperación del sábado noche, a esos lugares y momentos secretos de los que habla Foucault. El sexo está recluso en la habitación.

Pero las mujeres de Kincaid se criaron en el patio y se embarraron. De hecho, se escaparon de casa en cuanto pudieron. Claro que el espacio público también está mediado por el mandato heteropatriarcal, esto es, no sólo en la reclusión está la violencia. Por eso algunas personas se preguntarán: ¿Quién es la verdadera esclava? ¿La feminista madre Mariah de Kincaid o la cínica puta Choupette de Laferriere? No cabe una respuesta unívoca, porque ambas enfrentan violencias sistémicas. Pero está claro que la propuesta de la autora antiguana tiene que ver con apropiarse, y no con renegar, del sexo omnipresente del Caribe que Diaz o Laferriere nos traen. Ahora bien, se trata de ir más allá del mapa de mujeres “todo resistentes” que los autores dibujan, ya sea como madres o como putas. Las mujeres de Kincaid no tienen hijos y son autónomas económica y emocionalmente respecto de los hombres. Desafían la cadena de eventos trágicos, deshacen la maldición del fukú que desde hace al menos cinco siglos las conmina a sufrir o morir.

Lucy, como Xuela, es la dueña de los medios de producción de su autonomía, hace uso cotidiano de la masturbación y aprecia de su amante pintor básicamente su capacidad de saciar sus deseos sexuales. Xuela relata que hace callar a su marido blanco obligándole a hacerle sexo oral de rodillas, ofendida de su perpetua verborrea colonial. Esto nos envía de vuelta a la venganza sado de Laferrière, pero esta vez como subversión poscolonial por excelencia: la venganza contra el hombre blanco heterosexual burgués<sup>214</sup>. Una performance donde la negra pobre y fea es al fin ama. Una subversión

---

<sup>214</sup> Se podría objetar que la subversión más fundamental al sistema colonial-hetero-patriarcal es el lesbianismo e imaginar a dos negras haciéndolo. También que son las identidades trans, que deconstruyen el género desde su base, las que deberían performar el encuentro sexual. Pero lo que me interesa es la metáfora del sexo sado, en concreto, como encuentro del cuerpo oprimido con el opresor a través del placer. Creo que esta metáfora permite escenificar mejor la complejidad de las relaciones de poder. En cualquier caso, del mismo modo en que la presencia de mujeres no garantiza una visión no androcéntrica de la realidad, el hecho de que identidades LGBTQ no transiten los textos citados ya los convierte en heterocentros, como señala Rosamond S. King (2002). No digamos ya que constituyen una visión

performativa, en sentido butleriano<sup>215</sup>, de renacer de las cenizas de la opresión en un ancestral intercambio de placer.

### 4.3. SEXO Y DESCOLONIZACIÓN

Qué es lo que hace que el mundo gire es una pregunta que plantea cuando todo lo que abarca con la vista está bien seguro en su poder, cuando se ha apoderado de todo con tal seguridad que de vez en cuando puede incluso dejar de vigilarlo, puede denunciarlo, puede reclamar que se lo han usurpado [...] y puede volver a preguntar: ¿Qué es lo que hace que el mundo gire?, y entonces obtendrá una respuesta, se podrían llenar volúmenes enteros con ella [...]. ¿Y qué pregunto yo? ¿Cuál es la pregunta que yo puedo plantear? Yo no poseo nada, yo no soy un hombre.

Jamaica Kincaid, Autobiografía de mi madre.

Hemos examinado cómo la Bruja fue excluida de dos de las propuestas teóricas más representativas del pensamiento contemporáneo europeo. Al mismo tiempo, hemos evidenciado el hecho de que quienes pusieron el acento en la Bruja olvidaron a Calibán y, sobre todo, a las calibanas. Ahora nos detendremos en quienes pusieron el acento en Calibán, o sea, en los cuerpos colonizados. ¿En qué medida tuvieron en cuenta a las calibanas? Lo cierto es que sus principales teóricos estuvieron ciegos en gran medida al peso de la opresión sexual. Esta ceguera no es de extrañar si tenemos en cuenta que quienes llevaron y llevan las riendas de la lucha anticolonial, y del pensamiento pos y descolonial, son hombres. Todos, de alguna manera, plantearon la descolonización en

---

*cisgénero*: contemplan identidades que, por mucho que estén en conflicto con la normatividad, no son transexuales o transgénero.

<sup>215</sup> A Judith Butler se la considera como una de las representantes fundamentales del del feminismo más posmoderno, que afirma la identidad sexual como una suerte de performance cotidiana. La teoría *queer* en concreto (si es que ambos términos pueden conjugarse) ha emprendido en muchos casos la defensa de la libre proliferación de identidades, reivindicando la utilización de códigos sexuales de todo tipo, incluidos los tradicionales, pero en una reapropiación como teatral. Asumida la performatividad del género, sólo queda experimentar senderos de interpretación que deconstruyan nuestra identidad preestablecida, y reconstruyan una habitación propia. Como dice Judith Butler (2001): [...] el hecho de que la realidad de género se cree mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o femineidad verdadera o constante también se constituyen como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género y las *posibilidades* performativas de que proliferen las configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria (p.172).

términos aún coloniales. De un lado se erigieron (y siguen erigiéndose) como representantes de todos los cuerpos colonizados, ocultando sus enormes diferencias. Del otro, la restitución de poder que propusieron a partir de la idea de descolonización estuvo mediada por una visión acrítica, naturalizada, de la división sexual. Así, tanto quienes deseaban “reformular” el régimen colonial (creando naciones independientes clasistas y racistas) como quienes deseaban subvertirlo (ya sea inspirados por la religión, ya sea por el marxismo o el psicoanálisis) parecieron dejar intacta la condición de privilegio que les reservaba el sistema de género.

Mientras tanto las mujeres hallaron su propia representación en este régimen de invisibilidad a través de una suerte de “contracultura de la masculinidad” que se filtraba por los intersticios de la cultura oficial. En las últimas décadas sus discursos han ido acaparando cada vez más espacios de teoría y práctica política, contribuyendo a pensar colectivamente la descolonización de otra manera. Mi objetivo es traer aquí las voces de algunas mujeres antillanas, y de otras de piel también oscura, que reconstruyeron ese pasado invisible que ni Marx, Foucault o Fanon, pero tampoco el feminismo tradicional, reconocieron plenamente. Un pasado entre cadenas y hogueras, entre Calibán y la Bruja, que contiene las claves de construcción de un futuro descolonial.

#### **4.3.1. Anticolonialismo viril**

Bob Dylan empieza una de sus canciones más conocidas con la siguiente frase: “¿Cuántos caminos debe un hombre recorrer antes de que lo llamen hombre?”<sup>216</sup>. Desde la óptica que nos toca diríamos, en primer lugar, que esos caminos dependen de la identidad que por nacimiento nos ha sido asignada. Siguiendo a Fanon podríamos decir que si se nace en el zona del no ser, esos caminos pueden ser infinitos, y un hombre puede morir sin haber llegado a ser hombre primero. La interpretación más difundida sobre Fanon coincide en que este devenir hombre se lleva a cabo en términos, en primera instancia, de racialización. Esto no quiere decir que no haya otros requisitos para ser hombre, sino que la raza es como una nota de corte: si estás en la zona del no ser no puedes entrar a la carrera. Sin embargo, aquí pensamos que existe un requisito no menos inicial, en el

---

<sup>216</sup> “How many roads must a man walk down / Before you call him a man?”, *Blowing in the wind*, 1963

que probablemente no estaban pensando ni Dylan ni los intérpretes de Fanon. Y ese requisito es, en última instancia, el pene.

No es que los genitales sean el único requisito para llegar a ser hombre, pero constituyen desde luego una nota de corte no menos imprescindible que la raza. A partir de ahí, los caminos serán duros, pues no basta efectivamente con portar un pene: la masculinidad es una performance de largo alcance, una función que no acaba. Fanon era muy consciente, no obstante, del papel fundamental del pene en la cultura colonial. Como Foucault, entendía que la construcción sexual de los individuos era crucial para su identidad. Como Marx (y sobre todo como Engels) entendía que la mujer sufría un tipo específico de alienación<sup>217</sup>, y pensaba que podía liberarse de la mistificación identitaria que la oprimía. De hecho, Fanon sienta en su diván a hombres y mujeres de diferentes “razas” para elaborar una teoría sobre la construcción de la identidad. Y reconocía que el deseo de blanquearse va acompañado de un deseo de virilidad, como símbolo de poder, pero también que el deseo de ennegrecerse o argelinizarse va acompañado de una reconstrucción antinómica de la identidad que tiene que ver con la virilidad. Esta reconstrucción recupera de hecho una supuesta autenticidad en muchos casos más viril que la virilidad blanca. En el contexto anticolonial, si la religión verdadera no es la europea, sino la propia, o la cultura verdadera no es la europea, sino la propia, es normal pensar que el verdadero hombre no es el europeo, sino el colonizado. El filósofo cubano Félix Valdés piensa precisamente que: “Fue a través de la experiencia del antillano negro que Fanon se elevó a la situación de todo colonizado, hombre y mujer, víctima de esas trampas” (Valdés, 2016, p.31). Pero, ¿se puso realmente en la piel de la mujer?

Fanon escribió un texto específico sobre la mujer colonizada que nos puede resultar útil en este punto. Nuestro psiquiatra no partía exactamente de la piel ni tampoco de una máscara para teorizar la identidad, sino de un revestimiento más concreto: el velo. En “Argelia se quita el velo” desarrolla una tesis de pasmosa actualidad acerca de la mistificación, aún más acuciante, de “la otra”. Fanon parte del siguiente postulado para iniciar la reflexión: “La mujer argelina es, a los ojos del observador, la que se esconde

---

<sup>217</sup> Marx y Engels en su Manifiesto presentan a la familia como una construcción cultural al servicio del capitalismo, y el papel de la mujer en la reproducción del sistema como enajenante. El comunismo permitiría de hecho a la mujer librarse de la prostitución pública y privada (el matrimonio burgués) a la que está sometida (Kinnen, 1969).

detrás del velo” (2016, p.137). Con ello está anticipando una discusión muy presente hoy en las conversaciones de distintos feminismos y en los debates en torno al multiculturalismo, una conversación con más vigencia en la Francia de hoy que en la de su tiempo. Tiene claro que el interés colonial en desvelar a la mujer argelina no tiene que ver con un deseo de emancipación femenina, sino con reforzar el yugo colonial. Por una parte piensa que es una estrategia para conquistar a la mitad de la población siguiendo la máxima “conquistemos a las mujeres y el resto se nos dará por añadidura” (Fanon, 2016, p.138). Por otra parte, esta estrategia responde al deseo colonial masculino de tener a su disposición a la mujer argelina, de exhibirla para sí y hacerla accesible.

La postura de Fanon es aguda en el sentido de denunciar la ecuación que aún hoy opera por doquier pasando desapercibida: colonialismo-humanismo. El pensamiento descolonial revela que estos elementos son incompatibles o, más exactamente, que son tan compatibles que uno implica siempre al otro y de ahí la trágica histórica de la humanidad. Ahora bien, su planteamiento es cuestionable en varios sentidos. Si bien tiene razón en que el poder colonial busca aliados, también es cierto que las mujeres tradicionalmente son abordadas desde el punto de vista de garantes de la tradición, y aprovechadas por fuerzas revolucionarias que a la vez abogan por la conservación. Que el objetivo del francés sea ganar al argelino a través de la emancipación de la argelina es un plan con muchos riesgos de fracaso. Como podemos observar por todo el planeta, la emancipación de la mujer en contextos androcéntricos lleva a una respuesta violenta por parte del opresor y en muchas ocasiones a recrudecer el régimen<sup>218</sup>. Otra cosa es que, tal y como es práctica habitual en contextos neocoloniales, la emancipación de la mujer aparezca como *leiv motiv* de la intervención de una gran potencia para legitimarla<sup>219</sup>.

Si creo que es más acertado su análisis, más en clave psicoanalítica, del colonialismo como intento de poseer a la mujer argelina. A pesar de ser violada de todas las formas

---

<sup>218</sup> Ver el estudio de la barbadiense Violete Eudine Barriteau (2003) sobre esta reacción de violencia en el contexto caribeño.

<sup>219</sup> Eso no lo inauguró el presidente Bush en Afganistán, como se puede ver. Y ese sí es un plan que funciona bien y por cierto de efectos devastadores. Desde los tiempos de Fanon no han cesado las campañas destinadas a petrificar la imagen de la mujer musulmana, en particular, como la pobre mujer sin agencia que se esconde detrás del velo (cuando no el burka).

posibles durante el proceso colonial, estas mujeres musulmanas son de difícil acceso sin el uso de la fuerza más explícita, y esto no sólo por su escaso tránsito de los espacios públicos, sino por la escasa exhibición de su cuerpo, una doble privación para el colonizador. Acostumbrado a disponer impunemente de los cuerpos, especialmente los de las mujeres, no es de extrañar que reclame un derecho universal que para la mujer signifique, al mismo tiempo, un recrudescimiento de su opresión, de su vulnerabilidad.

En tales circunstancias, Fanon parece ser en principio un defensor acérrimo del uso del velo. Dice: “Cada vez que el velo cae, cada cuerpo que se libera de la sumisión tradicional al *haik*, cada rostro que se ofrece a la mirada audaz e impaciente del ocupante, expresa negativamente que Argelia comienza a renegar de sí misma y acepta la violación del colonizador” (Fanon, 2016, p.143). Obviamente, esta es una afirmación preocupante, en el sentido de que sólo se está considerando la dimensión opresiva de este acto, y no la liberadora. Aunque Fanon declara que el velo es una “sumisión tradicional”, parece convencido de que rebelarse es una abdicación. Siguiendo el modelo de *Piel negra, máscaras blancas*, afirma: “El blanco crea el negro. Pero es el negro quien crea la negritud. A la defensiva colonialista sobre el velo, el colonizado opone el culto al velo” (Fanon, 2016, p.146).

Esta oposición antinómica, como hemos visto, es para Fanon siempre una fase necesaria, pero únicamente una fase. De hecho en el texto señala como la mujer argelina, en su progresiva participación del proceso revolucionario, precisa de quitarse el velo (para camuflarse con el enemigo) y más tarde opta libremente por quitárselo. No se trata de una propuesta revolucionaria, sino de un desarrollo histórico que está aconteciendo. Como resultado de este desarrollo, la mujer se “desvela” en respuesta a la opresión colonial<sup>220</sup>. “Con la guerra de liberación nacional, se asiste una inversión de la situación, de tal forma que la percepción del velo cambia radicalmente, y se produce no sólo una suerte de desacralización del velo, sino del cuerpo de la argelina, que se ha vuelto necesaria en la acción revolucionaria armada” (Sebaoun, 2007).

La clave no reside pues en quitarse el velo, sino en hacerlo con una intención

---

<sup>220</sup> Fanon reconoce lo angustioso de “exhibirse” para las argelinas que viven en Francia, pero encuentra en esta alteración de su esquema un resultado liberador: “La argelina que entra “desnuda” en la ciudad europea remodela su cuerpo, lo reinstala de manera totalmente revolucionaria. Esta nueva dialéctica del cuerpo y del mundo es fundamental en el caso de la mujer” (Fanon, 2016, p.152).

anticolonial. Fanon reconoce igualmente elementos de resistencia en las argelinas emigradas sin velo (limpiadoras, cuidadoras, putas) que, al ser despojadas simbólicamente de sus velos en un acto oficial, decidieron cubrirse otra vez, “afirmando que no es verdad que la mujer se libera por una simple invitación de Francia y del general de Gaulle” (Fanon, 2016, p.153). Este planteamiento es fundamental para entender los dilemas del feminismo poscolonial y las discusiones en torno a la interseccionalidad de las opresiones hoy.

La historia se repite. Mujeres iraníes que usaban el velo quisieron quitárselo cuando la revolución lo impuso, mujeres musulmanas quieren hoy ponérselo cuando la ley francesa lo prohíbe. Fanon anticipa que los enfoques estrechos, según el cual el velo es una identidad emancipadora o una práctica opresora, son insuficientes y pueden ser utilizados de forma perversa. “El velo ayuda a la argelina a responder a las nuevas interrogantes planteadas por la lucha” (Fanon, 2016, p.154), dice. No interrogantes planteados desde fuera, sino que surgen en el propio camino hacia la emancipación.

En Fanon encontramos algunos de los elementos fundamentales para forjar un feminismo descolonial. Pese a beber de una tradición de anticolonialismo altamente invisibilizadora, plantea un conflicto entre la emancipación individual y la colectiva que está en el origen de este feminismo. Pero al mismo tiempo parece supeditar la liberación femenina a la colonial pues, ¿quién opone el culto al velo, el colonizado o la colonizada? En varios pasajes habla de la heroica incorporación de las argelinas a la revolución empleándose concienzudamente en las tareas que “se le han asignado”. Es por ese camino por el que se encuentran con su propia liberación, un camino que ellas no han marcado. Y quizá sí, quizá tenga razón Fanon, quizá sea el feminismo blanco el que nos conmina a pensar que es una supeditación y no que, como colonizada, la mujer argelina no puede ver al argelino como su enemigo, sino que tiene que pelear con él. Como denunció el feminismo negro, es un privilegio blanco y burgués poder considerar a los hombres tus enemigos.

Independientemente de la evaluación que podamos hacer del diagnóstico de Fanon, lo que está claro es que está llevando a cabo un análisis complejo de la opresión. “Argelia se quita el velo” está tratando de desentrañar la interacción entre la opresión sexual y la racial. En este sentido, nos dota de elementos para una visión interseccional que, sin



embargo, sus herederos no han parecido ver. La propuesta de Fanon tiene que ver con una revolución integral, donde no cabe independencia sin socialismo o gobierno del pueblo sin liberación sexual.

Al mismo tiempo, hay que reconocer que a pesar de su análisis complejo, el joven Fanon aplica criterios coloniales como el psicoanálisis, y esto quiere decir patriarcales, a su análisis de la raza. Lo interesante de señalar esto no es tanto denunciar a Fanon como el hecho de que estos criterios, llamativamente homofóbicos, gozan de una gran popularidad en el entorno poscolonial. Me estoy refiriendo a un amplio contexto de pensamiento y activismo anticolonial fuera de la academia, y desde luego mucho más relevante que la misma. Así sucede que en muchos espacios afrodescendientes se tiende a considerar que la homosexualidad es una desviación colonial, y recientemente en los espacios blancos, que la homofobia es una desviación de los colonizados. Nos encontramos entonces, de una parte, con un “anticolonialismo viril” y, de otra, con lo que Jasbir Puar (2007) ha dado en llamar “homonacionalismo”, esto es, un racismo por parte de las comunidades LGTB europeas fundado en la identificación del inmigrante con un sujeto homofóbico.

Lo interesante en este punto es remarcar que las respuestas anticoloniales están embebidas en sed de poder. En este sentido, todas tienen mucho que ver con la construcción de la masculinidad, puesto que están hechas fundamentalmente a base de palabras y machetazos y disparos de hombres. Incluso las respuestas descoloniales, como veremos, están impregnadas de esta “mística de la masculinidad”, por jugar con los términos de Betty Friedan. El esclavo, el colonizado, demuestra su hombría a través de la resistencia anticolonial.

Ya lo dijo José Martí en el siglo XIX: “Sólo una respuesta unánime y viril, para lo que todavía hay tiempo sin riesgo, puede liberar de una vez a los pueblos españoles de América” (Franco, 1980, p.75). Césaire repetiría la misma idea en la primera mitad del siglo XX, llamándola literalmente su “oración viril” (1983, p.17): “Et je cherche pour mon pays non de coeurs de datte, mais de coeurs d'homme qui c'est pour entrer aux villes d'argent par la grand'porte trapézoïdale, qu'ils battent le sang viril<sup>221</sup>” (1983, p.20). René

---

<sup>221</sup> Y yo busco para mi país no corazones de dátil, sino corazones de hombre que, para entrar en las ciudades de plata por la gran puerta trapezoidal, golpeen la sangre viril

Ménil, por la misma época, formula así la crítica al colonizado: “te falta el peso del hombre”<sup>222</sup> (2005, p.150). Fanon lo reconoce más tarde, pero explícitamente, al sugerir que el deseo de blanquearse del negro no es otro que el deseo de ser viril (Fanon, 2009, p.179). Esto quiere decir que ser hombre y ser viril son procesos indisociables, y que por tanto salir de la zona del no-ser implica virilidad.

Al mismo tiempo, no basta con ser viril para ser un hombre, como ilustra muy bien el caso del negro. Sexo y raza son indisociables, no hay otra forma de llegar a ser un verdadero hombre que teniendo, como mínimo, un pene reconocible como tal y una fisionomía blanca reconocible como tal. Siguiendo a Fanon, el hombre blanco odia al negro porque su superfalo representa la virilidad, y el negro odia al blanco porque su piel representa la humanidad. Pero no se trata de que la raza sea la condición de posibilidad y la masculinidad un añadido (como ha interpretado buena parte de la teoría descolonial). La humanidad se puede comprar, esto es, el papel de la clase sigue siendo fundamental en el acceso a la zona del ser. La masculinidad, sin embargo, no es tan fácil de comprar. En muchos sentidos es más fácil ser hombre sin ser blanco que ser hombre sin tener pene.

Pero lo que ahora nos interesa es que muchos cuerpos quedaron fuera de esta redifinición “ultraviril” del oprimido, perfilada si cabe más estrechamente para poder abrirse paso histórico en una dialéctica identitaria inevitablemente violenta. Los cuerpos asignados como hombres al menos tuvieron la posibilidad de performar al “auténtico colonizado”. Las mujeres, sin embargo, tenían que performar a la “auténtica colonizada”, que envidiaba la piel pero también el falo, por expresarlo en sentido lacaniano<sup>223</sup>. El problema se puso de relieve particularmente cuando las mujeres, activas participantes en las luchas anticoloniales, vieron que las independencias y los derechos adquiridos dejaban intacta gran parte de la violencia estatal, comunitaria y doméstica que recibían diariamente. Este es el origen de otra manera, no sólo de luchar contra el colonialismo,

---

<sup>222</sup> Sombra que siempre se ofrece en rebaja.../ “No está mal para un martiniqués”./ Te falta el peso del hombre. /Te falta la insolencia tranquila de la vida indiferente./Te falta la fuerza de la negación absoluta y de la negación total. René Ménil, *“Deja pasar la poesía”*, p.150

<sup>223</sup> Ver la interpretación de Gayle Rubin (1986) sobre “el complejo de castración freudiano” no como determinación natural, sino como reacción social a una cultura heterosexual opresiva (donde el tabú del incesto la perjudica doblemente, porque no puede acceder ni a su padre ni a ninguna mujer, convirtiéndola en objeto de intercambio).

sino de interpretarlo.

#### **4.3.2 Feminismos de piel oscura**

El análisis de Silvia Federici nos dota de claves inestimables para entender, no sólo la opresión, sino la resistencia de las mujeres en la Europa protomoderna y moderna. Aquí el objetivo es hacer en cambio una genealogía de las resistencias fuera del viejo continente, y en particular centrada en nuestro archipiélago de referencia. Para hacer esta genealogía es ineludible pensar la cuestión desde la entidad geográfica Antillas. Claro que pensar esta entidad no es una tarea fácil.

Por una parte tenemos la historia, inabarcable y diversa, de Latinoamérica, con la que la historia del Caribe tiene mucha conexión. Esta historia nos pone en diálogo fundamentalmente con el colonialismo español y el imperialismo estadounidense después. De esta genealogía es fundamental sin embargo no excluir a Brasil, no sólo porque representa una realidad importante dentro del continente, sino porque nos conecta con muchas cuestiones del área caribeña. Al mismo tiempo, también la excluida Norteamérica es fundamental, y la experiencia de las mujeres en Estados Unidos no solo guarda similitudes con el Caribe, sino que ha servido de referente a resistencias de todo el planeta gracias, paradójicamente, a lo que podríamos llamar “imperialismo cultural.”

Por otra parte tenemos precisamente a esa área que llamamos Caribe y que en la expresión “Latinoamérica y el Caribe” refiere específicamente a las Antillas. Este archipiélago esconde una realidad en principio no subsumible bajo la rúbrica de “latino” que aquí será el puente a una experiencia anglófona y francófona del colonialismo, y por tanto a puentes con Norteamérica o África Occidental fundamentales. Las Antillas son un espacio problemático a la hora de hacer historia de la opresión o las resistencias porque los discursos y las coaliciones están fragmentados. Hablar de feminismo antillano es hablar de un movimiento más utópico que real. Si en una misma isla, la que llamaran Española, resulta muy difícil unir a dominicanas y haitianas tras una pancarta, ¿cómo sería unir a todo el archipiélago? Las reconstrucciones identitarias en cada nación son tan diversas que en muchos casos es más fácil identificarse con mujeres que viven a miles de kilómetros que con las de la isla vecina. Sin embargo, los procesos de opresión y

resistencia han tenido amplias similitudes entre las diferentes islas. Al margen de algunos textos de interés nacidos de excepcionales mujeres letradas, muchos de ellos alumbrados en conventos<sup>224</sup>, las reivindicaciones femeninas registradas se expresaron fundamentalmente en la lucha anticolonial (Ricardo, 2004). Y digo registradas porque reducir toda la lucha de las mujeres del Caribe a la lucha anticolonial responde sin duda a una visión colonial, pues las resistencias bien pudieron darse durante algunos de los regímenes políticos precontacto.

El caso es que después de las independencias, las mujeres han estado conectadas a luchas diversas, no reconocidas como anticoloniales en muchos casos, pero que suponían un cuestionamiento de la estructura económica e ideológica neocolonial instaurada por las élites criollas<sup>225</sup>. En el contexto poscolonial muchas de estas luchas eran pues similares a las que se estaban llevando a cabo en Europa. Lo que ocurría a menudo es que ciertos sectores de mujeres se veían excluidas de las mismas, bien porque eran vetadas, bien porque no se sentían interpeladas. El curso de las resistencias era de hecho dirigido por una élite de mujeres que participaba en muchos sentidos de la misma cosmovisión eurocéntrica (racista, clasista, heterocentrada, cristianocentrada, especista, etc.). Así ocurre que muchas de las resistencias de mujeres durante el periodo colonial y poscolonial quedan fuera de lo que estrictamente podríamos llamar “movimiento feminista”.

Lo que mejor define a los nuevos feminismos o feminismos de la tercera ola es su cuestionamiento del propio feminismo. Esto quiere decir que, pese a la gran variedad de estrategias que han caracterizado a la teoría y prácticas feministas de las últimas décadas, existe una confluencia en torno al cuestionamiento del feminismo como movimiento de liberación de la “mujer”. Desde el feminismo de mujeres del “tercer mundo”, por ejemplo, se denuncia que no existe algo así como un “patriarcado universal” o una “lucha de la mujer”, porque no existe una “mujer” sino “mujeres”, en

---

<sup>224</sup> La referencia fundamental de esta lucha es la mexicana Juana Inés de la Cruz, hija por cierto de un canario y una criolla, que desafió muchas de las normas de su tiempo, entre ellas la del matrimonio (Gargallo, 2009).

<sup>225</sup> Para una síntesis de la resistencia de mujeres en Cuba y República Dominicana ver el estudio de Yolanda Ricardo (2004). Ricardo coloca a Ana Betancourt como la primera mujer en el Caribe que reclama los derechos civiles del pueblo cubano y la libertad de los esclavos (p. 49). También se destaca la figura de la también cubana Luisa Capetillo (1879-1922), anarquista a favor del amor libre, detenida y encausada por escándalo público en la Habana por vestir traje masculino (2004, p. 52).

condiciones muy distintas, e incluso con cosmovisiones distintas. Desde los estudios y activismo *queer*, por otra parte, se denuncia que no hay ni tan siquiera “mujeres”, sino cuerpos contruidos como mujeres, de acuerdo con una división médica y jurídica meramente cultural.

Al mismo tiempo aparecen las nociones de doble o triple opresión al hablar de la discriminación por raza o por orientación sexual, obviadas históricamente por el feminismo hegemónico. A esto se suma, en el caso de los cuerpos provenientes de diásporas, la discriminación bilateral por parte tanto de la comunidad de origen como de la comunidad de inserción. En EEUU, por ejemplo, encontramos toda una serie de reivindicaciones de “mujeres de color” atrapadas en la jaula de lo que sus familias esperaban de ellas (esas “culturas que traicionan”, como dice Gloria Anzaldúa (2004)) y lo que los hombres y mujeres de Estados Unidos esperaban de ellas (incluidas quienes querían “liberarlas”). Estas mujeres “en la frontera” (Anzaldúa, 1981), necesitaron nuevas estrategias para autodefinirse y encaminar sus luchas. Al modo poscolonial, se vieron obligadas a crear un lenguaje nuevo que pudiera dar cuenta de la complejidad de sus identidades, y por tanto de la complejidad de la opresión.

El feminismo latinoamericano, por su parte, ha estado marcado en las últimas décadas por un conflicto entre el feminismo institucional y el llamado “autónomo”. Este último está compuesto fundamentalmente feminismos autodenominados indígenas, comunitarios, a veces descoloniales (sigue siendo un término muy asociado a la Academia), y cada vez más afrodescendientes. Estos últimos son fundamentales para pensar el área caribeña, pero han encontrado poco reflejo en la entidad “feminismo latinoamericano”. Los llamados “feminismos negros”, por su parte, remiten fundamentalmente a Estados Unidos, nación excluida de dicha entidad y con la que se mantiene un diálogo conflictivo.

El poco reflejo de los feminismos afrodescendientes en el feminismo latinoamericano se debe en parte a una invisibilidad de la cuestión negra en el Caribe hispano, que es quien está verdaderamente presente en el diálogo latinoamericano. Además existe una suerte de rechazo al gran poder de expansión de los distintos feminismos de mujeres de color en Estados Unidos, y en especial al de las “latinas”, que parece usurpar el discurso de las latinoamericanas. Estos discursos se basan en lecturas muy concretas acerca de lo que

significan la etnia o la raza en Estados Unidos, lecturas que difieren mucho de las del resto del continente y sus islas. La idiosincracia latinoamericana en general, marcada por el problema del colonialismo interno y el diálogo con la eurosudamericana, la india, la mestiza o la negra, no se puede suplantar por el diálogo estadounidense (Mendoza, 2014). Además el mensaje de los feminismos chicanos<sup>226</sup>, latinos o negros está emitido a menudo en inglés, con lo cual se dificulta la posibilidad de un encuentro.

A pesar de que coincido con la crítica de que en América Latina y el Caribe precolonial, colonial y poscolonial existe una realidad no equiparable a la de Estados Unidos, amén de una riquísima tradición de resistencias a menudo despreciada por el feminismo más intelectual, creo que las experiencias de los feminismos en Estados Unidos son un aporte fundamental para el feminismo caribeño y latinoamericano en general. Las mujeres de color en Estados Unidos se han visto excluidas violentamente de la identidad nacional, que a pesar de su pasmosa heterogeneidad no se definió en ningún momento como sus vecinos, esto es, como nación mestiza (México) o como nación multicultural (Canadá). Pero esta exclusión también tuvo lugar en el resto del continente en el seno de versiones supuestamente menos excluyentes. La raza unida que Bolívar soñara, pero también el mulataje o la visión de lo criollo, son visiones armónicas que han ocultado el racismo estructural de las distintas naciones, por no hablar del sexismo estructural. Aún hoy tras los recientes procesos de reconocimiento del legado afrodescendiente en naciones que se han leído a partir de la noción de mestizaje, se tiende a una visión poco dinámica de la cultura y a considerar este legado como separado, detenido en el tiempo, y exótico a la cultura nacional.

En este sentido, la experiencia estadounidense es más que pertinente para los feminismos poscoloniales. Para el Caribe especialmente lo es la de los feminismos negros, tanto en las islas donde lo negro está discursivamente presente como ausente, pero también en el espacio caribeño continental, en Brasil y en última instancia en todas las naciones, porque todas tienen una realidad afrodescendiente. Pero aparte de esto, y

---

<sup>226</sup> En Estados Unidos tuvo un papel fundamental el feminismo chicano, donde autoras como Gloria Anzaldúa, Cherry Moraga o Chela Sandoval hablaron de lo transcategorial, la interseccionalidad de las opresiones, las fronteras, los privilegios. Estas propuestas han servido de inspiración a todo tipo de feminismos, incluyendo a la teoría *queer*, y a gran diversidad de planteamientos poscoloniales.

quizá se trate de la razón fundamental, los feminismos negros<sup>227</sup> apuntan a una visión interseccional de la opresión, y como los indígenas, llevan en última instancia a una reflexión epistemológica inestimable para el proyecto descolonial.

La clave reside en que las resistencias negras tienen un origen muy distinto al de las blancos. Estas últimas beben de la ilustración y reproducen la racionalidad moderna que hemos venido describiendo, las primeras nacen en el contexto de la esclavitud, la marginalidad epistémica y el sincretismo. Así, las coaliciones marcan la lucha desde el principio. En buena medida cuentan con alianzas intersexo, pues la colaboración con los hombres negros se vuelve imprescindible, de la Plantación a la Universidad. También cuenta con coaliciones interraciales, pues a menudo se hermanan con otros colectivos en opresión o incluso con las mujeres blancas en luchas conjuntas como el sufragismo. Incluso con colaboraciones interclase, pues las mujeres negras pudientes excluidas de luchas como el sufragismo o de determinados ámbitos intelectuales creaban nexos con mujeres de la clase trabajadora. Se trata de un escenario favorable a la comprensión de que la lucha tenía menos que ver con una esencia que con una necesidad, esto es, a una comprensión de la opresión mucho más elástica y multidimensional.

Al mismo, su planteamiento es desde el inicio descolonial. El negro no es hombre, pero la negra tampoco es una mujer, y en este sentido se enfrenta al reto de teorizarse desde las cenizas. “La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de deconstrucción” (Jabardo, 2012, p.33) y, más tarde, reconstrucción. Pero, a diferencia de la reacción antinómica que describiera Fanon, estos cuerpos de identidad doblemente negada rechazaron la epistemología que les venía dada. Como dijera la feminista estadounidense (de ascendencia antillana) Audre Lorde, “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo” (Lorde, 2003), así que hay que buscar otras. Pero, ¿fue un esfuerzo de deconstrucción, al estilo fanoniano, o ya venía funcionando otra epistemología como formando parte de una gran cimarronada que no acaba? Quizá el primer enfoque se corresponda más con las propuestas académicas y el segundo con una lista de resistencias que sólo con dificultades podríamos enmarcar bajo la rúbrica de

---

<sup>227</sup> Black feminism no refiere de hecho a las corrientes feministas de diferentes países africanos, llevadas a cabo en muchos casos por mujeres negras, sino fundamentalmente a corrientes afroestadounidenses y, sobre todo, a quienes a partir de los sesenta empezaron a teorizar sobre la interseccionalidad de las opresiones.

“feminismos negros”. Las cantantes de blues, como plantea Angela Davis, desempeñaron en los años veinte el papel que en los sesenta desempeñarían intelectuales como ella.

En su texto “I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad”, Angela Davis (Davis, 2012) describe al blues como un género posesclavista donde aparece lo individual, frente a otros géneros religiosos que dan voz a lo colectivo. Las mujeres del blues tienen un perfil más “masculino”, o más bien de lo que sería masculino según la idea de feminidad blanca, con un discurso centrado en el sexo y los desengaños y poco centrado en el matrimonio o la domesticidad. Un discurso donde se habla también de violencia explícitamente, pues ni los golpes ni los orgasmos son secreto de alcoba.

Se trata quizá de ese erotismo que Audre Lorde propone recuperar en su panfleto “Uses of the erotic. The Erotic as Power”, criticando la separación pornográfica de lo sexual y lo sentimental, o lo espiritual y lo político. Lo erótico es poder, es “la cuidadora o la niñera de nuestro más profundo conocimiento” (Lorde, 1978), pero la cultura racista-sexista ha tratado de extirparlo. Rita Laura Segato hablará también de mirada pornográfica para referir a una mirada administradora colonial que reduce el cuerpo a objeto y la sexualidad a pecado: “la sexualidad se transforma, introduciéndose una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial / moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia - ya apuntada por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, aquí presentes, en sus textos, ese carácter pornográfico de la mirada Colonizadora” (Segato, 2010, p.17). Las tres (Davis, Lorde y Segato) dan idea de la importancia de reconstruir una visión de la mujer donde la sexualidad es un poder que va más allá de lo doméstico o lo heteronormativo. En ella encuentran, como los personajes de Jamaica Kincaid, la subversión al destino trágico.

Por otra parte, en las resistencias negras las madres de familia serían más heroínas que víctimas, en un contexto donde el parentesco no era una mera trampa (como diría el feminismo blanco), sino una red femenina para la resistencia. Se trata de una suerte de contracultura de la modernidad, como diría Gilroy, que iría desde la música popular



hasta la organización matrifocal que los informes sociales simplificarían con el apelativo de “familias desestructuradas”. Una contracultura de lo blanco, pero también de lo masculino. Una contracultura más integral.

Claro que no sólo los feminismos negros apuntaron a otro tipo de políticas y epistemologías. Los feminismos conectados con la cuestión indígena emanan desde luego de un espacio bastante marginal con respecto a la modernidad-colonial, y beben también de una poderosa contracultura de la masculinidad. Claro que si los feminismos antillanos no están demasiado conectados con la tradición específica de los feminismos negros, lo que puede estar al origen de algunas de sus carencias (Barriteau, 2007), no digamos ya los “indígenas”. Yo creo que es importante hacer también esta conexión por mucho que “la cuestión indígena” no esté presente, y no tanto porque debiera estarlo más (ya que lo indígena no desapareció), sino porque su formulación en los términos del “feminismo comunitario”<sup>228</sup> es pertinente para cualquier reflexión descolonial.

Al mismo tiempo, creo que lo de tender puentes es siempre conveniente pero no debe ocultar, al modo neocolonial, la rica tradición propia. Yo propongo precisamente rescatar a autoras literarias como Jamaica Kincaid, que no se reconoce como feminista, o Maryse Condé que, como veremos, no teoriza sino poetiza, e incluso a Audre Lorde, que hace las dos cosas, para expandir la noción de resistencia a diferentes formas de discurso y diferentes formas de antillaneidad. A continuación intentaré mostrar por qué este nuevo “blues” (o si se quiere “calipso”) de escritoras que suena en los setenta y los ochenta sirve como contracultura de la modernidad heteropatriarcal.

#### **4.3.3. El amor en tiempos de hogueras II**

---

<sup>228</sup> El término “feminismo comunitario” remite a una corriente boliviana, representada por la citada feminista aimara y lesbiana Julieta Paredes (2014), que se inspira en las luchas de sus antepasadas, pero también en autoras estadounidenses, para elaborar una propuesta que destaca por su combate del individualismo inscrito en las concepciones de justicia o libertad de la modernidad, y en una crítica y combate activos del neoliberalismo. Pienso que este término puede servir también para ilustrar una pléyade de diferentes propuestas latinoamericanas que tienen que ver con el feminismo indígena, incidiendo en la importancia de lo comunitario en la comprensión de la relación del ser humano con el resto de la naturaleza y con otros seres humanos. Para una síntesis breve de las propuestas más discutidas, ver “Territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias” (Dorronsoro, 2013) y para una antología de sus contribuciones ver *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Miñoso, Correal, & Muñoz, 2014).

Me gustaría terminar este capítulo con un análisis de la obra de la guadalupeña Maryse Condé *Moi, Tituba, sorcière* (1988), que nos devuelve a Silvia Federici y al tiempo de las hogueras. Maryse Condé nació en las Antillas francesas, pero vivió muchos años en diferentes países de África Occidental y muchos años más (hasta hoy) en Estados Unidos, enseñando en distintas universidades. Esto le ha aportado una visión de la afrodescendencia especialmente rica e interseccional que expresó fundamentalmente a partir de sus trabajos literarios, esto es, al margen de su “carrera académica”.

La obra que voy explorar consiste en una crónica de la vida de una mujer negra de Barbados en el siglo XVII. Personaje inspirado en un hecho real, Tituba fue una de las primeras acusadas en el conocido juicio de las brujas de Salem<sup>229</sup>. Nace fruto de la violación de su madre, esclava, por un marinero blanco, y crece en la plantación marcada por el rechazo irremediable de su progenitora y el amor del compañero de esta, Yao. Tituba verá como su madre es ahorcada por asesinar a un amo que pretendía violarla y será acogida por una curandera, Man Yaya, que le traspasará toda su sabiduría. Tras la muerte de esta crecerá sola en los bosques hasta encontrarse con un hombre, Jonh Indien, cuyo amor la arrastrará de nuevo a la vida de la plantación. Su espíritu libre, forjado en espacio cimarrón, contrastará terriblemente con su nuevo rol de esclava, que acabará condenándola a atravesar los mares con un nuevo amo rumbo a Boston. Allí trabajará, junto a Jonh Indien, para el reverendo Samuel Parris y su familia, a la que tiene sumida en un puritanismo ajeno a todo lo que Tituba piensa de la vida. Con esta misma familia acabará en Salem, donde se verá envuelta en una retorcida trama de acusaciones y será condenada a morir ahorcada por bruja.

Jonh Indien le traicionará, pero Tituba se salvará y será recogida por un judío que ha perdido a su mujer. Con él entabla una relación amorosa sin perder su condición de esclava pero, sin ella desearlo, su amante la libera y le consigue un barco para Barbados. En su tierra natal acaba de nuevo en espacio cimarrón y en particular en los brazos de un ambicioso líder. Maltratada en última instancia, decide volver a la cabaña donde fue sin duda más feliz, en su soledad. Allí descubre que está embarazada y conoce a un joven

---

<sup>229</sup> En realidad se trató de un conjunto de juicios por brujería que tuvieron lugar a finales del siglo XVII en varios condados de Massachussets, de los cuales el más conocido fue en la localidad de Salem. Tituba en realidad era una esclava arawaka de Sudamérica que había acabado en Barbados y luego en las manos del reverendo Samuel Parris, que también aparece en la novela.

al que salva de la muerte y con el que entabla una relación como incestuosa. Traicionada nuevamente por éste, su último hombre, será condenada a muerte por bruja e insurrecta.

El sexo en sentido polisémico tiene un papel fundamental en esta historia. De una parte, Tituba siente deseo sexual constantemente y cuando lo colma encuentra una felicidad que le permite escapar de la brutalidad de su condición. Como Xuela, se realiza a través de su pasión, mantendrá con los hombres relaciones sexuales muy activas. Pero ella sí, y esa es la otra parte, sufrirá las traiciones de los hombres (o sea, sufrirá el peso de la división sexual), y la última de ellas la pagará con la muerte.

La relación que se da entre ella y la mujer de Samuel Parris, a la que cuidará con esmero y que sin embargo la traionará, ilustra el contraste entre sus sexualidades y las posibilidades que perfilan sus respectivas fes<sup>230</sup>. Tituba, hablando del sexo, le replica: “¿Odioso? Para mi es el acto más bello del mundo”<sup>231</sup> (Condé, 1986, p.70). En otra ocasión, en un pasaje que recuerda mucho a *Lucy* de Jamaica Kincaid, la ama Parris dice lo siguiente acerca de los cuentos de hadas: “No les cuentes todas esas historias a las niñas. Eso les hará soñar y el sueño no es bueno”. Tituba se encoje de hombros, preguntándose: “¿Por qué el sueño no es bueno? ¿No es mejor que la realidad?”. Y continúa la ama: ¿Tituba, no piensas que es una maldición ser mujer?” Entonces la esclava se enfada: “Ama Parris, usted no habla sino de maldiciones. Qué hay más bonito que un cuerpo de mujer. Sobre todo cuando el deseo de un hombre lo ennoblece” (Condé, 1986, p.72).

Todos los amoríos de Tituba son desaconsejados por Man Yaya y por su madre, cuyas apariciones la acompañan en los momentos difíciles. Cuando Tituba conoce a Jonh Indien, le pide a su protectora que le explique el método para hacer que éste le ame. Ella no le dice que es peligroso o secreto, sino lo siguiente: “Los hombres no aman. Poseen. Se sirven” (Condé, 1986, p.29). El único hombre que no aparece como degradante en

---

<sup>230</sup> El choque de Tituba con la cultura colonial, y en particular con la moral puritana, se puede extender en su totalidad a la cultura de las llamadas religiones del libro. Una de las niñas de la familia judía, en entonación levinasiana de la no violencia, le dice: ¿Por qué esas nubes en el fondo de tus ojos, Tituba? ¿En qué piensas? ¿En los tuyos que viven en servidumbre? ¿No sabes que Dios bendice los sufrimientos y que así reconoce a los suyos?”. Tituba contesta, negando con la cabeza: “Metahebel, ¿no es hora de que las víctimas cambien de campo?” (Condé, 1986, p.197).

<sup>231</sup> La traducción de esta y el resto de notas de Maryse Condé es mía.

toda la novela es Yao, que le pone su nombre a Tituba. Este amante de su madre, que como otros muertos importantes se comunica con la protagonista, según ella misma le ha vuelto a dar respeto y fe en ella misma (Condé, 1986, p.45). Sin embargo, este hecho será cuestionado por la bruja “Hester”, condenada también en los juicios de Salem y a quien Tituba conocerá en prisión.

Hester, que le habla de feminismo en un anacronismo deliberado de la autora, la insta a librarse de los hombres en todo sentido (incluido el sexual). La bruja blanca se muestra decepcionada de que la costumbre de que los hombres nombren también se de en Barbados, entre los esclavos. Lo dice claramente: “¡Sean blancos o negros, la vida sirve demasiado bien a los hombres!”<sup>232</sup> (Condé, 1986, p.159). La relación entre ambas, que ilustra al feminismo como viniendo de Europa y a Tituba en cierta afinidad pero también en cierto conflicto con él, puede servir para mostrar también las relaciones actuales entre los feminismos poscoloniales y el feminismo hegemónico.

Con Hester se abre también la puerta de un sexo insospechado hasta entonces para Tituba: “Apoyé mi cabeza sobre el nenúfar tranquilo de su mejilla y me apreté a su cuerpo. /Dulcemente el placer me invadió, lo que me sorprendió. ¿Podemos experimentar placer al estrecharnos a un cuerpo similar al nuestro? [...] ¿Me señalaba Hester el camino hacia otro gozo? (Condé, 1986, p.190). Al final de la novela, cuando Tituba es ya un espíritu que vaga por los recovecos de la isla y a veces se encarna en animal, vuelve a pensar en Hester: “Sé que ella persigue su sueño: crear un mundo de mujeres que será más justo y más humano. Pero yo he amado demasiado a los hombres y continuo haciéndolo. A veces me gusta deslizarme bajo una capa para satisfacer restos de deseo y mi amante efímero se maravilla de su placer solitario” <sup>233</sup> (Condé, 1986,

---

<sup>232</sup> “Sean blancos o negros, la vida sirve demasiado bien a los hombres” [la traducción es mía].

<sup>233</sup> Al final de la novela, cuando Tituba hace el amor con un joven que podría a ser su hijo, se pregunta: “¿No tenía ya respeto por mi misma? ¿Además, por qué ese desfile de hombres en mi cama? [...] Y me preguntaba si no había una herida de mi ser, una tara de la que debería haber intentado curarme” (Condé, 1986, p. 260). Tituba está convencida: en la cabaña era feliz porque “estaba lejos de los hombres y sobre todo de los hombres blancos” (Condé, 1986, p. 25). Entonces, ¿por qué siempre volvía a sus brazos? Por momentos pensamos que la autora quiere mostrar a Tituba como víctima de sus pasiones, y por tanto feminista imposible, y por otra a Hester como en una versión feminista a lo Valerie Solanas. Y digo casi porque, pese a hablar de una sociedad gobernada y administrada por mujeres, tanto en lo público como en lo privado, reconoce que “Será necesario que esos brutos horrendos participen del espacio un momento”, refiriéndose a la tarea de procrear. Tituba bromea: “¡Un momento no muy corto! ¡Me gusta tomarme mi tiempo! Hester entonces se ríe y atrae a Tituba hacia sí: “¡Amas demasiado el amor, Tituba! ¡Nunca haré de ti una feminista!” (Condé, 1986, p.160).

p.271). El espíritu de Tituba no ha aprendido la lección, pero ya no corre más riesgo que el de provocar poluciones nocturnas.

En ella, como en las mujeres de Laferriere-Diaz, hay una tragedia inscrita en su deseo. Como Xuela, Tituba abortará. Tras presenciar el ahorcamiento público de una bruja lo decide sin grandes aspavientos: “Poco después de eso me di cuenta de que llevaba en mi un bebé y decidí matarlo” (Condé, 1986, p.82). Pero habrá en ella un dolor irragante que llenará las venas de su poesía. Transgrederá lo que se espera de ella como mujer, traspasando las fronteras del régimen heteronormativo que le ha tocado vivir, que la condena a ser madre y a desear únicamente a los hombres. Y pagará un alto precio por ello.

La formulación de este régimen heterosexual es una de las contribuciones fundamentales de los nuevos feminismos y guarda especial relación con los feminismos poscoloniales. Una autora muy interesante para abordar este vínculo es Audre Lorde, cuya vida como escritora afroamericana lesbiana y activista se entremezcla con su obra. En particular, creo que es de obligada mención *Zami* (Lorde, 2009), una autobiografía, o más bien una novela de realización, que relata desde la infancia hasta los ventitantos de la autora.

La historia acaba precisamente en el momento en que Lorde se convierte en Zami, o sea, en que puede nombrarse de otra manera. La palabra “Zami” tiene que ver con reivindicar el “terreno de las mujeres”, con reivindicar su identidad y su deseo, pero también sus orígenes. Zami es una palabra que viene de una minúscula isla del Caribe llamada Carriacou, y que designa a mujeres que se consideran como amigas y amantes. Carriacou equivale a la anti-Ítaca, pues es una isla del pasado con la que Lorde dibuja una utopía, una isla donde las mujeres no esperan a ningún Ulises ni cuidan de su propiedad.

Las similitudes de Audre Lorde con las jóvenes de Jamaica Kincaid son feroces. Son niñas que devienen mujeres enfrentándose a un mundo feroz, sobreviviendo a la violencia simbólica y física a base de afirmar su deseo y su cuerpo. Esta violencia viene de todas partes, porque ni los hombres ni las mujeres, ni siquiera las mujeres negras, las comprenden. Es cierto que el mundo al que se enfrenta Lorde, que es una niña en los

años treinta, es un mundo donde la segregación racial tiene un peso distinto al del Caribe. En este sentido, quizá su ser negra tiene más peso que su ser pobre, mujer o colonizada, como en el caso de Jamaica Kincaid. Esta diferencia nos permite entender en parte por qué el feminismo en las Antillas no ha bebido como se esperaba del afroestadounidense, pues no hay una identificación plena con el modo de vivir la raza<sup>234</sup>.

Aunque no podríamos generalizar sobre todas las islas, lo que es cierto es que la “one drop-rule” estadounidense contrasta con la cantidad de matices (jerárquicos, pero matices) existentes en la cultura caribeña. Esta regla, que funcionó básicamente a lo largo del siglo XX (con diferentes legislaciones a su servicio), decía que negro o negra era quien tenía, básicamente, alguna gota de sangre negra. Esta regla sigue funcionando en un cierto sentido, pues uno de los principales conflictos entre los colectivos migrantes antillanos en Estados Unidos tiene que ver con asumir una identidad, como la negra, que no tenían en su lugar de origen. Y aunque por una parte este rechazo es una respuesta lógica (pues están negándote lo que siempre has sido), es complejo porque lleva implícito a la vez un rechazo a ser ubicado o ubicada en lo más bajo de la escala racial.

Audre Lorde representa, en cualquier caso, un puente inestimable entre ambos mundos (el antillano y el estadounidense). No sólo porque sea negra y feminista, sino por sus coordenadas particulares<sup>235</sup>. Lorde es un puente adecuado porque proviene de la misma historia trasatlántica, su padre y su madre sufrieron el choque de la migración Antillas-Estados Unidos, y reúne una suerte de experiencia condensada de la afrodescendencia en América.

Al mismo tiempo, es un puente inestimable por su manera de enfrentar el mundo neocolonial que le rodea. El lesbianismo de Lorde está al origen de una propuesta de

---

<sup>234</sup> Esto es aún más evidente en algunas de las Antillas hispanas como Puerto Rico, donde el espectro visible de población afrodescendiente es relativamente bajo. Pero no sólo se trata de una cuestión cuantitativa, sino cualitativa. El reconocimiento de ser negro o negra en países donde la clasificación racial no tuvo la rigidez de Estados Unidos tiene que ver con un grado de politización que podríamos llamar conciencia de raza.

<sup>235</sup> Podríamos, por ejemplo, elegir a una escritora nigeriana como Chimamanda Ngozi Adichie (Medio sol amarillo, 2014; Americanah, 2014) para conectar con el feminismo antillano, pero no sería tan eficiente. Adichie aprende a ser negra y africana en Estados Unidos y sufre con este proceso de mistificación, lo que podría llevarnos a trazar un paralelismo con Kincaid. Pero la escritora africana viene de un contexto donde los problemas para crear una hermandad de mujeres pasan más por la etnia, la clase o la orientación sexual que por la raza. En las Antillas, sobre todo en las Antillas sin cultura *creole*, hay un problema de representación más complejo que tiene que ver con retazos de la identidad intercontinental colectiva que han permanecido ocultos.

sororidad entre mujeres en los años cincuenta (antes de que el feminismo presentara este proyecto como su descubrimiento) y además inspirándose en un espacio precolonial. Lucy y Tituba coquetean con el amor entre mujeres, pero no devienen Zami. Lorde, como la bruja Hester, hace un cuestionamiento con que el feminismo lésbico causaría grietas en el feminismo hegemónico: la crítica a la heteronormatividad. Desde el punto de vista de esta crítica, el problema no se reducía a una desigualdad entre los sexos, sino a un imperativo sobre las relaciones entre ambos que se filtraba incluso en las relaciones homosexuales y recreaba diferentes mitos: del matrimonio burgués al amor romántico pasando por la subyugación del deseo a la reproducción. La clave estaba en el reconocimiento de que la heterosexualidad era un requisito *sine qua non*, un camino obligatorio a recorrer, para llegar a ser una verdadera mujer.

El feminismo lesbiano y el feminismo poscolonial (negro, chicano, indígena, descolonial, lo que sea) tienen mucho en común porque su grito es el de mujeres que no son mujeres, es un grito que parte de la negación. Además, “no pocas veces el feminismo antirracista afrolatino es también un feminismo de voz lésbica” (Gargallo, 2009, p.15), así como ocurre con el indígena (con representantes como Julieta Paredes). Ambos proponen una idea de sororidad que rebasa el modelo de familia nuclear; la sororidad que la nación heterosexual, como dice la afrodominicana Ochy Curiel (2013), ha tratado de eliminar. ¿Pues no fue el concepto de nación el que homogeneizó a la población bajo un mismo modelo de parentesco y desarrollo económico y espiritual ajeno a muchos contextos, no sólo afrodescendientes, sino indígenas? ¿No fue también la nación poscolonial quien reetnizó a la población en una peligrosa lógica de la autenticidad, cuyas garantías fueron principalmente las mujeres?<sup>236</sup> .

---

<sup>236</sup> Las mujeres suelen ser las principales garantías de la identidad étnica compartida, y su misión es reificar la tradición. El mismo proceso se da a grandes rasgos en la formación de estados poscoloniales: la identidad se mistifica por oposición, como dijera Fanon, y a partir de proyectos nacionales diseñados por élites masculinas y muchas veces de ascendencia parcial o totalmente europea. Lo que ocurrió con el velo en Argelia, pero también en Irán en tiempos de la revolución o durante la campaña africanista del único presidente del Zaire (Navarro & Corrol, 2004, p. 20), es un claro ejemplo de reforzamiento de unos determinados usos culturales, a veces minoritarios, que pasan a ser símbolos o normas. Al mismo tiempo, sería injusto adoptar una visión paternalista y victimista según la cual las mujeres no tienen agencia en estos procesos de afirmación cultural. Aún hoy la oposición al imperialismo juega un rol fundamental y en los contextos migratorios la cuestión de la identidad cultural se recrudece. La elección de determinados símbolos identitarios no responde a una mera instigación de líderes nacionales o religiosos, sino a una reconstrucción identitaria más o menos consciente en respuesta a un mundo donde la ofensiva neocolonial es extremadamente violenta y se impone mediática, legal y bélicamente.

El caso es que muchas mujeres afrodescendientes, como las de Kincaid, como la propia Lorde, quedaron fuera de esta lógica de la autenticidad, manejada inclusive por las mujeres de su comunidad racial y/o nacional. Las lesbianas, en particular, son la representación de quienes se quedaron sin compañeros pero también sin compañeras de lucha. Ni eran mujeres ni eran negras. Por eso su posición periférica las obliga a teorizar de forma mucho menos simplista la opresión, y aquí son referencia obligada.

Ahora, bien existe un momento en el que se suelen separar feminismo poscolonial y feminismo lesbiano y ese momento tienen que ver con las diferentes tradiciones de las que bebe cada uno. El segundo está más asociado al feminismo blanco, a la tradición individualista de la que bebe, y por tanto a una suerte de privilegio. No sólo porque salir del armario no te expone a los mismos riesgos en todas partes, sino porque la orientación sexual se puede esconder, pero la raza no. Es una marca en la frente que distancia a unas lesbianas de otras. Pero estos no son los únicos motivos de la separación.

Ochy Curiel, una de las voces más destacadas en el feminismo lesbiano afrodescendiente, considera de hecho que una de las preguntas fundamentales que nos podemos hacer es la siguiente: “¿Cuál es la razón por la cual tantas mujeres afrodescendientes que son activistas son tan lesbofóbicas?” (Pineda, 2015). Curiel está señalando también una conexión entre el activismo anticolonial (antirracista, anticapitalista e incluso antipatriarcal) y la homofobia. La respuesta a esta pregunta es sin duda compleja. Tiene que ver, como en el caso de Fanon, con la internalización de una lógica colonial. Claro que en el caso de la mujer se trata de un asunto más complejo, pues no consiste en la afirmación de su “virilidad”.

Por una parte, los cuerpos afrodescendientes, sean del tipo que sean, se enfrentan a una discriminación constante y reconocerse como gay, lesbiana, bi, trans, queer o cualquier otra “otredad” es aceptar una duplicación de la opresión. Esta duplicación tiene efectos dramáticos, porque supone ser rechazado tanto fuera como dentro de tu comunidad. Pues bien, en el caso de las mujeres se trataría de una triplicación de la opresión: por raza, por género, por orientación sexual. Por otra parte, hay que reconocer que tanto el hombre negro como la mujer blanca han tenido otros cuerpos sobre los que ejercer poder, un poder cargado de frustración acumulada. La mujer negra no, y el régimen



heteronormativo es uno de los pocos espacios de privilegio donde ejercer opresión sobre otras mujeres, incluidas las mujeres negras. La lesbofobia es la oportunidad de la afirmación por oposición de la que hablara Fanon.

Es por esto que, según algunos autores, las sociedades poscoloniales se caracterizan a menudo por reproducir patrones eurocentrados con crudeza. Según el escritor martiniqueño Raphael Confiant (Lafaix, 2001), el abuso del amo para con las esclavas es reproducido por el hombre colonizado. Según Glissant, además, este abuso es relativamente consentido por las mujeres dada su situación de “dependencia”:

La opresión ejercida sobre las mujeres puede reforzarse en el seno de una sociedad matrifocal.[...] La presión colonial ha determinado una gran parte de las actitudes respectivas de hombres y mujeres, en sus relaciones. La dependencia colectiva a reenfocado el machismo “reproductor” de los esclavos hombres, pero no ha autorizado la aparición de un contrapoder espiritual de la feminidad, aún si las mujeres han sido a menudo focos de resistencia. Por esto es por lo que quizá, al menos yo lo pienso así, las mujeres en Martinica, y en muchos países colonizados, tienen tendencia a rechazar socialmente el paso por el feminismo, para ir directamente a conquistas de poder social y político”<sup>237</sup> (Glissant, 1997, p.72).

Según el filósofo martiniqueño, la condición compartida de colonizada, esclava o explotada anula la capacidad de combatir contra tus propios compañeros de desgracia. Claro que yo abogaré por acoger la hipótesis paralela, que podría ser complementaria, según la cual son los hombres quienes, desprovistos de privilegios, aprovechan para ejercer despotismo en el único recodo que les ha sido reservado: el de la normatividad sexual<sup>238</sup>. Este despotismo hace que la salida de los fogones, de los tacones o del armario tenga un alto precio.

---

<sup>237</sup> La traducción es mía.

<sup>238</sup> Diversos estudios conectan la violencia colonizado vs colonizada con un refuerzo del poder en el ámbito privado (el hogar) por parte del hombre colonizado, que se encuentra oprimido en el ámbito público. Así, el colonizado se vuelve cómplice del colonizador en la medida en que le ofrece una cuota reducida de poder, la del sistema moderno colonial del género. Rita Laura Segato (2010) lo expresa en términos de “emasculación en el exterior” y “empoderamiento en la aldea” porque se centra en el análisis indígena, pero sin duda se puede aplicar al espacio urbano y resignificar aldea no solo como espacio de la comunidad, sino como hogar.

Lo que nos interesa de este recorrido por voces de mujeres que nos hablan de la vida y del amor, heredero de cadenas y hogueras, es precisamente el modo en que nos presentan, por una parte, la complejidad de la situación colonial y neocolonial y, por otra, el modo de sobrevivirla o incluso subvertirla. Como hemos visto, las sociedades poscoloniales se caracterizan por una contracultura, por una modernidad sincrética si se quiere, donde anidan formas de resistencia de la colonialidad del género, cis y hetero por definición. Las clasificaciones identitarias múltiples que se pueden rastrear a lo largo y ancho del planeta dan cuenta de otro modo de entender la relación del cuerpo con la identidad. Incluso en las clasificaciones más “coloniales” anidan formas muy poco “coloniales” de concebir la feminidad, la masculinidad y el deseo<sup>239</sup>. Y es en esta suerte de modernidad fronteriza, a menudo entretejida por cuerpos asignados como mujeres, donde residen las claves para un cuestionamiento crítico tanto de la modernidad colonial como de la posmodernidad.

---

<sup>239</sup> Como Rosamond S. King muestra, las relaciones extramaritales son la norma retratada en una gran variedad de novelas caribeñas. Una vez pasada la etapa más Victoriana, y con pequeños desafíos desde los años treinta, se empieza a hablar del sexo más explícitamente, en un contexto de no monogamia y de relaciones interraciales, pero rara vez homosexuales (estas no son normalizadas). King considera que los escritores y las escritoras a partir de los cincuenta no están escribiendo contra una “moral Victoriana”, sino simplemente incorporando las realidades del ghetto, de la vida migrante y, en las novelas de mujeres, los sentimientos hacia el sexo y la moral de las mujeres (p.31). Dicho de otro modo: nada sale del precinto de la heteronormatividad. La homosexualidad es algo oscuro, vinculado a la desesperación, al SIDA y a lo colonial. Pero a partir de los ochenta el desafío es distinto. No solo por el tratamiento de la sexualidad que hacen autoras como Jamaica Kincaid, sino porque salen a la luz historias “otras” no heterocentradas. A partir de este momento, ha proliferado la bibliografía en torno a la cuestión, de la que Ronald Cummings (2011) hace una buena síntesis en “Queer theory and Caribbean writing”. Rosamond King ha publicado recientemente *Island Bodies: Transgressive sexualities in the Caribbean Imagination* (King, 2014), donde intenta dar cuenta de las resistencias y subversiones al relato oficial heteropatriarcal acerca del Caribe.

# **DESPLAZAMIENTOS**

## INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

*¿Pero quién descubrió a quién?*

*Juan Luis Guerra, El costo de la vida*

*La tercera y última parte se titula “Desplazamientos”. Hasta aquí se ha hablado de cosas tangibles, como las islas y los cuerpos, pero para hablar de las relaciones entre ambas entidades precisamos de un concepto más abstracto. Los desplazamientos son en buena medida observables, pero no tienen textura ni olor. Esto se debe a que las islas y los cuerpos son unidades dotadas de fisicidad, algo que no ocurre con los desplazamientos. Los desplazamientos, precisamente, ponen en relación fisicidades. Si no hubiera desplazamientos no habría relaciones entre las cosas, o lo que es lo mismo, no habría historia, no habría tiempo.*

*A los desplazamientos literales he consagrado el quinto capítulo, titulado “Diáspora”. Tras una genealogía del término, en el marco de nuestro Atlántico haremos repetidos viajes de una orilla a otra para reconstruir las identidades de ambos archipiélagos como “diaspóricas”. Esto resultará especialmente productivo en el caso de Canarias, que se perfilará de un modo opuesto al del relato oficial gracias al uso de lentes caribeñas. Y será en recodos de la vida social como el sexo, la magia o la música donde encontraremos los elementos que dan fe de esta diasporicidad.*

*Mi intención es mostrar la conexión de la diáspora con el colonialismo. Esto completará un enfoque de la opresión cada vez más preciso, donde el movimiento de los cuerpos aparece controlado o instigado por diversos dispositivos. No basta con determinar donde se sitúa un cuerpo, desde su ubicación geográfica a su relación con los otros cuerpos (interseccionalidad), sino que para entender cada situación personal hay que partir de un plano macro, entender el sentido de los mapas y la historia de los desplazamientos de los cuerpos. Sólo después se puede descender a un plano micro, atender a la ubicación de cada cuerpo en la sociedad, la comunidad, la familia, y sus desplazamientos particulares (desde los espacios públicos que habita hasta la manera de sentarse). Tanto el plano macro como el micro están en estrecha conexión con el colonialismo.*

*Mi intención es mostrar también la relación de la diáspora, no con el colonialismo, sino con los orígenes de los nuevos feminismos y el pensamiento poscolonial. Los desplazamientos físicos que pesan sobre las voces periféricas a estudio se tornarán fecundos teóricamente. La conexión entre desplazamientos literales y desplazamientos epistemológicos habilitará una concepción más profunda de la diáspora.*

*El sexto y último capítulo está dedicado a calibrar el alcance de los cuestionamientos en torno al espacio, el tiempo y la identidad acumulados en los capítulos anteriores. Para ello se recurrirá nuevamente a la literatura poscolonial caribeña, con el objetivo de perfilar los “desplazamientos” que implica para el canon epistemológico, estético y moral colonial. En este punto lo poscolonial se encontrará con las críticas europeas a la modernidad e intentará sobrepasarlas desde una síntesis particular de lo descolonial. Esta síntesis partirá de una mirada criollizante, encarnada particularmente en la obra de Eduard Glissant, y feminista, encarnada particularmente en la obra de Jamaica Kincaid.*

## CAPÍTULO QUINTO: DIÁSPORA

El término diáspora nos remite al pueblo judío y sólo se usa en un sentido más amplio desde algunas décadas. Muchos autores y autoras inciden en que refiere a dispersiones humanas no necesariamente étnicas ni religiosas, pero que tienen en común el imaginario de un origen compartido. La diáspora aparece también como una migración de reconocible antigüedad, de tal forma que uno de sus requisitos parece la multigeneracionalidad. Pero hablar de requisitos es complicado en un término usado de forma tan diversa, y vivido de forma tan diversa.

Mi objetivo no es dar con la definición adecuada, sino rescatar un conjunto de significados asociados al término que nos pueden ser útiles para comprender nuestros archipiélagos atlánticos y, en última instancia, los límites de la identidad. Navegaremos por el mar de las Antillas, musas en el estudio de las migraciones, grandes receptoras hasta la segunda mundial y emisoras a partir de ahí. En este espacio diverso haremos diferentes viajes de la mano de voces literarias marcadas por la migración. Estas voces nos permitirán acercarnos a la experiencia tangible del desplazamiento, de una complejidad a menudo despreciada por análisis teóricos demasiado estrechos para este ancho océano.

Después atravesaremos el Atlántico en dirección a Canarias, un archipiélago marcado no menos profundamente por los desplazamientos, al tiempo que por una serie de capítulos oscuros en torno a los mismos. Allí nos toparemos con una mitología seductora en torno al archipiélago, una mitología sólo en apariencia menos anacrónica que otras. La destrucción de esta mitología nos abandonará a un Atlántico visto de otro modo. Entonces traspasaremos las versiones oficiales e incluso la literatura escrita para abrir nuestros oídos a los ritmos y leyendas que viajan de un lado a otro del océano. En ellos encontraremos los ecos, las resistencias, que se repiten en todo corazón diaspórico.

## 5.1. DIASPORIZACIÓN

Je ne suis jamais arrivé à comprendre comment on parvient à vivre dans une autre culture que la sienne. Malgré ces trente-trois ans passés à Montréal le mystère reste pour moi complet. Comme s'il s'agissait de quelqu'un d'autre.

Dany Laferrière, *L'enigme du retour*

Las migraciones humanas son esenciales para entender la lógica del colonialismo. Para su estudio resulta ineludible recurrir al concepto de diáspora, cuya teorización ha atravesado diferentes fases en las últimas décadas. El término pasó de designar un exilio religioso a señalar otro tipo de dispersiones masivas de origen particularmente traumático y de ahí a aludir a dispersiones aún más variadas, no necesariamente forzosas, no necesariamente anhelantes de una tierra prometida. Este giro constructivista (Cohen, 2008) coincidió con un manejo de la identidad más complejo que afectó no sólo al estudio de las migraciones, sino de la opresión en general.

Así, lo diaspórico se puede entender hoy como una noción más precisa de la cultura que la que maneja el nacionalismo (Paul Gilroy, 1993)<sup>240</sup>. Las feministas lo han usado para dar cuenta de la complejidad de la identidad, como lugar fronterizo (Gloria Anzaldúa, 1987) donde conviven lo común y la diferencia (Avtar Brah, 2010). Incluso la “criollización” de Glissant se puede entender como una forma de diáspora. Mi objetivo, en este sentido, es llevar a cabo una suerte de genealogía de estas reconfiguraciones identitarias anclándolas en el fenómeno migratorio y en el espacio atlántico. Para ello propongo surcar una vez más las aguas literarias de nuestros archipiélagos en un análisis que conecte islas, cuerpos y desplazamientos. Los pequeños lugares que allí se esconden pondrán en cuestión los límites y la pureza de lo que hoy denominamos “culturas”.

### 5.1.1. Archipiélagos diaspóricos

La noción de diáspora hasta hace poco se utilizaba exclusivamente para designar la

---

<sup>240</sup> Es además una clave del discurso posmoderno acerca de los sujetos nómadas (Braidotti) o del discurso poscolonial acerca de la hibrididad (Bhabha). Lo diaspórico implica un reconocimiento del papel de los desplazamientos en la construcción y reconfiguración de identidades y contradice los relatos atávicos y estáticos en torno a las identidades.

dispersión judía, marcada por consecutivos exilios, o la africana, marcada por la trata trasatlántica. Hoy día se ha ampliado a muchos tipos de dispersión, partiéndose de una noción más “metafórica” donde no se cumplen necesariamente las mismas características (Fernández, 2008). Aún así, no siempre es adecuado hablar de diáspora cuando hay migración (Cohen, 2008; Quayson & Daswani, 2013) e incluso en el seno de una diáspora es conveniente precisar las características de cada “posicionalidad diaspórica” (Brah, 2010).

Existe una diferencia notable entre viajar porque te han regalado un pedazo de tierra, viajar porque quieres comprar un pedazo de tierra, viajar porque quieres trabajar un pedazo de tierra y viajar porque te han comprado para trabajar un pedazo de tierra. La condición forzada o inducida a la que aludía tradicionalmente el término “diáspora” está presente en los últimos dos casos y sigue teniendo vigencia para explicar gran parte de los desplazamientos humanos. Mi intención es reivindicar una dimensión de la “diáspora” que pone en cuestión un relato “voluntarista” de las migraciones y las vincula específicamente con cuestiones geopolíticas. Así, los dos últimos casos, que Robin Cohen (2008) llama *labour diaspora* y *victim diáspora* respectivamente, y que pudiera resultar anacrónica (pues nos remite al imperialismo y a la esclavitud), son en mi opinión relevantes en la medida en que ponen de relieve la conexión entre las migraciones y el colonialismo en sentido amplio.

La dimensión geopolítica de los desplazamientos en cierta medida se ha visto debilitada por el enfoque posmoderno que predomina en las últimas dos décadas, centrado en la “desterritorialización de identidades” (Cohen, 2008). Reactualizar el vínculo entre colonialismo y diáspora implica poner de relieve que la migración es un medio de ajuste económico y solución precaria a desajustes estructurales múltiples de determinadas potencias<sup>241</sup>. Esta conexión de los desplazamientos con las necesidades de los regímenes neoliberales constituye un aspecto evidente y al tiempo nebuloso hoy, porque existe una

---

<sup>241</sup>En una época donde la presión demográfica alcanza niveles desbordantes, la migración no juega sino un rol menor como medio de compensación de los excesos demográficos, al tiempo que juega un rol preponderante y en cierto modo oculto en la regulación del empleo por las economías dominantes. Además, cuantitativamente la migración no deja de aumentar. Pese a la crisis económica y financiera a partir de 2008, la migración ha seguido aumentando, por cierto que en el Norte en un porcentaje mayor (United Nations, 2013). En 2013 el número de migrantes internacionales nacidos en el Sur y residentes en el Norte, o «migración Sur-Norte», prácticamente igualó al de migrantes nacidos y residentes en el Sur, o «migración Sur-Sur» (United Nations, 2013, págs. 1, 2).



alta densidad de desplazamientos de carácter no forzado en múltiples direcciones y encarnados por una gran variedad de cuerpos.

El desplazamiento definitivo, además, ha dejado de ser la norma en las últimas décadas y se tiende a hablar de “transnacionalización” más que de “diasporicidad”. “El transnacionalismo abarca no sólo los movimientos de la gente, sino formas de ciudadanía, tecnología, formas de gobierno multinacional y los mecanismos de los mercados globales”<sup>242</sup> (Quayson & Daswani, 2013, p.20). La contextualización transnacional incide en el peso de la economía global en los desplazamientos y permite entrever que las migraciones están marcadas, básicamente, por la fragilidad de los mercados de empleo nacionales, dependientes a su vez de coyunturas económicas supranacionales<sup>243</sup>. En este sentido, resulta un instrumento intelectual útil que palia algunas de las dificultades de la diáspora.

La pertinencia del término diáspora frente a la noción de comunidad transnacional será calibrada en nuestros estudios de caso. El caso canario es idóneo para discutir en torno a la heterogeneidad y la colonialidad de la diáspora, porque aglutina muchos tipos diferentes de emigrantes cuyos viajes estaban ineludiblemente condicionados por las intervenciones europeas sobre el territorio. Hablar de “diáspora canaria” es complejo, porque estaremos metiendo en un mismo saco a esclavos y esclavas aborígenes llevados a España, familias canarias fundando ciudades sudamericanas, flujos masivos de emigrantes pobres huyendo a las Antillas Españolas en los siglos XIX y XX, élites y grupos intermedios persiguiendo economías crecientes como la venezolana<sup>244</sup>, e incluso al

---

<sup>242</sup> La traducción es mía.

<sup>243</sup> Estas “coyunturas económicas supranacionales” no son anónimas, sino organismos financieros internacionales como el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio y grandes potencias al servicio de estos organismos. Cerca de la mitad de todos los migrantes internacionales residen en diez países. En 2013 los Estados Unidos de América fueron el país que más migrantes internacionales acogió (45,8 millones o el 20 % del total mundial). Le siguieron la Federación de Rusia (11 millones), Alemania (9,8 millones), Arabia Saudita (9,1 millones), los Emiratos Árabes Unidos y el Reino Unido (7,8 millones cada uno), Francia (7,5 millones), Canadá (7,3 millones), Australia y España (6,5 millones cada uno) (United Nations, 2013, p. 2).

<sup>244</sup> La imagen del canario, por ejemplo, en el siglo XVIII, presenta una dicotomía extrema. De una parte, como señala Manuel Hernández González (1993), es símbolo de rusticidad e ignorancia, con una imagen vinculada al campesinado blanco caribeño. De otra, más minoritaria, es símbolo de cosmopolitismo y versatilidad, con una imagen vinculada al “afán por aprovecharse de los cauces de estructuras económicas en expansión, como las de Cuba o Venezuela” (González, 1993, p.7).

“europrecariado”<sup>245</sup> viajando a al centro-norte de Europa en el siglo XXI (en gran medida formando parte de la llamada “fuga de cerebros”). Esta complejidad es precisamente la que vuelve relevante vincular Canarias a lo diaspórico. Aparte de esto, en un archipiélago donde se ha tratado de disfrazar durante siglos la impronta del colonialismo puede resultar muy rentable, epistemológicamente hablando, vincular las migraciones canarias a un contexto de intereses trasatlánticos.

Con las Antillas nos enfrentamos a un problema distinto, que no tiene que ver tanto con los tipos de desplazamientos antillanos como con las diferencias internas al espacio antillano. El término diáspora tiene una cierta connotación de homogeneidad cultural que se hace muy complicada en la cuenca del Caribe. Por eso es inusual encontrar el término en la bibliografía presente, prefiriéndose adscripciones nacionales como “diáspora dominicana” o regionales como “caribbean diaspora”. Mi reto será mostrar, no obstante, que “diáspora antillana” es una noción epistemológicamente productiva a pesar de su heterogeneidad interna.

No en vano las Antillas son musas de lo diaspórico. Esto no se debe sólo a su papel fundamental en lo que se ha dado en llamar *black diaspora*. Este concepto, en efecto, sirvió en buena medida para paliar la dificultad de encontrar una identidad común, y seguramente buena parte de la migración antillana se sentiría identificada con esa memoria y la iconografía que la acompaña, donde África es la “nación de procedencia” y para algunas personas, incluso, la “tierra prometida”. Pero claro, lo antillano no es lo negro<sup>246</sup>. Este concepto, nacido en el contexto estadounidense, no basta, y la distinción entre sujetos afrocaribeños y afroamericanos no se difumina fácilmente<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> Hay periferia intraeuropea, que podríamos definir como el europrecariado (donde lo público y la clase media existen, pero se están viendo progresivamente dismantelados), y periferia extraeuropea, que podríamos definir como “precariado” a secas (donde lo público y la clase media son sectores mínimos). Me opongo aquí en cierta manera a la propuesta del economista Guy Standing (2015) del “precariado” como “nueva clase social global”. Creo que es un análisis muy eurocéntrico pensar que sólo ahora se está fraguando una gran masa social que no tiene trabajo o que combina varios trabajos inestables que no le permiten llegar a fin de mes.

<sup>246</sup> La diversidad no parece haber sido un problema a la hora de hablar de *black diaspora*, un desplazamiento masivo que homogeniza en base a un único perfil racial. El caso es que ha sido una noción muy productiva para señalar no tanto la homogeneidad cultural sino la similitud entre el modelo de desplazamiento que caracterizó a millones de cuerpos negros durante siglos. Hay quien piensa incluso que el término puede resultar rentable epistemológicamente hoy, más allá de la trata trasatlántica, donde las migraciones más o menos forzosas de cuerpos negros siguen siendo comunes y deudoras de un cierto patrón (Bonnett, 2009).

<sup>247</sup>Ver confrontación en la novela de Tony Morrison *La isla de los caballeros* (1993).

El caso es que este papel de musa no se debe sólo a su vinculación con el *Atlántico Negro* de Gilroy (1993). A partir de la Segunda Guerra Mundial, el Caribe ha sido frecuentemente analizado como una reserva inagotable de mano de obra, que habrían utilizado a voluntad y según la coyuntura económica las viejas metrópolis coloniales europeas y los Estados Unidos de América. De hecho, los cuatro últimos decenios están marcados por una conjunción de factores poco favorables a la estabilización de las poblaciones caribeñas: la explosión demográfica, la descolonización casi general, la crisis profunda de la economía de plantación, las necesidades de mano de obra de los países industrializados, etc. (Domenach & Picouet, 1992). Estos son algunos de los factores que permiten entender los flujos de migración masiva que aparecen desde los años 50 y se prolongan hasta hoy bajo las formas más diversas<sup>248</sup>.

Este marco histórico “inestable” nos permitirá enhebrar un análisis que nos avoca a un marco de identidades “inestables”. El presente análisis hará hincapié en el papel de los desplazamientos como elementos constitutivos, primero, de las identidades insulares y, segundo, de las identidades en general. Así, los desplazamientos físicos de los cuerpos se tornarán epistemológicos, llevándonos a un cuestionamiento de los límites de la nación, la cultura, la raza o el sexo.

### **5.1.2. *Small places***

La dinámica migratoria tanto en las Antillas como en Canarias puede ser definida a partir de dos elementos fundamentales, su geografía (espacio) y su papel en la historia mundial (tiempo). Como se ha dicho, se trata de elementos indisociables. La insularidad, la archipiélagicidad y la atlanticidad están al origen de su papel fundamental en el desarrollo del colonialismo europeo. La honda tradición de dispersiones que describimos da fe de una enorme cantidad y variedad de desplazamientos entre, hasta y desde las islas que las convierten en lugares fetiche de lo diaspórico.

La “limitación espacial” de la isla no pareció ser un obstáculo para sus colonizadores,

---

<sup>248</sup> Estos flujos son considerables, pues se estima que más de cuatro millones de caribeños y caribeñas emigraron entre los años 1950-1985, para una población que paso de 17 a más de 30 millones en mismo periodo. Se añaden a estos movimientos de población múltiples flujos secundarios en el interior mismo del Caribe que afectan gravemente a los equilibrios demo-económicos de estos micro-estados (Domenach & Picouet, 1992).

sino más bien una ventaja. Su posición desempeñó un papel mucho más relevante que su tamaño o sus características geográficas. Además, ni todas las islas son pequeñas ni están necesariamente más aisladas que los espacios continentales, así que hasta cierto punto se vuelve incorrecto hablar de “limitación”. Es cierto que partir de la Segunda Guerra Mundial, con lo que se ha dado en llamar “bipolarización del flujo migratorio”<sup>249</sup>, no sólo se invierte la dirección de los desplazamientos (ahora de la colonia o excolonia a la metrópoli o nueva metrópoli) sino que estos se masifican, pero no se debió tanto a las supuestas limitaciones del espacio insular como a las dinámicas económicas mundiales y a la gran conectividad de los espacios litorales<sup>250</sup>.

La insularidad no sólo es un *tropos* habitual en la literatura de las Antillas o Canarias<sup>251</sup>, sino en la literatura de migraciones. La isla puede aparecer como un lugar asfixiante, sobre todo si quien emigra a ella es continental, o como liberación. Pero también un cuerpo isleño puede sentirse asfixiado en su ínsula de origen, y una persona continental puede sentirse liberada al llegar a una isla, que al fin y al cabo es una de las versiones posibles del paraíso. En este sentido, la isla encarna los fantasmas de cada cual.

En la medida en que una isla se puede identificar más con un *small place*, como dice Jamaica Kincaid (2000), pueden aumentar tanto la sensación de asfixia como de fuerte pertenencia. El hecho de que algunas pequeñas islas permanezcan ocultas por la grandeza de otras en el archipiélago aumenta esta sensación de idiosincrasia. En un pasaje de *Histoire de la femme cannibale*, Maryse Condé (2003) describe así la obsesión de la protagonista, *Roselie*, por ver una y otra *Rue Cases-Nègres* (Palcy, 1983), película

---

<sup>249</sup> La reversibilidad de los flujos, prácticamente desconocida en la época de los poblamientos, se fue convirtiendo en el nuevo modo migratorio a partir de la Segunda Guerra Mundial (Domenach & Picouet, 1992). Las Antillas son un gran ejemplo de esto, pues a partir de este momento se disparan las transmigraciones y las migraciones a Norteamérica y Europa. Canarias es también buen ejemplo de esto, emisora de emigración a América hasta los años setenta del siglo XX, y sólo a partir de ahí de receptora de migración americana.

<sup>250</sup> En España también se habla de diáspora gallega o diáspora andaluza (Moscoso & Moyano, 2012), y no era precisamente el aislamiento lo que estaba al origen de estos movimientos, sino todo lo contrario: su conexión con el Atlántico al tratarse de regiones litorales.

<sup>251</sup> En Canarias existe una larga tradición artística, y literaria en particular, en torno a la insularidad. El regionalismo en el s.XIX reproducía en muchas ocasiones la idea de la isla como jaula de la que escapar: “Ante esta situación caben opciones: o permanece en ella y conserva esa tensión conflictiva para acabar aniquilado por el medio; o bien, el personaje buscará una salida que lo libere y lo salve. Una salida o redención que en el caso de la novela regionalista [canaria], se orienta hacia *la lejanía deseada, la tierra extraña, la vida nueva comenzada en otra región de la lejana América*” (Ojeda, 2013, p.59). En realidad, como señala Juan José Delgado, se trata del cronotopo de lo “provinciano”, que se confunde con lo “insular” (Delgado, 2013).

sobre su tierra natal<sup>252</sup>:

Si nunca se perdía la proyección, no era simplemente a causa de sus cualidades cinematográficas. La misericordia de Euzhan Palcy le daba cada vez aquello que no poseía: una realidad. Durante una hora y media, ella podía ponerse delante y gritar a los incrédulos: /-¡Miren! Me muerdo por decírselo. ¡Guadalupe, Martinica, existen de verdad! Vivimos. Morimos. Hacemos hijos que se reproducen a su vez. Poseemos una cultura que no se parece a ninguna otra: la cultura créole<sup>253</sup>.

En Canarias ocurre a menudo que se extrapola la experiencia de las islas mayores o capitalinas (Tenerife y Gran Canaria), por lo demás mucho más “globalizadas”, a la de las menores, escasamente conocidas en el exterior y muy diversas entre sí. Pero es que dentro de un mismo archipiélago hay toda una historia de desplazamientos, un éxodo rural que se vuelve transinsular de siglos de antigüedad.

Los conflictos en el corazón de estas asimetrías entre islas forman parte también de una dimensión de la diáspora, microdiáspórica si se quiere, que en el caso de las Antillas adquieren una dimensión transnacional. La transmigración en las islas del Caribe incluye confrontaciones lingüísticas, políticas, religiosas y hasta raciales, que tienen gran peso en la actualidad<sup>254</sup>. Y aunque no podamos detenernos en estas transmigraciones, pues nuestro objetivo es centrarnos en dos grandes diásporas, queremos que consten por hacer justicia a los *small places*. Las verdaderas islas dentro de las islas que luchan por hacer un hueco a su propio relato.

En este sentido, hay que reconocer que el tamaño del lugar de origen, aunque no se cuente entre los factores principales, sí es un vector de riesgo en lo que refiere a la necesidad de migrar. Hoy día la “fuga de cerebros” es más grave en pequeños países y

---

<sup>252</sup> Ambientada en la Martinica campesina de los años 30’ despliega las intersecciones de la identidad “antillaise” en torno a la clase, la raza y la cultura/religión. Este despliegue se hace a través de la figura de un niño que persigue escapar de la miserable vida de la plantación para estudiar (su amiga no puede, momento en que se perfila tímidamente la intersección de género). Es muy interesante, por cierto, el papel que tiene la tradición oral en la obra en la gestión que hacen los miembros de la comunidad de la vida, la muerte y la propia encrucijada de la identidad afrodescendiente en América y el Caribe.

<sup>253</sup> La traducción es mía.

<sup>254</sup> La escritora boricua Ana Lydia Vega (1982) presenta una muestra de estos conflictos en su cuento “Encaranublado”. En este relato tres antillanos, balseiros a la deriva, van tejiendo alianzas y disputas que encarnan conflictos históricos entre Cuba, Haití y República Dominicana y sus transmigraciones y migraciones.

estados insulares de África y América Latina y el Caribe que en los grandes<sup>255</sup>. Se trata de lugares que, por su tamaño en intersección con su función histórica-económica, tienen dificultades para fortalecer los ámbitos llamados “profesionales”. Antiguas colonias donde no hay diversificación económica y donde se cultiva la mano de obra barata.

Para ver esta articulación entre tamaño y posición geoestratégica resulta muy interesante de hecho atender al papel concreto de los Estados Unidos en la obra de Jamaica Kincaid<sup>256</sup>. Este papel aquí será abordado no meramente como lugar migratorio, como es habitual al tratar cuestiones identitarias, sino como potencia cultural con un papel específico en las dinámicas socioeconómicas de las últimas décadas y, en particular, en la vida en la pequeña isla de Antigua.

Kincaid, en su obra autobiográfica *My brother*, habla de dos aspectos fundamentales de la relación con ese imperio económico y cultural en un pasaje aparentemente inocente. El primero, refiere al desplazamiento interno que sufre la propia Jamaica producto del desplazamiento externo que ha supuesto su emigración. La escritora vuelve a Antigua de su exilio pocas veces interrumpido, y vuelve porque su hermano ha contraído el SIDA y está muriendo. En un punto cualquiera de una de sus visitas observa que un árbol de fruta de la pasión que su madre adoraba ya no está. En un tono desplazado, en una “now privileged northamerican way” (Kincaid, 1998, p.126), la hija le pregunta con dolor a su madre qué ha sucedido. La madre, sin dramatismo alguno, explica que el árbol empezó a darle problemas y le prendió fuego. El árbol se había llenado de parásitos, ¿qué podía hacer?

---

<sup>255</sup> En 2010 cerca del 90 % de las personas muy cualificadas nacidas en Guyana residían en países de la OCDE. Igualmente, era mayor el número de personas con educación superior que vivía fuera de Barbados, Haití y Trinidad y Tobago que el de quienes permanecían en estos países. El porcentaje de personas con educación superior residentes en países de la OCDE fue también considerable en Jamaica (46 %), Tonga (44 %), Zimbabwe (43 %), Mauricio (41 %), el Congo (36 %), Belice (34 %) y Fiji (31 %). En cambio, las tasas de emigración de personas muy cualificadas fueron bajas en la mayoría de los países de la OCDE y de fuera de ella con una gran población, entre ellos el Brasil, China, la India y la Federación de Rusia (por debajo del 3,5 % (United Nations, 2013, p. 4)

<sup>256</sup> La relación de Jamaica Kincaid con Estados Unidos se despliega en dos obras fundamentalmente: *Lucy*, la ya citada historia de una joven *au pair* procedente de Antigua (migración) y *My brother*, la historia explícitamente autobiográfica del regreso de Jamaica Kincaid a Antigua con motivo de la enfermedad de un hermano prácticamente desconocido (retorno). Además, existe un tercer libro, *a Small Place*, donde esta relación se expresa en una especie de ensayo literario-político partiendo de la realidad de Antigua tras la independencia (retorno).

Kincaid nos insinúa que hay que venir desde otro sitio para dramatizar un acto tan natural como este. Antes de quemar el árbol, la madre de Jamaica intentó eliminar los parásitos con un insecticida importado de Estados Unidos. Kincaid especifica que era tan tóxico que su venta no se permitía en el lugar de producción. ¿Era mejor el insecticida que el fuego? El insecticida en realidad es un símbolo poderoso de lo colonial. No sólo es un remedio para un problema tal y como se entiende en la metrópoli, por lo que no funciona en el lugar de aplicación. En este caso, como ha sido expresamente fabricado para “el otro lado”, es venenoso. Es diseñado para obtener beneficios sin ninguna cortapisa con respecto a sus efectos secundarios. El insecticida es veneno, y ese es el regalo de Estados Unidos a la pequeña isla caribeña de Antigua. Esos son los grandes beneficios del libre comercio y la ingeniería antiparasitaria para un territorio “postcolonial”: veneno. Así que en realidad la desapegada madre de Kincaid opta por una fórmula más tradicional pero inocua. Barbárica a los ojos del Norte, pero en realidad más civilizada.

Hay otro pasaje significativo sobre los productos de Estados Unidos en *A small place*. Describiendo al turista medio, complacido de degustar los platos más tradicionales, dice lo siguiente:

When you sit down to eat your delicious meal, it is better that you don't know that most of what you are eating came off a plane from Miami. And before it got on a plane in Miami, who knows where it came from? A good guess is that it came from a place like Antigua first, where it was grown dirt-cheap, went to Miami, and came back. There is a world of something in this, but I can't go into it right now<sup>257</sup> (Kincaid, 2000, p.14).

Ese *world of something* comienza con la ironía poscolonial más potente de la historia del mercado. Que los imperios explotasen a sus colonias para importar productos que no tenían es casi una anécdota al lado de las prácticas del capitalismo más reciente: despojar a la población local de estos productos para luego vendérselos.

---

<sup>257</sup> “Cuando te sientes a comer tu delicioso menú es mejor que no sepas que la mayoría de lo que estás comiendo vino en un avión desde Miami. Y antes de subirse a un avión en Miami, ¿quién sabe de dónde vino? Una buena hipótesis es que vino de un lugar como Antigua, donde fue cultivado por dos duros, llevado a Miami y traído de vuelta. Hay un mundo de “algo” en esto, pero no puedo abordarlo ahora” [la traducción es mía].

Este análisis de caso, en tanto análisis básico poscolonial, muestra algo fundamental: cómo los desplazamientos de los cuerpos y de las cosas están regulados políticamente. Una persona estadounidense llega a la pequeña isla de Antigua con la misma facilidad con la que llega un producto de una empresa estadounidense. Sin embargo, una persona migrante de Antigua accede a los Estados Unidos con la misma dificultad que un producto de una empresa de Antigua. La persona estadounidense adquirirá un estatus social en Antigua inversamente proporcional al estatus que adquirirá una migrante antillana en Estados Unidos. Esto quiere decir que las relaciones de poder regulan los movimientos, pero no sólo los migratorios. Como han mostrado los capítulos anteriores, también están regulados los movimientos en el espacio urbano, doméstico, o los propios movimientos corporales. Mi intención es precisamente señalar como la clase, la raza, el sexo y otras variables definen los desplazamientos.

### 5.1.3. Los límites de la nación

Por el Mar de las Antillas/ anda un barco de papel:/ Anda y anda el barco barco,/ sin timonel./

De La Habana a Portobelo,/ de Jamaica a Trinidad,/ anda y anda el barco barco/sin capitán.

Una negra va en la popa,/ va en la proa un español:/ Anda y anda el barco barco,/ con ellos dos.

Pasan islas, islas, islas,/ muchas islas, siempre más;/ anda y anda el barco barco,/ sin descansar.

Un cañón de chocolate/ contra el barco disparó,/ y un cañón de azúcar, zúcar,/ le contestó.

¡Ay, mi barco marineró,/ con su casco de papel!/ ¡Ay, mi barco negro y blanco sin timonel!

Nicolás Guillén (2003), el ya citado escritor cubano, habla en este fragmento de mulataje y recupera un sentimiento de panantillanidad en este fragmento de su *Son para niños antillanos*. El mensaje de este poema de 1947 es claramente integrador. El español va en la proa, dirigiendo el rumbo, y la negra va detrás, pero van juntas las dos dejando una descendencia mulata a un mundo de islas, cacao y caña. Eso son las Antillas: Europa, África y plantación. Aquí se habla de una raza unida, como dijera Bolívar; de una



identidad de cruce. Se reivindica un mundo mulato. Y sí, mulato viene de mula, híbrido de burro y yegua. Lo híbrido es un cruce antinatural, una mezcla prohibida que es castigada con esterilidad. Pero la raza criolla es raza fecunda, y la hibrididad es pues un don. Aquí se reivindica el insulto; los perdedores y las perdedoras exhiben con orgullo la historia de su tierra y de su cuerpo, *writing back to the empire*.

Pero hay dos problemas. El primer problema es que este sentimiento “teórico” brilla por su ausencia en el pecho de los cuerpos antillanos, pues la impronta lingüístico-colonial ha dejado muchas fronteras invisibles. En las islas inglesas muchas personas se denominan “caribbean” y en las francesas “antillais” y en las españolas “latinas”, y para entender cada cosa habría que contar una larga historia que ahora no es el momento contar. En cualquier caso, la primera pertenencia es normalmente la de la isla propia (nada, en principio, más delimitado que una isla); la segunda pertenencia, que a menudo se crea a raíz de un desplazamiento (el lugar de destino obliga a una identificación más genérica), es un subarchipiélago dentro del gran archipiélago (como *Les Antilles* dentro del Caribe); pero incluso existe una tercera pertenencia, que referiría a una entidad transoceánica definida por procesos históricos comunes donde se mantiene la afinidad lingüística de la segunda pertenencia (como ocurre con quienes se reivindican *créole*, o quienes se reivindican “latinoamericanas”).

El segundo problema está relacionado con el primero y consiste en que esa tierra y esos cuerpos de corazón diaspórico son tan variados, en ellos intersectan tantas opresiones, que no es fácil saber desde dónde edificar una “política de la pertenencia” (Yuval-Davis, 2011). A menudo además, las pertenencias insulares, nacionales o regionales se vuelven insuficientes. ¿Qué ocurre con la identidad racial? ¿Y la identidad sexual? ¿Por qué la negra del poema va detrás?

La propuesta de Guillén, centrada en lo racial, no parece estar muy preocupada por la violencia de otras diferencias. Podríamos proponer a Glissant para solucionar este enfoque racializado y trascender fronteras políticas y epidérmicas. El filósofo martiniqués habla de criollización como proceso-resultado de “una mezcla no reducible a sus componentes individuales, como un proceso imparabile y rico que, en vez de enfocarse desde la óptica del dolor, se enfoque desde una óptica constructiva”<sup>258</sup> (1981,

---

<sup>258</sup> Traducido por la autora.

p.497). La *creolisation*, en cambio, implica no sólo panantillaneidad, sino la formulación de una política de pertenencia transnacional e interracial <sup>259</sup>. Pero esa mezcla, ¿dónde está? ¿en su imaginación o en la realidad? Porque esta última parece estar más bien marcada por reducciones y barreras. ¿Acaso la cultura mulata, pero también la cultura criolla, continúan cierto sueño igualitarista, que es el sueño identitario de la nación?

Parece que la noción de “identidad” ya comporta una cierta violencia en su homogeneización. Charles Taylor (2009), autor canadiense, en *La política del reconocimiento* lleva a cabo un recorrido retrospectivo, centrado en el ámbito filosófico, para desentrañar el origen histórico de estas dos nociones, “identidad” y “reconocimiento”, definiendo su origen en la modernidad. Este replanteamiento no es fortuitamente canadiense, pues nace en el *trouble* de una nación forjada a base de identidades diversas y definida oficialmente como multicultural. Pero lo que nos interesa aquí es este origen ilustrado de nociones como “dignidad” o “autenticidad” personales, porque son los cimientos de lo que hoy en Occidente se entiende por identidad. Estos conceptos se conectan, siguiendo a Taylor, con el concepto mismo de nación, resumido en la observación herderiana de que la originalidad no sólo es “personal”, sino comunitaria, relativa a los “pueblos” (*volk*). Aquí están los gérmenes del nacionalismo moderno, con sus resultados contemporáneos máximamente liberadores u opresores, según el punto de vista.

La “originalidad” de los pueblos puede usarse tanto en un discurso indigenista como nazi, no es para nada un concepto “inocente”. Su origen es por definición excluyente, esto es, existe una identidad nacional de la que sólo ciertas personas participan y respecto de la que el resto serán “extranjeras”. Fue en la modernidad cuando se delimitó propiamente el extranjero a “lo nacional”. Hasta el Absolutismo moderno la nacionalidad carecía de valor jurídico y, por lo tanto, el concepto de extranjero era sólo un adjetivo, eficaz en la relación de encuentro pero inexistente como status de la persona. El estado era expansivo y el monarca no distinguía entre súbditos más o menos propios (Oliván, 2000). En cierto sentido, ni el sistema feudal ni los propios estados nacientes de la modernidad

---

<sup>259</sup> Esto no es lo mismo que la *créolité*, teoría que unificaría a los pueblos que hablan *créole* (incluidas colonias como Reunión, en el océano Índico). Glissant (1981) piensa que la *créolité* “adopte ce dont notre langue a souffert (le monolinguisme discriminat) et ignore les histoires antillaises: ce qui nous unit aux Jamaïcains et aux Portoricains, par-delà des barrières des langues” (p.497).

conocieron una “preocupación por el extranjero” similar al de esta postmodernidad supuestamente líquida (el capital atraviesa fronteras sin tapujos, pero no las personas).

El límite surge con la Revolución burguesa y el triunfo del Liberalismo, de tal forma que la concepción democrática del Estado y el consiguiente principio de “soberanía nacional”. Las normas, el derecho, son sólo para los que participan del don de nacer en su nación. Dicho de otro modo: la Soberanía que el revolucionario arranca al monarca se reparte entre los súbditos reconocidos ahora como ciudadanos. Todos aparecen como hermanos, libres e iguales ante la Ley, proclamando *Liberté, Egalité et Fraternité*; desde la libertad y la igualdad se construye la democracia representativa, desde la fraternidad el concepto de “nacional”. Entonces aparecen los límites de estos tres principios: una igualdad meramente civil, una libertad solamente formal y una fraternidad que va de la mano de la exclusión del extranjero (Oliván, 2000). La igualdad impedía el reconocimiento de las diferencias, la libertad individual impedía el reconocimiento de lo comunitario, la fraternidad era solo entre los hijos (y sólo hasta cierto punto entre las hijas, que entre otras cosas no podrán votar hasta 1945) de la misma nación.

El extranjero, que antes era un súbdito, a menudo un plebeyo más, con el liberalismo es en territorio nacional un intruso, un potencial enemigo de la patria, cuyos movimientos hay que controlar<sup>260</sup>. Los efectos perversos de la autenticidad se resumen en la frase “Libres son sólo los nacidos de la nación”. Pero, ¿qué es una nación?

No se trata de una tribu o de un pueblo, con sus respectivas dificultades definitorias. En la nación es mucho más difícil encontrar contornos claros, pues la pluralidad de comunidades sobre la que se asienta hace imposible una definición desde dentro. ¿Sobre qué cimentarla? ¿Una lengua?, ¿una raza?, ¿una cultura?, ¿una sangre? Ninguno de estos factores daba (ni da) una respuesta suficiente; es más, todos ellos resultan

---

<sup>260</sup> Esto no quiere decir que la visión del extranjero pasase de positiva a negativa con el nacimiento del Estado de derecho. Siempre hubo “otros” de los que distinguirse, siempre hubo bárbaros a los que denigrar. Los metecos no eran hombres libres, ciudadanos propiamente, en la Grecia antigua, como tampoco lo eran los esclavos o las mujeres. Pero no existió un Derecho de Extranjería que resolviera las relaciones entre el Estado y el sujeto extranjero, obviamente desde la óptica del conflicto. No es extraño, por tanto, que las instituciones encargadas de administrar tal derecho hayan sido, primero, la castrense, y después, la policial (Oliván, 2000). Yo diría que en la actualidad vuelve a ser la castrense quien está encontrando un nicho laboral en la aplicación de las leyes de extranjería, pues las empresas armamentísticas en decadencia se están reacomodando a la industria de la frontera. Se trata de una reconfiguración de la industria de guerra particularmente exitosa, en el sentido de que el enemigo es un civil desarmado.

incómodos, problemáticos y disgregadores. Para el caso de las Antillas el problema es evidente, y tiene que ver con el origen diaspórico de sus cuerpos. Los distintos nacionalismos hicieron hincapié en unos elementos u otros de esta identidad diaspórica, explicitando u ocultando en particular el peso de la gran diáspora africana. Quienes pusieron este peso en primer plano abordaron, más que el papel de lo diaspórico en la identidad, el vínculo entre lo negro y la identidad. Y encontraron una relación tan poderosa entre ambos elementos que elaboraron nacionalismos de nueva base, una base más fuerte que la geográfica, la lingüística o la religiosa (aunque a menudo vinculada a esta última)<sup>261</sup>.

La homogeneización en base a la raza alentó, en este sentido, propuestas muy similares a las de los nacionalismos coloniales. W. E. B. Du Bois, el conocido panafricanista estadounidense que a menudo se sitúa en los orígenes de la teoría descolonial, se inspiraba en el imperialismo alemán: “Bismark was my hero” (citado por Gilroy, 1993, p.35). Ni que decir tiene que esta homogeneización obvió el peso de la diferencia sexual. De hecho, más que obviarlo, el nacionalismo racial ahondó la brecha de género, convirtiéndose al tiempo en un nacionalismo sexual. En el caso de las política negras, hay un nexo claro entre nacionalismo y masculinidad (Gilroy, 1993). El abolicionista afroestadounidense Delany, por ejemplo, se inspira en la noción de diáspora judía para restituir una nación negra, precisamente arrastrando el enfoque sionista de reconstruir una nación en un territorio dado. El caso es que, pese referirse a África con artículo femenino, la coloca como *fatherland*. En su ecuación nación-ciudadanía-familia apela a un patriarca negro en su nación negra. Según Gilroy: “Fue probablemente el primer pensador negro en argumentar que la integridad de la raza es primariamente la integridad de los cabezas de familia y secundariamente la integridad de las familias que éstos gobiernan” (1993, p.25). El primero o no, se trata de la expresión por excelencia de lo que hemos llamado “anticolonialismo viril”, que una vez más muestra la fatal dialéctica entre identidad y reconocimiento. Los colonizados, para poder hablar, las relegaron a ellas al silencio. Para ser vistos, las encerraron en casa.

Estas propuestas estrechas se fueron calmando con las independencias y los cambios

---

<sup>261</sup> Dos ejemplos de esto son el rastafarianismo en el Caribe y la nación musulmana de Malcolm X en Estados Unidos.

socioeconómicos mundiales de las últimas décadas. Los fervores nacionalistas fueron desplazados por propuestas menos “rupturistas” ya desde los tiempos de Césaire y de las que Glissant es un claro ejemplo. Pero no conviene olvidar, una vez más, que una cosa son las propuestas intelectuales, otra las realidades políticas y otra los sentimientos de pertenencia de la gente. De Césaire a Glissant hay una línea clara de deconstrucciones de lo nacional en favor de una noción diaspórica de la identidad que intenta evitar las limitaciones del credo soberanista francés: igualdad, libertad, fraternidad. Claro que la reformulación de lo nacional en Césaire significó una claudicación ante la vía de la independencia (Martinica es hoy un departamento francés del ultramar). De alguna manera su cuestionamiento teórico del vínculo entre identidad y soberanía nacional dejó intacto el vínculo práctico entre colonialismo y soberanía nacional representado por el estado francés. Se trata de una dialéctica donde no se sabe que es peor: si el neocolonialismo aplastando autenticidades o los efectos perversos de la autenticidad. Esta es la pregunta que, bajo una formulación u otra, se repetirá hasta al final.

Al mismo tiempo, las reflexiones de Gilroy en torno a la nación y de Glissant en torno a la identidad tienen plena vigencia en un contexto de enaltecimiento de identidades religiosas, nacionales, raciales y sexuales como el que vivimos actualmente. Pareciera que la globalización debería llevar, debido a la hibridación cultural, a una disolución de los nacionalismos, pero ha contribuido en gran medida a su refuerzo (Nira Yuval-Davis, 2011). Por una parte, aumentan las políticas “autóctonas” virulentas, como ilustra el ascenso de la extrema derecha en Europa o Estados Unidos. Por otra, aumenta la conciencia de que las naciones no son homogéneas, y de que las políticas de pertenencia son complejas y multidimensionales. Hay una enorme producción cultural (y no sólo académica) en ese sentido. Pero parece tratarse de otra dialéctica fatal. ¿Cómo explicar si no, como plantea la boricua Yolanda M. San Miguel (2002), que la crisis de la sociedad multicultural en USA haya tenido lugar en el mismo momento de auge de las literaturas “étnicas”? (p.22).

La respuesta es que, como hemos visto, lo étnico no implica una concepción más flexible de la identidad, como tampoco la visión multicultural. Ahora bien, hay una serie de voces que claman por recoger el elemento necesariamente antihomogéneo que implica lo diaspórico, que supone no sólo hibrididad, sino proceso, movimiento. La idea no es tanto

que la diáspora marcó a determinadas identidades, como que todas son resultado, en mayor o menor medida, de un proceso constante de diásporización. Es una afirmación que nunca ha sido más pertinente que hoy, cuando las telecomunicaciones facilitan los trasvases de cuerpos e informaciones de una forma nunca imaginada. Y esta vez no se trata tanto de un deseo como de un diagnóstico. Como dice Avtar Brah (2010), *“la diásporización es una oferta que los Estados-nación difícilmente pueden rechazar. Las formas contemporáneas de migración transnacional de capital, bienes, personas y cultura son la condición misma de la persistencia y de la erosión del Estado-nación”* (p.276).

Claro que Brah llega a decir que *“el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo”* (Brah, 2010)<sup>262</sup>. Pareciera que la afirmación “todos los cuerpos son diaspóricos” nos llevara, una vez más, a la anulación de las diferencias y de las relaciones de poder que se establecen entre unas culturas y otras. Mi objetivo es demostrar que cabe una noción descolonial de diáspora donde, al mismo tiempo que se reconoce el carácter diaspórico de la identidad, se reconozca también la interseccionalidad de las opresiones e incluso la posibilidad de reivindicación de una cultura “propia”. Pero para llegar hasta ese punto, como siempre, primero tenemos que pisar tierra.

## 5.2. LAS MUSAS DEL CARIBE

Todos vuelven a la tierra en que nacieron/ al embruje  
inconfundible de su sol/ y quien quiere estar  
comiendo mierda [de] hielo/ cuando puede estar  
bailando algo mejor.

Rita Indiana, *La hora de volvé*

Partimos del hecho de que una gran parte de los cuerpos que se instalaron en las Antillas tras el genocidio aborigen fueron “importaciones” habilitadas por el mayor exilio forzoso

---

<sup>262</sup> Pongamos el ejemplo de lo británico, que da una idea de homogeneidad que contrasta con un relato diaspórico, o al menos multidiaspórico. “Lo inglés se ha formado en la encrucijada del encuentro colonial interno con Irlanda, Escocia y Gales; las rivalidades imperiales con otros países europeos; y las conquistas imperiales en el extranjero. En el periodo de postguerra, lo inglés se reconstituye continuamente a través de múltiples cruces de fronteras en y a través de otras formaciones diaspóricas. Estos cruces de frontera son territoriales, políticos, económicos, culturales y psicológicos” (Brah, 2010, p. 242).

de la historia. No había sólo cuerpos africanos en esta migración, sino europeos<sup>263</sup> y asiáticos, unidos en su mayoría por el hecho fundamental de poseer pocas cosas. Entre estas pocas cosas por supuesto no se encontraban las armas para defenderse de quienes poseían muchas cosas, incluidos los cuerpos de otras personas. El colonialismo, como expresión del desarrollo capitalista, necesitaba mano de obra para nuevas áreas de explotación, y la esclavitud explícita sería utilizada hasta que fuera preferible el trabajo asalariado (debido a las revoluciones europeas, la devaluación del azúcar de caña frente a la remolacha y otros elementos de la historia del mundo capitalista). Entonces, cuando los viejos imperios empezaron a necesitar más mano de obra en las metrópolis, el flujo migratorio invirtió su dirección, y nacieron las modernas diásporas hacia Europa y los nuevos imperios, como Estados Unidos.

Ahora bien, ¿hasta qué punto puede hablarse propiamente de “diáspora” para referir estas migraciones? Parece necesario, al delimitar una diáspora, señalar a un segmento de población no fusionado con lo que se considera “la nación” de acogida. Esto es especialmente complicado en un contexto de globalización y trasvases como el actual. El grado de identificación con el país de emigración es clave a la hora de autoperibirse como diáspora, y depende de muchos factores (el número de generaciones anteriores, la afinidad racial y cultural, las políticas de integración de este último, etc.). El sentido de pertenencia depende también de los desarrollos en las telecomunicaciones, que sin duda favorecen el sentimiento diaspórico, tanto en lo que refiere a dar una idea de “comunidad” antes inexistente entre quienes se van y quienes se quedan, como a contribuir a la noción de una “tierra prometida”.

Avtar Brah redefine la diáspora en un sentido más genérico, que abarca diferentes rangos

---

<sup>263</sup> Me refiero aquí a los hombres, mujeres, niños y niñas blancos desterrados, secuestrados, engañados e incluso contratados que contradicen la idea simplificadora, cuando no falsificadora, de “viaje voluntario”. Existía, al menos en el caso del imperio británico, “cierta conexión entre la ley y las necesidades de mano de obra de las plantaciones” (Williams, 2011, p. 40). Esta ley abocaba a la emigración a parias blancos que trabajaban en condiciones en muchos sentidos similares a las de los cuerpos negros. “La servidumbre, que originalmente fue producto de una relación libre personal basada en un contrato voluntario por un período definido de servicio, a cambio del transporte y la manutención, tendió a resolverse en una relación de propiedad que aseguraba un control de variada extensión sobre los cuerpos y las libertades de la persona durante el servicio, como si ésta fuera un objeto” (Williams, 2011, p. 45). Claro está que no se trata de equiparar situaciones, sino de relatar la historia de forma inclusiva. Desde el principio es imposible relatar como equivalentes ambas diásporas porque la pérdida de libertad del *servant* era temporal, mientras que la de los cuerpos negros era vitalicia (Williams, 2011, p. 47).

de identificación con el lugar de emigración tanto como con el de origen:

Las diásporas son espacios de formación de comunidades a largo plazo, si no permanentes, incluso aunque algunas familias o miembros se muden a otro lugar. La palabra diáspora a menudo evoca traumas de separación y desubicación, y éste es, verdaderamente, un aspecto muy importante de la experiencia migratoria. Pero las diásporas también son el espacio potencial de la esperanza de los nuevos comienzos. Son espacios de debate cultural y político donde las memorias colectivas individuales colisionan, se reorganizan y se reconfiguran (Brah, 2010, p.225).

Vamos a navegar por el Caribe para intentar detectar esos “espacios de la diáspora” que abrigan conflictos y redefiniciones. Nos adentraremos en las dos dimensiones de las que habla Brah, la de la herida y la de la liberación, que como dos caras de la misma moneda aflorarán en todas las experiencias de la migración con las que entraremos en diálogo. Pasaremos así de la lectura de una diáspora, la antillana, como conformada por múltiples identidades, a la lectura de la identidad como conformada diaspóricamente.

### **5.2.1. Diáspora antillana**

La migración, más o menos forzada, es una característica fundamental del desarrollo del capitalismo, en el sentido de que este ha precisado históricamente de un desplazamiento notable de cuerpos. Si no tenemos esto en cuenta, nos perderemos la mitad de la historia, navegaremos en el crucero sin darnos cuenta de los muertos que descansan bajo el agua. Jamaica Kincaid es un cuerpo de corazón diaspórico que dejó las Antillas para alcanzar una nueva vida en los Estados Unidos de América. Lo hizo en un contexto caracterizado por una serie de fenómenos relacionados entre sí: las migraciones masivas tras la Segunda Guerra Mundial, el auge del *American Dream*, la explosión demográfica en las Antillas y el apogeo de las dictaduras caribeñas y latinoamericanas (auspiciadas y/o perpetradas casi sin excepción por EEUU). Y lo cierto es que conocemos a Kincaid porque emigró al imperio. De lo contrario sería invisible como su *small island* y quizá nunca se hubiera llamado a sí misma Jamaica. Es escritora porque emigró. Su estilo, así como los contenidos de su trabajo, son inseparables de su desplazamiento.



Jamaica Kincaid forma parte de una diáspora y lleva sobre sus hombros el peso otra diáspora anterior, trasatlántica, que también define los contenidos de su trabajo. Como el resto de voces migrantes antillanas que hemos citado, quiere forjar su destino lejos del pequeño lugar del que viene. Este lugar es la fuente de su devoción al tiempo que el motor de su vuelo. ¿Se trata de una migración forzada? Tomemos un fragmento de *La autobiografía de mi madre*:

Su padre era un hombre escocés, su madre pertenecía al pueblo africano, y esta distinción entre hombre y pueblo era una distinción importante, pues uno de ellos desembarcó siendo parte de una horda, ya condenada, la mente vacía de todo lo que no fuera sufrimiento humano, cada rostro idéntico al que tenía a su lado; el otro desembarcó por voluntad propia, ambicionando realizar un destino, llevando en la imaginación la vida de sí mismo con la que soñaba (Kincaid, 2007, p.147).

¿Es Jamaica Kincaid el padre o la madre? Sus ancestros son los perdedores, pero ambiciona un destino. Su cuerpo están marcados por un desplazamiento histórico dramático, pero también por desplazamientos recientes, por migraciones en busca de un “mejor futuro”, eso que Aimé Césaire llama un encubierto “genocidio por sustitución”<sup>264</sup>. Césaire se refiere a la migración indirectamente forzosa como método para limpiar étnica y culturalmente una región, sustituyendo preferentemente a la población por colonos metropolitanos. El caso es que Kincaid parte de una diáspora, aunque varíen los motivos y el lugar y el modo en los que llevó a cabo su migración con respecto del resto de miembros. Pero este término, “diáspora”, cuyo éxito en los últimos tiempos ha difuminado los límites de su significado, no deja de ser problemático para el caso antillano.

Generalmente, cuando se utiliza se alude a la antigüedad del grupo emigrado, esto es, a la existencia de varias generaciones conviviendo en el lugar de emigración, y a la persistencia de una identidad compartida del grupo en modo alguno fusionable con la identidad “nacional” del lugar de asentamiento. Para reproducir esta identidad, se presupone un capital iconográfico que conecta el lugar de la “memoria” (sea real o imaginario) con el del presente (Bruneau, 2010), a menudo idealizado (Cohen, 2008) o

---

<sup>264</sup> Para una explicación más detallada del concepto, ver la descripción de Glissant (1981, p.498)

mitificado (Quayson & Daswani, 2013). Pero claro, cuando hablamos de diáspora antillana, por ejemplo, ¿cuál es la identidad compartida resultado de dicho recorrido, cuál es la identidad que relaciona dicho capital?

Por otra parte, últimamente se aplica el término “transnacional” para referir a comunidades provenientes de las excolonias cuya migración está integrada en las dinámicas propias del neocolonialismo. Estas dinámicas serían, en palabras de Alejandro Portes (1997): “primero, las necesidades de mano de obra de las economías del Primer Mundo, en particular la necesidad de nuevos suministros de mano de obra barata. Segundo, la penetración en los países periféricos de la inversión productiva, las normas de consumo, y la cultura popular de las sociedades avanzadas” (p.5)<sup>265</sup>. Una migración donde no hay exilio político o religioso común, donde no se añora un estado real o imaginario, donde no se trata de una misión común empresarial como en el caso de China o India. Hay quien habla simplemente de “migración proletaria” (Cohen, 2008, p.18). ¿No sería acaso preferible la noción de “comunidad transnacional” para el caso antillano?

Respondiendo a las dos preguntas, aquí se habla de “diáspora” básicamente porque se quiere dar cuenta no sólo de la complejidad de las migraciones en el espacio al que referimos, sino de su papel en la historia del colonialismo, con presencia de exilios, tierras soñadas, flujos económicos neocoloniales, pasado esclavista, discurso poscolonial, etc. Ello no entraría en contradicción con la idea de que actualmente existe una comunidad antillana transnacional. Persiste no obstante la dificultad de delimitar una identidad en diáspora cuando no se puede evocar una nación común de procedencia.

Tomemos por caso las voces de las voces de nuestro corpus principal: Jamaica Kincaid, Junot Díaz, Dany Laferrière, Maryse Condé. Este particular cuarteto tiene algo en común pero, ¿qué es? No sería justo decir que es un cuarteto antillano, porque ello obviaría la naturaleza fronteriza de sus identidades, así como sería incompleto definir sus voces como “norteamericanas”. Desde luego podemos encontrar muchos elementos comunes dentro de este “capital iconográfico” antillano, vinculados con geografías e historias muy similares. La insularidad, la archipiélagicidad, la tropicalidad, la esclavitud, la plantación, el neocolonialismo, etc., serían solo algunos de esos elementos. Podemos recurrir

---

<sup>265</sup> Traducido por la autora.

además a una larga lista de intentos intelectuales y artísticos, de Guillén a Glissant, de reivindicar ese capital y concluir que “lo caribeño” o “lo antillano” existen, y por tanto sus diásporas.

Yo me uno a esa lista porque creo que pese a la brutal diversidad presente en las islas hay estructuras, modelos o ecos que se repiten y que nos puede ofrecer rentabilidad teórica. Hablaré, eso sí, de “diáspora antillana” y no de “diáspora caribeña”, simplemente porque aquí quiero centrarme en las islas. En este sentido, no pretendo señalar que “antillano” o “antillana” sea una identidad más conveniente que otra. Las adscripciones identitarias están reguladas por multitud de factores y su eficacia epistemológica y política depende en alto grado de los contextos. Un joven nacido en Estados Unidos como Junot Diaz puede sentirse sin duda mucho más en casa en New Jersey que en Santo Domingo, y aún así reclamar una identidad dominicana (y/o caribeña) porque percibe que tal identidad está siendo denigrada por la cultura hegemónica, o al menos porque lo dominicano alude a una serie de significados (en torno a la masculinidad, la estética o lo que sea) con los que se identifica y que se distinguen de los de la cultura hegemónica. Otro joven con las mismas percepciones respecto a la cultura hegemónica podría identificarse precisamente como estadounidense, reclamando su inclusión en la identidad nacional de la que forma parte, al tiempo que forzando a ésta a una apertura multicultural y multirracial. El mismo joven podría incluso identificarse, por ejemplo, como estadounidense y latino al mismo tiempo, compatibilizando identidad nacional y diferencia étnica.

Esto nos interesa en la medida en que las Antillas y la diáspora antillana se fusionan en una continuidad tentacular. Pensar las naciones caribeñas contemporáneas es inseparable de pensar la diasporicidad tanto al origen de esas naciones como marcando su presente. Existe un espacio transnacional donde lo antillano se reproduce, se recrea y se reiventa. Puerto Rico es una isla estadounidense en cierto sentido y Manhattan es una isla del Caribe en otro sentido también. Así que se hace necesaria otra manera de articular los límites de lo antillano y de cada isla nación. “¿Hasta dónde se hace pensable una lectura de las naciones caribeñas contemporáneas no a contrapelo del nacionalismo sino en una interdependencia muy intensa con la diáspora, que hace más visible la heterogeneidad constitutiva de lo nacional?” (Martínez San Miguel, 2003). Es

precisamente lo que estamos tratando de averiguar con este viaje.

### 5.2.2. Exilio y retorno

Hemos dicho que las migraciones de nuestro corpus de autores y autoras no son estrictamente forzosas, como las de muchos de sus antepasados, pero tampoco estrictamente “voluntarias”. Se enfrentan al dolor de no ser ni de un lado ni de otro, al tiempo que a pertenecer a los dos irrevocablemente. No es una posición fácil, pero más difícil aún puede resultar no tener la opción de salir:

En fait, la véritable opposition n'est pas/ Entre les pays, si différents soient-ils,/ Mais entre ceux qui on l'habitude/ De vivre sous d'autres latitudes/ (même dans une condition d'infériorité)/ Et ceux qui n'ont jamais fait face/ A une culture autre que la leur.

Seul le voyage sans billet de retour/ Peut nos sauver de la famille, du sang/ Et de l'esprit de clocher./ Ceux qui n'ont jamais quitté leur village/ S'installent dans un temps immobile/ Qui peut se révéler, à la longue,/ Nocif pour le caractère (Laferrière, 2009, pp.41-42)<sup>266</sup>.

Quien así habla es Dany Laferrière, en exilio político en Canadá desde 1976. Laferrière huye de una de las múltiples dictaduras de Haití (el país ha sufrido hasta la actualidad unos 32 golpes de estado) tras el asesinato de un colega. La muerte, en un sentido casi literal, era quedarse. Así, marcharse no es morir, ni para él ni para el resto de autores y autoras migrantes. Marcharse es sobrevivir a la opresión, más o menos petrificada en el sistema político, que ejerce sobre una persona el lugar de origen. Marcharse es asumir que se va a vivir *at the croassroads*, es cambiar un agujero negro, como dice Xuela en una ocasión hablando del aborto, por otro, desconocido. ¿Cuándo se aborta? Se aborta una situación para la que una ha sido “predestinada”, cortando, matando algo, pero para vivir.

---

<sup>266</sup> De hecho, la verdadera oposición no se da/ Entre los países, por muy distintos que sean( Sino entre aquellos con el hábito/ De vivir bajo otras latitudes/ (incluso en una condición de inferioridad)/ Y aquellos que nunca han enfrentado/ A una cultura distinta de la propia. // Sólo el viaje sin billete de regreso/ Puede salvarnos de la familia, de la sangre/ Y de lo provinciano./ Aquellos que nunca han dejado su pueblo/ Se instalan en un tiempo inmóvil/ Que puede revelarse, a largo plazo/ Nocivo para el carácter [la traducción es mía].

Kincaid, Laferriere, Condé, pero también Díaz y Gutiérrez escriben desde el desplazamiento. Aunque estos dos últimos escriban sobre todo en la tierra donde crecieron (Estados Unidos y Cuba, respectivamente), sus viajes le han hecho mirarla con “larga distancia”<sup>267</sup>. Si tomamos *Trilogía sucia de la Habana* veremos que mucho de lo que ocurre tiene que ver con la diáspora cubana (sobre todo por quienes retornan o se quedan) y con la mirada desplazada del autor. Es una obra centrada en el difícil período especial, donde la emigración clandestina es el pan nuestro de cada día<sup>268</sup>. Con su natural pesimismo, plantea los exilios como empresas condenadas al fracaso de las ilusiones vanas, y a los triunfadores que regresan como víctimas de vidas atrapadas en maquinarias fordistas y consumo vacío. Al mismo tiempo él, su propio personaje, siempre vuelve a su miserable Cuba, por lo demás el lugar que ha elegido para buscar las bases espirituales que rijan su destino maltrecho.

Él intenta salvarse quedándose, otros y otras marchándose. Escribir es la forma de salvarse. Laferrière (2016) dice que si se hubiera quedado en Haití habría escrito menos, o quizá nada. Jamaica Kincaid dice que de no haber escrito habría puesto bombas (Ferguson, 1994). Y no sólo irse, sino volver, es un potente motor de escritura. La literatura de los regresos bien se puede estudiar como un género independiente. *Small Place* o *My brother* no existirían si Jamaica Kincaid no hubiera regresado a Antigua. Su relación con la isla no se podría entender plenamente sin atender a la conmoción del retorno. Pero tampoco su relación con Estados Unidos.

En *Lucy*, la relación de amor-odio con el lugar de emigración se despliega magistralmente por medio de la citada relación de la joven con Mariah, la madre de la familia para la que va a trabajar. Es muy interesante que se trate de una mujer, porque su condición

---

<sup>267</sup> Esta expresión la tomo de la película *Larga distancia* (Esteban Insausti, Cuba, 2011), una de tantas que intentan mostrar las contradicciones de una sociedad cubana empobrecida (crisis del 94) dedicada tanto quienes se quedan como a quienes se van, a veces porque se les cae el techo, a veces porque quieren perfumes, a veces porque quieren huir como todo el mundo. Se podría decir que la migración atraviesa toda la trama de un modo clave: todos los personajes se debaten entre irse o quedarse. Es interesante conectar esto con el hecho de que la situación económica de la isla es resultado directo de las políticas neocoloniales de EEUU, y con la intersección de las opresiones en estos cuerpos, que la película refleja incidiendo en las diferencias sexuales y de estatus social (la raza, por cierto, no aparece como algo de peso).

<sup>268</sup> Pedro Juan Gutiérrez es un autor fetiche para la dimensión progresista del anticastrismo, que compró su Cuba literaria por morbosa (es un anticastrismo exotizante) y extrema (es un anticastrismo simplificante). Sin embargo, es un autor que no se presta mucho a lo panfletario, que evita lo político en las entrevistas, y que, para lo que nos interesa, se ocupa del asunto migratorio sin visiones unilaterales.

subalterna similar, que se desplegará de diferentes modos por estar ambas insertas en sociedades patriarcales, está atravesada por dos diferencias fundamentales que supondrán una grieta insalvable de clase y raza. En este sentido, Lucy es consciente de su condición subordinada con respecto a esa otra mujer que, paradójicamente, la trata en términos de igualdad y desea incluso introducirla en doctrinas emancipatorias. Se puede decir que la misma brecha que se abrió en el feminismo con las acusaciones de blanco, burgués, colonial o heterosexual están flotando en su relación. Lucy es negra, pobre, viene de una colonia y como mínimo tiene una forma distinta de vivir su sexualidad. Y esta brecha ejemplifica el abismo de dos mundos en contacto por el hecho migratorio. Lucy sabe que lleva sobre los hombros “el manto de un sirviente”, y confronta despiadadamente a la bienintencionada Mariah a esta realidad siempre que puede. Ella, que en realidad no haría daño a una mosca, frente a Lucy se torna verdugo.

Existe un pasaje en un tren que merece la pena citar, donde Mariah se vuelve cómplice de una situación que no por cotidiana deja de ser violenta:

Fuimos a cenar al vagón restaurante. Nosotras no sentamos en una mesa y las niñas solas en otra. Ellas lo habían querido así y habían prometido que se portarían bien; aunque todos sabíamos que siempre lo hacían. Las demás personas sentadas en el comedor parecían parientes de Mariah, mientras que las que servían las mesas eran iguales a mis parientes. Los que parecían parientes míos eran todos hombres mayores y tenían aspecto digno, como si acabaran de salir de la misa dominical. Sin embargo, mirándolos mejor, no eran como mis parientes, solo se parecían a ellos, pues mis parientes siempre replicaban. Mariah no parecía haber notado lo que tenía en común con los demás comensales, ni lo que yo tenía en común con los camareros. Actuaba en la forma habitual, presuponiendo que el mundo era redondo y que todos estábamos de acuerdo en eso, cuando en realidad yo sabía que el mundo era plano y que si me acercaba demasiado al borde me caería (Kincaid, 2009, p.28)<sup>269</sup>.

A punto de caer, en el margen auténtico de dos mundos, el de origen y el de migración, Lucy es consciente de las grietas que se ocultan bajo los narcisos de la tierra. Por eso no puede sino tener una relación multidireccional con los Estados Unidos. Una relación no

---

<sup>269</sup> Aquí también se observa la citada confrontación entre lo afroestadounidense y lo afroantillano.

polarizada, una relación en la que ambos lugares, el de origen y el de “acogida”, son motivo de afecto y rechazo, luchando por un delicado equilibrio en la cuerda floja de la identidad.

Pero también para la persona “expatriada”, en contraposición a la inmigrante, es muy difícil llegar a ser nativa. El manto de sirviente es tan reconocible como el manto de privilegio. En *A Small Place* también se ejemplifica la imposibilidad de encuentro simétrico entre turista y local o, lo que es lo mismo, se explica por qué necesariamente turista refiere directamente a una persona “fea”:

That the native don't like the tourist is not hard to explain. For every native of every place is a potential tourist, and every tourist is a native of somewhere. Every native everywhere lives a life of overwhelming and crushing banality and boredom and desperation and depression, and every deed, good and bad, is an attempt to forget this. Every native would like to find way out, every native would like to find a way out, every native would like a rest, every native would like a tour. But some natives –most natives in the world- cannot go anywhere. They are too poor. They are too poor to go anywhere. They are too poor to escape the reality of their lives; and they are too poor to live properly in the place you, the tourist, want to go –so when the natives see you, the tourist, they envy you, they envy your ability to leave your own banality and boredom, they envy your ability to turn their own banality and boredom into a source of pleasure for yourself (Kincaid, 2009, pp.18-19).<sup>270</sup>

No importa cuántos esfuerzos hagamos por salir de este rol de “turista”, en un momento u otro se abrirá la vieja herida entre la horda sin nombre y el hombre que sueña, y seremos susceptibles de burla o insulto, como todas las personas feas.

---

<sup>270</sup> “No es difícil de explicar el hecho de que a los habitantes del país les desagraden los turistas. Y es que todo habitante de cualquier país es un turista en potencia, y todo turista, habitante de algún país. Los habitantes del país viven una vida insulsa y aburrida, desesperante y deprimente, que les supera y aplasta, y todas sus acciones, tanto las buenas como las malas, tienen por fin hacerles olvidar esa clase de vida. A los habitantes del país les gustaría encontrar la manera de escaparse, descansar, darse una vuelta por ahí. Pero algunos de ellos -la mayoría- no pueden ir a ninguna parte. Son demasiado pobres, demasiado pobres para ir a ninguna parte. Demasiado pobres para escaparse de la realidad de sus vidas; para vivir decentemente en el lugar en el que viven, lugar al que tú, el turista, quiere ir. Así que cuando los habitantes del país te ven a ti, al turista, te envidian, envidian el hecho de que puedas abandonar tu propia banalidad y aburrimiento, el hecho de que puedas convertir su propia banalidad y aburrimiento en fuente de placer propio” (Kincaid, 2003).

En cualquier caso, la percepción del lugar de origen se modifica necesariamente tras un desplazamiento. En mi caso implicó ver Canarias a través de una lente nueva, que trascendía la “banalidad” de la visión nativa pero también la “colonialidad” de la visión turística. Este desplazamiento conllevó una revalorización en muchos sentidos, y un sentido fuerte de la idiosincrasia. En el caso de nuestros autores a estudio, encontramos en particular una revalorización del medio físico, hasta el punto de considerarlo irreal, quizá de exotizarlo. Véase este fragmento de la homilía final de Jamaica Kincaid en *A small place* (2000):

Antigua is too beautiful. Sometimes the beauty of it seems unreal. Sometimes the beauty of it seems as if it were stage sets for a play, for no real sunset could look like that [...]. No real day and no real night could be that evenly divides – twelve hours of one and twelve hours of the other; no real day would begin that dramatically [...] Or the market on a Saturday morning, where the colours of the fruits and vegetables and the colours of the clothes people are wearing and the colour of the day itself, and the colour of the nearby sea, and the colour of the sky, which is just overhead and seems so close you might reach up and touch it, and the way people speak English (they break it up) and the way they might be angry with each other and the sound they make when they laugh, all of this is so beautiful, all of this is not real like any other real thing that there is. [...] And what might be to ordinary people to live in this way every day? What might it do to them to live in such heightened, intense surroundings day after day? They have nothing to compare this incredible constant with, no big historical moment to compare the way they are now to the way they used to be. No Industrial Revolution, no revolution of any kind, no Age of Anything, no world wars, no decades of turbulence balance by decades of calm. Nothing, then, natural or unnatural, to leave a mark on their character. It is just a little island. The unreal way in which it is beautiful now is the unreal way in which it was always beautiful. The unreal way in which it is beautiful is the unreal way in which it was beautiful when they were slaves. (pp.77-80).<sup>271</sup>

---

<sup>271</sup> “Antigua es hermosa. Antigua es demasiado hermosa. A veces parece tener una belleza irreal. A veces parece como si su belleza fuera el escenario de una obra de teatro, pues ningún atardecer de verdad se asemeja a esos atardeceres [...]. Ningún día y ninguna noche se dividen tan equitativamente, doce horas



Kincaid es también una extranjera de su tierra, una migrante a los nortes que ha experimentado el pálido brillo del sol y en general muchas cosas pálidas. Kincaid declara el carácter mágico de su pequeño lugar cuando tiene el privilegio de apreciar la irrealidad de la propia tierra. Pues, ¿no es la fascinación siempre una suerte de irrealidad? Laferrière, en *L'enigme du retour* (2009), habla de una especie de sublimación mística:

Chaque détail que je remarque/ mais que les autres ne voient pas/ apporte une nouvelle preuve/ que je ne suis plus de la région. /Je n'aspire qu'à la fraîcheur/de l'aube primitive.

Je voudrais perdre/ toute conscience/ de mon être/pour me fondre/dans la nature/ et devenir un feuille/un nuage/ou le jaune de l'arc-en-ciel (p.262)<sup>272</sup>.

Esta sublimación es resultado, como él mismo señala, de su desplazamiento. La reivindicación poscolonial de la condición no templada conecta con la mirada distanciada del exiliado, nostálgico, o de la retornada, exultante. El suelo mojado, la fruta podrida, el sudor, la madera de las casas viejas, el mar, son constantes que se repiten. Jamaica Kincaid hace justicia plena a esta condición de posibilidad de las Antillas porque cuando relata las infancias de sus personajes (Lucy, Xuela, Annie John) o de ella misma, se detiene siempre en los aromas. Y opone a esta bacanal de olores es el frío norte. Si el trópico se parece a una fruta (curvas, color, carne, aroma), el clima templado se parece al hielo (aristas, transparencia, coraza, “inodoridad”). Dany Laferrière lo expresa así: “Nous sommes bien chez les nordiques/ Qui boivent à perdre la tête/ En dansant une

---

para el uno y doce para la otra; ningún día comienza o finaliza de manera tan dramática [...] O el mercado del sábado por la mañana, donde los colores de las frutas y verduras, los colores de la ropa de la gente y el color del día en sí, el color del mar, tan próximo, y el color del cielo, que está allá en lo alto y parece tan cercano que podría tocarse con la mano, la manera en que habla inglés la gente (lo chapurrea) y el modo en que se enfadan entre ellos y el sonido que hacen cuando se ríen, todo esto es tan bello, nada de esto es real como las otras cosas reales que existen. ¿Qué consecuencias puede traer a la gente corriente vivir todos los días de esta manera? ¿Qué consecuencias puede traerles vivir todos los días en esa clase de ambiente tan intenso y recargado? Carecen de modelos con los que comparar esta constante increíble, carecen de un gran momento histórico con el que comparar la manera en que viven actualmente y la manera en que solían vivir. Ni Revolución Industrial ni ninguna otra clase de revolución, ni Edad de esto ni de lo otro, ni guerras mundiales o décadas de turbulencia compensadas por décadas de calma. Nada que, natural o no, deje una impronta en su carácter. No es más que una pequeña isla. La manera irreal en que aparece actualmente su belleza es la manera irreal en que siempre solía aparecer. La manera irreal en que aparece su belleza ahora que está poblada por personas libres es la manera irreal en que solía aparecer su belleza cuando estaba poblada por esclavos” (Kincaid, 2003).

<sup>272</sup> “Cada detalle del que me doy cuenta/ pero que los otros no ven/ aporta una nueva prueba/ de que ya no soy de la región/ No aspiro sino al frescor/ del alba primitiva.// Me gustaría perder/ toda consciencia/ de mi ser/ para fundirme/ en la naturaleza/ y devenir una hoja/ una nube/ o el amarillo del arcoiris » [la traducción es mía].

folle gigue. / Ils lancent des obscénités vers le ciel/ Tout étonnés de se découvrir seuls/  
Sur une si grande étendue de glace”<sup>273</sup> (2009, p.18).

No es lo mismo la soledad bajo el sol ardiente que bajo un sol de hielo. Nada se puede comparar al frío dentro del frío. Esto lo expresa muy bien el personaje de Lucy, reflejando a una Jamaica Kincaid recién llegada a Estados Unidos, huyendo como Laferrière:

Ya no estaba en una región tropical y esta certeza llegó a mi vida como un torrente de agua que surcaba lo que antes había sido tierra seca y firme, creando dos orillas: a un lado estaba mi pasado –tan familiar y predecible que ahora al pensar en él incluso mi infelicidad me hacía feliz-, y al otro mi futuro, un vacío gris, un encapotado paisaje marino asolado por la lluvia y sin barcos a la vista. Ya no estaba en una región tropical y sentía frío por dentro y por fuera. Era la primera vez que experimentaba aquella sensación (Kincaid, 2009, p.9)

Nótese sin embargo que, para expresar el frío, Jamaica Kincaid no recurre a paisajes nórdicos, ni mucho menos al hielo. El motivo no es otro sino hacer justicia a Lucy, que no conoce aún ni los grandes lagos, ni la urbe, ni la nieve en los tejados. No ha sufrido un *displacement*. Para Lucy el frío es el que siente en su isla, el de una tormenta marina que nos aleja de la visión idílica de los cocoteros y la bañera de arrecifes. Esto es algo que permite la condición isleña, que rompe el mito del Caribe y que no me gustaría pasar por alto. La costa suaviza el calor tropical y en la madrugada o el ciclón se puede alejar mucho de un concepto como el de calidez.

Hace unos años comenté esto con un grupo de traductoras italianas que trabajaban en una obra de teatro de Derek Walcott, llamada *The sea at Dauphin* (1958). El escenario de la obra es un punto costero de Trinidad donde unos pescadores se preparan para salir a pescar. El ambiente es frío, las conversaciones tienen un aire entre triste y descarnado, todo el *attrezzo* está desvencijado y la costa es rocosa. El grupo se extrañaba de que Walcott hubiera “transformado” el ambiente tropical en un ambiente frío, y tenía dificultades para describir en italiano el paisaje porque no se correspondía con su imaginario del mar Caribe. El caso es que Walcott no había transformado nada, las costas

---

<sup>273</sup> “Estamos bien donde los nórdicos/ Que beben hasta perder la cabeza/ Bailando una loca giga/ Lanzan obscenidades hacia el cielo/ Sorprendidos de descubrirse solos/ Sobre una extensión de hielo tan grande » [la traducción es mía].

antillanas están llenas de rocas, viento y otras cosas en absoluto dulces.

Si algo ha mostrado este pequeño recorrido es que el desplazamiento es fundamental. Para desmitologizar un “lugar otro” hace falta, como mínimo, pisarlo. Para desmitologizar el lugar propio hace falta, como mínimo, marcharse. Claro que no basta con el desplazamiento físico, es necesario estar dispuesta o dispuesto a un desplazamiento mental, que se da en la medida en que somos capaces de poner en relación lo propio y lo ajeno. Al regreso, lo conocido adquiere brillos y sombras nunca vistos. Además, y esta es quizá la consecuencia más fecunda, lo propio no resultará tan puro, ni tan lejano lo ajeno.

### **5.2.3. El papel del sexo**

Como se ha dicho, inscribir a Jamaica Kincaid únicamente en la tradición literaria antillana sería injusto, pues desde muy joven emigra a Estados Unidos y en este contexto fronterizo es en el que empieza a producir. Ciertamente existe ya una rica tradición caribeña que la antecede donde se perfilan algunas de las líneas fundamentales de su obra. En el ámbito de las regiones caribeñas de habla inglesa hay toda una literatura en la que aparecen mujeres atrapadas en la red del hombre blanco, mujeres que son castigadas si no tienen sexo con ellos tanto como si lo tienen, mujeres que son explotadas en su tierra natal tanto como en la metrópoli. Y también de mujeres que se rebelan, calientes y orgullosas. En los sesenta habrá una explosión literaria, con la publicación de antologías de obras de mujeres y un florecimiento en general de literatura escrita por mujeres (Louis James, 1999, pp.59-62). Rosamond King (2002) sostiene sin embargo que, paradójicamente, las novelas del Caribe anglófono estaban centradas en la mujer hasta 1950, y que los vientos emancipadores eclipsaron su presencia. Así, el acceso a determinados derechos de los hombres colonizados en esta época produjo una explosión de producción poscolonial masculina que cambió el foco de atención: “La preocupación política del Caribe generalmente –incluyendo sus intelectuales y autores –se dirigió hacia la independencia. Estos movimientos fueron, de hecho, masculinistas en su construcción y ejecución, imaginando naciones en las que el hombre caribeño

reemplazaba al gobernador colonial o real como líder”<sup>274</sup> (King, 2002, p.26). Así, la literatura reflejaría el pacto entre hombres del que nos hablan María Lugones (2008) y Breny Mendoza (2010), así como una suerte de anticolonialismo viril.

Jamaica Kincaid, como se ha visto, lleva a cabo un cuestionamiento de la alianza entre colonialismo y sexismo. Es interesante analizar este cuestionamiento desde el punto de vista de sus desplazamientos. En su diálogo con el sexo (entendido como género y como sexualidad) está implícita una réplica tanto a su lugar de origen como al lugar de emigración. Y el caso es que como mujer, tal y como hemos visto con los personajes femeninos de Diaz, su condición no sólo no mejora necesariamente con la emigración, sino que muchas veces empeora.

La experiencia de la migración conlleva opresiones añadidas dependiendo de la clase, la raza y, como no, el sexo. La exposición a la llamada “violencia de género”, ya sea en términos de explotación laboral, ya sea en términos de agresión sexual, es una realidad de los desplazamientos femeninos que intersecciona especialmente con la cuestión racial. Hay quien habla en el Caribe de una “cultura de la violación” que tiene sus raíces en los primeros desplazamientos forzosos, o sea, en el interior de los barcos negreros, traspasándose a la plantación y llegando hasta nuestros días (Dorsey, 2003). La migración es un momento clave de esta cultura violenta, porque colocó a determinados cuerpos por primera vez en una posición de vulnerabilidad que no tenían en el lugar de origen. La colonialidad convirtió a los cuerpos con vagina en mujeres negras, con las connotaciones de inferioridad que estas marcas identitarias tenían en el imaginario imperial europeo.

El caso es que hasta hace poco la situación de las mujeres en el contexto migratorio era básicamente invisible. En primer lugar se presumía que las mujeres eran las que se quedaban, algo que contradice la creciente feminización de las migraciones<sup>275</sup>. En segundo lugar, se suponía que ese espacio de “quienes se quedan” no era objeto de

---

<sup>274</sup> La traducción es mía.

<sup>275</sup> La emergente división internacional del trabajo depende en gran medida de las mujeres trabajadoras. Las mujeres constituyen un segmento creciente de las migraciones en todas las regiones y en todos los tipos de migración (United Nations, 2013). Esta feminización de la migración es especialmente perceptible en ejemplos particulares. Por ejemplo, son mujeres la mayoría del contingente de Cabo Verde que ha migrado a Italia, del filipino migrado a Oriente Medio o del tailandés que ha migrado a Japón. Del mismo modo, en varios movimientos de refugiados predominan las mujeres (Brah, 2010).

interés. Sin embargo, las comunidades transnacionales son construidas en gran medida por mujeres, y especialmente las diásporas, no sólo porque las mujeres son fundamentales para la reproducción física y cultural de tal comunidad multigeneracional, sino por la participación activa de muchas de ellas en los procesos de acumulación y el envío de remesas. Ya sea trabajando en fábricas electrónicas, talleres textiles, prostíbulos, trabajando desde casa o (con bastante menor frecuencia) desempeñando trabajos en los escalafones más altos de la economía, las mujeres se han convertido en figuras emblemáticas de los regímenes contemporáneos de acumulación (Brah, 2010).

Al mismo tiempo, la emigración conecta con la cuestión sexual porque las opresiones vinculadas al sistema genérico son a menudo el motor de la marcha. Mujeres, trans, homosexuales, lesbianas, y otros colectivos huyen de las imposiciones culturales de su lugar de origen buscando un espacio de mayor libertad<sup>276</sup>.

Hemos visto cómo las mujeres de Kincaid huían de una isla que en cierto modo las asfixiaba. Otro ejemplo muy interesante se corresponde con Maryse Condé y su *Histoire de la femme canibale* (2005). Su personaje, Roselie, es una niña inteligente que, como las niñas de Kincaid, como la propia Maryse Condé, tiene problemas en la escuela. Así narra su maestra los motivos de su enfado con la alumna:

Hay que ver sus composiciones libres. Horrores. El otro día dibujó una mujer, piernas abiertas de las que manaba una fuente de sangre. Grité: “Dios mío, ¿qué es esto?” Ella me respondió: “Es una violación.” Pregunté en cólera: ¿Has visto acaso violaciones? Esas cosas no se hacen en nuestro país.” Ella me respondió: “A mi me violan todos los días”. Y cuando grité rabiosa: “¡No digas cosas así! ¿Quién te viola?” Ella me respondió tranquilamente: “Mi papá, mi mamá, todo el mundo” (Condé, 2003, p.177)<sup>277</sup>.

Roselie no sólo contradice la idea, típica de la cultura de la violación, de que en su país (Guadalupe, o Francia si se quiere) no se viola, sino que considera que es el país entero

---

<sup>276</sup> Hay quien habla de “diáspora *queer*” (Ochoa, 2015). Hay también quienes hablan de “sexile” (La Fountain-Stokes, 2008) para señalar esta suerte de exilio político que tiene muchos puntos en común con los exilios étnicos. Sería interesante ver hasta qué punto sexualizados y sexiliadas forman comunidad en sus lugares de destino más allá de definiciones nacionales, raciales, culturales o de estatus. Una diáspora de cuerpos diversos unidos por su deseo de una tierra prometida desheteronormativizada.

<sup>277</sup> La traducción es mía. Poner el original.

quien la viola. Claro que podría parecer una exageración pero, como dice Ángela Gilliam, en realidad lo que ocurre es que la violencia sexual, y especialmente la violencia sexual racializada, ha sido erotizada hasta el punto de parecer un romance<sup>278</sup>.

También es interesante el relato autobiográfico *Le coeur á rire et á pleurer* (1999). En realidad se trata de una novela de realización que, como en el caso de Audre Lorde, llega hasta la adolescencia, es decir, hasta que Condé encuentra esa nueva manera de deletrear su nombre. La pequeña, insolente, no encaja en el orden familiar ni el escolar. La niña que suspende asignaturas acaba sin embargo pronunciando discursos políticos en París, a donde va a estudiar. Su toma de conciencia de la opresión racial y sexual que sufre es fruto de su desplazamiento, pues en su familia nadie le habló de ninguna de las dos cosas. Esto último es interesante porque Condé está doblemente perdida, sintiéndose alienada de la cultura *creole* (su familia la ha educado como francesa) y siendo tachada de *negresse* por las niñas blancas. El desplazamiento cruel que la migración a Europa representa para ella hace que, paradójicamente, todo empiece a encajar.

El personaje de Roselie en *Histoire de la femme cannibal* (2005) también ilustra muy bien esto con sus continuos viajes. Esté donde esté, es una mujer negra criticada o compadecida en su forma de vivir el sexo, en sentido polisémico. Cuando su marido blanco, Stephen, viaja a Guadalupe para acompañarla el entierro de su madre, los hombres murmuran: “¡Todo lo que brilla no es oro! En la cama, un Negro vale al menos por dos Blancos” (Condé, 2003, p.189)<sup>279</sup>. En un hotel de St. Barth la devoran con los ojos porque han visto en el registro que no está casada, luego es una puta adquirida por un blanco en el aeropuerto junto con el ron y los paquetes de especias. Allí son las mujeres quienes murmuran: “¿Qué tenía de especial esa para ser elegida por un Blanco y revolcarse a su lado en la opulencia sin sufrimiento de Palm Beach, cinco estrellas, al abrigo de las tres S del trópico: sol, sida, subdesarrollo? No era tan guapa. No era tan clara. No era tan joven. No tenía el pelo bonito”<sup>280</sup> (Condé, 2003, p.191). En Nueva York,

---

<sup>278</sup> Ángela Gilliam define esto como “la gran teoría del esperma en la conformación nacional”, a través de la cual: 1. El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2. La desigualdad entre hombre y mujer es erotizada, y 3. La violencia sexual contra la mujer negra ha sido convertida en un romance (citado por Gargallo, 2009, p.14).

<sup>279</sup> Y sigue: “¿Verdadero o falso? Hubiera bastado con preguntarle a Roselie”. La traducción es mía.

<sup>280</sup> La traducción es mía.

entre amigos afroestadounidenses a los que Stephen ha ofendido, merece más bien lástima: “una hermana que estaba con un caucasiano de la especie más peligrosa. ¿Masoquismo? ¡No! Ella era la ilustración del complejo de lactificación a lo Mayotte Capécia, tan magníficamente denunciado por Fanon”<sup>281</sup> (Condé, 2003, p.221)

Como ilustra este ejemplo, el peso de la clasificación sexual se siente en todas las etapas de la migración (viaje, asentamiento, regreso). El exilio puede ser una oportunidad (sobre todo si tu libertad de movimientos o tu vida están en juego), pero también una trampa. Lo vimos muy claro con el ejemplo de *Lucy* en contraposición a *Mariah* (que era en cierto modo una contraposición de Antigua y Estados Unidos). *Lucy* estaba atrapada en su isla y en el imperio, y esto tenía que ver con que su sexualidad era reprimida en ambos contextos. Pero al mismo tiempo reivindicaba una suerte de “sexualidad caribeña” que oponía al “victorianismo” de *María*. Una sexualidad donde las asimetrías de poder no eran ocultadas sino resaltadas, donde la suciedad no era disimulada sino reivindicada.

La sexualidad antivictoriana, o al menos transvictoriana, de las mujeres de Condé o Kincaid es una lanzadera y una jaula. Mi intención es mostrar que quienes sólo ven una posibilidad se perderán la mitad de la historia y morirán sin conocer muchos de los secretos del Eros. Mal que nos pese, probablemente nada sea solamente una jaula, y en lo que refiere al erotismo la cosa es aún más complicada, pues la agresión fácilmente se torna en placer. No me refiero sólo a las prácticas BDSM, sino al velo o las piernas depiladas. Lo que ocurre es que hablamos más de las mujeres veladas que de los métodos de tortura (incluida la cirugía) coloniales que, por cierto, se están exportando a los territorios poscoloniales con gran éxito. Pero si la revolución sexual feminista pretendía y pretende la libre circulación del placer bajo la libre preferencia de las personas implicadas, hay que asumir que habrá un colapso entre la reivindicación del erotismo y el rechazo a la opresión de género.

Esto es obvio en casos como el Pedro Juan Gutiérrez, cuya literatura visibiliza la sexualidad de las mujeres (y de otros colectivos subalternos) al tiempo que la encadena a un destino devastador. *El rey de la Habana* (1999) es muy buen ejemplo de esto, como crónica de los márgenes nuevamente encarnada por un joven que es salvado del abismo

---

<sup>281</sup> La traducción es mía.

por mujeres<sup>282</sup>. Las cubanas de la novela, en una situación de precariedad y/o marginalidad extrema, se pliegan ante su privilegio de hombre, sufriendo su explotación (trabajan para él, incluida la prostitución) y su violencia. El final es absolutamente trágico y perturbador, y confirma de manera extrema este diagnóstico según el cual el único poder que puede tener un desgraciado como Rey, el privilegio masculino, es ejercido hasta sus más inimaginables consecuencias.

Por momentos insoportablemente discriminador, por momentos mucho más inclusivo que nadie, este mundo de Pedro Juan es un mundo de márgenes, y estos márgenes los pueblan viejos que tienen sexo, maricones viciosos, cuerpos trans irresistibles, lesbianas que le arrebatan a “sus” mujeres... En todo momento Pedro Juan señala como la policía, el Estado, la familia y otras instituciones castigan a estos grupos desviados. Como narrador y protagonista los trata con brutalidad, sin compasión ni paternalismos, pero quizá en este realismo sucio haya una dignificación inusitada<sup>283</sup>. Quizá esta inclusión es la que te hace leer la novela hasta el final... ¿o es el morbo? Hay sexo colectivo espontáneo tanto como violaciones, y tienes que tener cuidado de no excitarte cuando no debes. La violencia sexual está erotizada, el realismo sucio nos pone eternamente contra las cuerdas de lo que deseamos.

Podríamos achacar esto, trascendiendo la hipótesis de la ironía, a que se trata de una novela escrita por un hombre con un punto de vista explícitamente machista y racista,

---

<sup>282</sup> Estas mujeres desean cuidarlo y tener sexo con él en dosis indisociables, mientras que el protagonista las utiliza para sobrevivir. Se trata de una historia inspirada en hechos reales de un joven adolescente arrojado a las calles de la Habana tras una infancia trágica, luchando por sobrevivir en una confusión de drogas, sexo, techos que se caen, callejones oscuros, y mucha hambre. El protagonista, Rey, es ingenuo, apesotado, borracho, vago, casi abúlico, y por supuesto violento, pero seduce locamente a las mujeres con su falo irresistible.

<sup>283</sup> Lo interesante de esta novela de Pedro Juan, nuevamente filtrada por la mirada de un hombre, y en este caso un hombre en los límites de todo, nos brinda la oportunidad de ver desfilar toda una serie de personajes que a menudo no tienen voz, mujeres de todas las edades y todas las condiciones (trans puta y camella, vieja ama de casa/ vieja pitonisa, puta que vende maní o folla con viejos por un par de pesos, casada con diversidad funcional, etc.). Todas ellas son revestidas de una dignidad inusitada al cobrar discurso, sagacidad, agencia sexual, al salvar diariamente un mundo hecho en su contra, etc. Claro que sólo reciben abandonos, vejaciones, violaciones, traiciones, y golpes de nuestro protagonista, que sueña con ser el rey de los escombros. “Es lo que hay”, parece decirnos Pedro Juan. El realismo, más aún si es sucio, es lo que es, los moralismos los dejamos para otro día. Pero cuando Rey se folla a la pitonisa Daysi ante la mirada de los masturbadores en un solar abandonado, cuando ellas tras humillarse y perseguirlo y aguantar sus vejaciones al fin recibe una dosis de pinga (que desde el punto de vista realista quizá no sea tan mágica y maravillosa), y Gutiérrez acaba el párrafo diciendo “Y todos fueron felices” nos recorre un escalofrío. Aunque sabemos que es cierto, cuando el amo en su barbarie da retazos de placer (pues no se puede decir de ternura) a su esclava o esclavo, estos a menudo los saborean con pasmoso entusiasmo.



pero no resolvemos el dilema. En realidad, este es un problema que aqueja a todas las producciones culturales, y que ya planteamos al abordar la obra de Díaz o Laferrière: su erotismo recrea violencia sexual. Pero también podemos encontrar elementos así en obras de mujeres como Ana Lydia Vega. Por ejemplo, en su relato *Pollito Chicken* hace una caricatura de una “gringa-portorican” que busca a un macho caribeño (a ser posible negro) para tener sexo. Se trata de un relato que parece una pieza de salsa (coros y apoteosis instrumental incluidos) en la que la protagonista, que reniega de lo boricua, parece rendirse a los encantos de sus orígenes en lo que se refiere a su sexualidad (orgasmo al grito de ¡viva Puerto Rico libre!). Claro que se trata de un relato irónico, pero la línea entre el sarcasmo y la recreación es delgada.

¿Y si salimos del recinto de la ironía? Tomemos por caso a Maryse Condé: nos encontraremos con un problema parecido. Las mujeres de Condé también parecen vivir un conflicto entre deseo y emancipación. A la hora de vivir este conflicto, el contexto caribeño, histrionizado si se quiere por Gutiérrez, se muestra tan estrecho como el norteamericano. Tituba ilustra muy bien esto en sus conversaciones con la bruja Hester. Esta última parece sugerir que no hay posibilidad de revolución amando a los opresores, los hombres. Tituba, al contrario, parece sugerir que no hay posibilidad de revolución sin ser fiel al deseo propio, lo que en su caso implica amar a hombres (y siempre trágicas consecuencias).

La reivindicación de Kincaid, ofrece algo, sin embargo, que no puede ofrecer el filtro del privilegio, a menudo ultraviril, desde el que narran los protagonistas de Gutiérrez, Laferrière o Díaz, pero tampoco Condé: la subversión del orden de cosas, o al menos la subversión sin pagar un trágico precio. Pareciera que siempre, como dijera Glissant (1990), “la tragedia nace cuando la cadena de la filiación es desafiada” (p.164), ya sea esta nacional, religiosa, racial o sexual. Pero la autora antiguana combina el espíritu satírico de Vega con el realismo de la martiniqueña en una respuesta que escapa, por medio de diversas performances sexuales, a la fatalidad de unos desplazamientos marcados por la raza, el sexo, y otros demonios.

En cualquier caso, se puede concluir pues que esta lista de autores y autoras recrean una honda tradición de exotización y erotización de la violencia, al tiempo que cuentan con una presencia recurrente de roles de mujer que van en contra del modelo de feminidad

establecido (a menudo recibiendo su castigo), y de mujeres que lo cumplen (recibiendo su castigo igualmente). Lo interesante es que, en cualquiera de los casos, la resistencia no pasa por emular el legado europeo (por una liberación en el lugar de emigración), sino por la reivindicación de una suerte de legado propio fuertemente vinculado a la reivindicación del placer<sup>284</sup>. La propia Audre Lorde, nacida en Estados Unidos, recurre a una leyenda sobre la isla natal de su madre para redefinir su identidad. Este desplazamiento hacia el pasado es también una operación fundamental, tanto como salir del lugar propio. Las legendarias Zamis de Lorde o la bruja negra Tituba son ejemplos de esta operación de búsqueda en las grietas de la modernidad, en el legado de las calibanas, de un nuevo punto de partida para un enfoque descolonizado del cuerpo y de la opresión.

### 5.3. CANARIAS: MITOLOGÍA TERCERA

Desperté en el falso paraíso en que había nacido, el falso paraíso en el que moriré, el mismo paisaje que había conocido siempre, por encima de cualquier crítica en todos y cada uno de sus aspectos, a la vez hermoso y repulsivo, humilde y orgulloso; lleno de vida, lleno de muerte.

Jamaica Kincaid, *Autobiografía de mi madre*

El primer viaje de canarios a América probablemente fuera antes del contacto de Colón. Hay crónicas que cuentan que fueron precisamente naufragios canarios, presumiblemente involuntarios, los que dieron noticia a Colón de una certera ruta Canarias-América<sup>285</sup>. Los canarios participaron después en la colonización como

---

<sup>284</sup> La práctica totalidad de las mujeres de estas autoras o de Ana Lydia Vega, pero también las de Díaz, Laferrière o Gutiérrez, viven la sexualidad de una forma activa y explícita que entra conflicto con las convenciones de la moral cristiana. Llamar a esto “antivictorianismo” es sólo el modo de señalar una resistencia, un resquicio, una contracultura subyacente al sexo vivido de forma hegemónica, o sea, colonial. A este análisis se podría sumar el de la antología *Mujeres como islas* (Jiménez & Haug, 2004), un compendio de relatos de narradoras cubanas, dominicanas y puertorriqueñas de los que no me puedo ocupar en detalle. Su lectura me sirvió simplemente para reconfirmar la hipótesis de una presencia del erotismo recurrente y por momentos desbordante, con roles de mujeres que recrean la tragicidad y las resistencias de las que hemos hablado.

<sup>285</sup> “Prescindo aquí de que Colón recibió la primera noticia de aquellas nuevas tierras de un Español, llamado Alonso Sánchez de Guelva, piloto Andaluz: este se empleaba con su embarcación en hacer el

expertos guías y, más tarde, como parte de distintas políticas coloniales de poblamiento. Estas políticas estaban en conexión con las distintas etapas socioeconómicas que atravesaba el archipiélago, a su vez en conexión con las etapas socioeconómicas mundiales. La principal explotación agrícola colonial que se introdujo en las islas fue la caña de azúcar<sup>286</sup>, a finales del siglo XV, que se convertiría en el motor de riqueza (de algunos) en un momento en que el negocio de esclavos canarios estaba agotado. Estas dos cosas estarían al origen de la captura de nuevos esclavos en las costas continentales africanas, convirtiéndose Canarias en punto de apoyo para el tráfico, aunque a partir del siglo XVII deja de tener importancia en este comercio. Como punto obligado de paso de barcos venidos de las Indias, el archipiélago se convierte en tierra de piratas y asedios, lo que contribuye a empobrecer y diezmar a la población. Eran el último bastión ante el Atlántico y lugar de paso de los alisios, que inflaban las velas.

A la caña siguió el vino, luego sería la cochinilla y el tomate, traídos a Canarias desde América, y el Plátano, que se llevaría desde el archipiélago africano a las Antillas con gran éxito. Pero no sólo los vegetales se desplazaron, también los animales, y en especial los humanos. Así como todo tipo de cuerpos extranjeros pasan por las islas, los cuerpos canarios se “diasporizan”. A partir del siglo XVIII las migraciones canarias interinsulares e interoceánicas se disparan, no sólo por el hundimiento del vino, sino siguiendo disposiciones de la Corona que imponen la tasa de exportar cuerpos junto con las mercancías. Serán realmente críticos para la economía canaria los desplazamientos en los siglos XVIII y XIX, debido en parte a la incorporación notable de cuerpos asignados como mujeres a un tipo de emigración más familiar (Galán, 2008).

Los movimientos migratorios canarios, al son de las crisis, serán de gran envergadura hasta los años 70 del siglo XX, inicio del boom turístico de Canarias, cuando se empieza

---

comercio entre las Canarias y la Madera, quando arrebatado de una furiosa tempestad fue arrojado hasta aquellas tierras incógnitas. Este accidente es tan verosímil, que no hace muchos años se repitió con una nave mercante que habia salido de Lanzarote para Tenerife cargada de trigo, y arrebatada de un recio temporal fue á parar á la costa de Caracas. Sanchez de Guelva logró volver con solos tres de su tripulacion á la isla de la Gomera, donde se hallaba á la sazón Christobal Colon, que se habia casado en la Madera. Este grande hombre, que en Portugal habia hecho grandes progresos en la Cosmografía , y estaba dotado de un genio superior, hospedó en su casa á aquellos infelices, los quales venian tan maltratados , que en breves dias murieron todos. En premio de su generosa hospitalidad tuvo Colon noticia de aquellas tierras desconocidas” (Estala, 1797, págs. 258-259).

<sup>286</sup> Esta descripción es aplicable a las llamadas islas de realengo, propiedad de la Corona (La Palma, Tenerife y Gran Canaria). En las islas de “señorío” predomina la agricultura de subsistencia.

a invertir la dirección del flujo (las islas pasan a ser receptoras). Siempre a merced de las eventualidades del capitalismo mundial, y siempre especialmente insidiosos para los espacios insulares coloniales, estos flujos (García-Ramos, 1996) se han reactivado a partir de la crisis de 2008. La población del archipiélago, en este sentido, está marcada por un trasvase humano constante e ineludible a la hora de hacer cualquier reflexión acerca de la identidad canaria o el papel del archipiélago en las dinámicas socioeconómicas de la modernidad.

### **53.1. Diáspora canaria**

La emigración canaria se difunde en Cuba en la provincia de la Habana y en la región central. Matanzas se fundó a finales del XVII con familias canarias, cuando se inicia el boom del tabaco, aunque muchas familias también se dedicaron al pequeño comercio. Los canarios mostraban preferencia por Cuba, y Cuba mostraba preferencia por la migración canaria. Era considerada por los autonomistas y separatistas cubanos como diferenciada de la española, lo que llevó a contraponerla y potenciarla por el medio habitual, que era la contrata. El índice de deserción del servicio militar por parte de los canarios también fue un aliciente. Pero también su propia autopercepción como comunidad separada, que dio pie a un amplio movimiento asociativo e intelectual, fundamentalmente periodístico (contexto de creación del Partido Nacionalista canario). Fue el crac del 29 quien trajo consigo el hundimiento definitivo de la migración a la isla. Río Piedras, en Puerto Rico, es fundado a finales del siglo XVII por veinte familias trasladadas por Juan Fernández Franco de Medina, que obtiene a cambio del Gobierno de la isla. La impronta canaria es tan incisiva que instaura el culto a la virgen de la Candelaria y crea una cultura agrícola reconocible fenotípica y económicamente. En República Dominicana los desplazamientos canarios serán auspiciados por la políticas de freno a la ocupación francesa y estimulados por las ventas de ganado y tabaco. Esta colonización “interior” favoreció de formación de un campesinado blanco o mulato claro en las áreas de los monteros, símbolos rurales de la nacionalidad dominicana (González, 2008).

Una característica fundamental de estos desplazamientos canarios es que a menudo sorteaban los severos controles sevillanos, y por ello las cifras son más difusas. Cuba y

República Dominicana serán las principales receptoras de una migración centrada en el comercio y la agricultura. A finales del siglo XVII los desplazamientos son más masivos y de carácter más familiar, pues tras siglo y medio de crecimiento aparecen síntomas de crisis. Canarios, así como otros cuerpos de territorio español, promoverían estos desplazamientos a cambio de privilegios<sup>287</sup>. No obstante, se considera que el grueso de los emigrantes a Cuba y Venezuela lo harán por su propia cuenta (González, 2008). De cualquier modo encontraremos cuerpos canarios en todo el espectro social, desde terratenientes a esclavos<sup>288</sup>.

Hablar de diáspora canaria es complejo porque los desplazamientos de los cuerpos canarios fueron muy distintos. Sin embargo, el término nos dota de la capacidad de incidir en un conjunto de migraciones instadas por políticas explícitas de intervención extranjera (de la corona a la dictadura franquista). Nos encontramos, eso sí, con un problema de uniformidad, pues si bien las Islas Canarias no constituyen naciones diversas, su diferencia a menudo ha sido ocultada bajo el patrón de las hoy islas capitalinas. No todas han estado marcadas de igual modo por el modelo de la Plantación, en algunas tuvo más peso la emigración interinsular que la trasatlántica, las condiciones geográficas originaron diferentes respuestas a las distintas etapas económicas, etc. Aparte de esto, para hablar de diáspora se presupone a menudo un “capital iconográfico” que la comunidad emigrada elabora como política de pertenencia (Bruneau, 2010). Las migraciones canarias han tenido un exitoso nivel de integración, de Estados Unidos a Uruguay, por lo que este capital a menudo brilla por su ausencia<sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> A partir de 1730 su despegue económico se ve por fin estimulado por la Corona que decide invertir gruesas sumas para la colonización con canarios de áreas vacías. Financia buena parte de los pasajes de las familias, puesto que otra parte corre a cargo de los navieros, que debían de transportar gratuitamente cincuenta por cada mil toneladas desde 1678, y la totalidad del costo de su instalación. Ya no se emigra por urgencia rumbo a lo desconocido emigrantes sin vínculos en Indias, de áreas e islas sin tales tradiciones. Se divisa mejores posibilidades de futuro. Familias jóvenes, mujeres desarraigadas con hijos inician esa aventura.

<sup>288</sup> En la Caracas y La Guaira de fines del siglo XVII comienza a establecerse una importante colonia. Se calcula que representan entonces más de un 90% de los casamientos de inmigrantes blancos y un 16% del total [...]. Su presencia se encuentra desde la cúspide con gobernadores como Ponte y Hoyo o Bethencourt y Castro hasta artesanos mulatos y esclavos, de servicio o de plantación. Hasta en las bellas artes se puede hablar de una auténtica escuela canaria que pone su sello en la escultura, la pintura o la fundición.

<sup>289</sup> Sin duda la cuestión racial está al origen de esta integración, pues los canarios no eran blancos del todo, pero tampoco negros. También la afinidad cultural con una suerte de cultura colonial, dado el éxito de la empresa asimilacionista. Aún así, existen casos donde hay una identificación con lo canario (Estados Unidos, República Dominicana, Cuba) y un contingente migratorio reciente cada vez más disperso por el mundo que a menudo combina canariedad y españolidad. Las formas en que se combinan ambas

Aún así, yo creo que resulta rentable epistemológicamente hablar en conjunto de “diáspora canaria” por la gran cantidad de elementos en común que se ponen en juego (subtropicalidad, insularidad, lengua, religión, esclavitud, plantación, neocolonialismo, etc.). Estas islas diversas están unidas por una serie de dinámicas históricas clave y por cuerpos de corazón diaspórico. Los componentes africanos, europeos y americanos son inexcusables, a pesar de los intentos que se han hecho por minimizar o eliminar algunos de ellos. Claro que cuando se ha intentado señalar cuál es el elemento común en esta diáspora se ha dado con una noción de identidad, por el contrario, muy estrecha. Símbolos como el guanche o el mago<sup>290</sup> reivindican una visión estática de la identidad, que obvia los desplazamientos. Fernando Estévez (2011) reivindica que el hecho de que las figuras del turista y el inmigrante, fundamentales para la realidad canaria a partir de los años setenta, se coloquen como externas a la canariedad ya son prueba de eso:

Guanches y magos lo autóctono; turistas e inmigrantes, lo foráneo. Guanches y magos lo que hay que proteger y reivindicar; turistas e inmigrantes, de los que hay que protegerse y rechazar. Pero planteadas así, en estas radicales dicotomías, como generalmente se hace desde la política, la academia y los medios de comunicación, guanches y magos monopolizan todo el discurso sobre la identidad, y turistas e inmigrantes quedan subsumidos justo en el polo opuesto. Hablar de estas categorías por separado o agrupándolas por pares es algo plenamente aceptado. Sin embargo, sugerir las interconexiones entre estas cuatro categorías para discutir sobre la identidad canaria quizá pueda resultar incómodo para quienes establecen rígidos límites disciplinares (Estévez, 2011, p.2).

Al mismo tiempo, se trata de visiones estáticas que obvian al menos la mitad de la realidad canaria: las mujeres. Lo mismo ocurre con el análisis de la diáspora: es sesgado.

---

pertenencias sin duda darían para una tesis doctoral, dada la complejidad de la posición histórica de Canarias.

<sup>290</sup> También denominado mauro, refiere al hombre de campo que alberga bajo sus ropas típicas la tradición. A veces se utiliza de forma despectiva para señalar a una persona inculta.

El siglo XIX<sup>291</sup> y XX<sup>292</sup> vendrán caracterizados por una creciente presencia de mujeres, que representarán en torno al 60 por ciento del contingente migratorio en los años setenta<sup>293</sup> (González, 2008). Las mujeres irán participando paulatinamente de una emigración familiar, pero también individual, “buscando una salida socioeconómica, intentando superar el mal endémico de crisis agrícolas continuadas y las escasas expectativas que le ofrece su terruño” (González Pérez, 2002). En el XIX muchas de ellas viajarán formando parte de un tráfico no oficial que las destina a la prostitución. Voluntarias o no (muchas se vendían como esclavas), la prostitución de mujeres canarias se convierte “un sector de ocupación fundamental en el siglo XIX y las primeras décadas del XX” (González Pérez, 2002). Por último, quisiera señalar que el enorme contingente de mujeres que se quedaron también tuvo un papel fundamental en el fenómeno diaspórico.

Una visión adecuada de nuestro atlántico debería incluir no sólo el papel de comerciantes, fundadores, esclavos o expertos de la plantación, sino de esas madres de familia y putas habaneras que llenaron el Caribe de sangre isleña y habilitaron propiamente la diáspora. Una visión adecuada de Canarias debería incluir, al mismo tiempo, el papel de las migraciones en la conformación de la “identidad canaria”, no problematizada en gran medida porque aún persiste el mito de las Afortunadas, esto es, de un paraíso sin sequías, sin violencia, sin hambre. La diáspora canaria, de un lado, y la Canarias diaspórica, del otro, son las claves de nuestro viaje, pues permiten delocalizar y desetnizar lo canario al tiempo que lo delimitan y lo reafirman, impidiendo su disolución total en las aguas profundas del Atlántico.

---

<sup>291</sup> “Según informa la estadística de emigrados con especificaciones del sexo, para el siglo XIX, de un total de 23.592 personas, 6.880 eran mujeres y 16.712 eran hombres. Tales cifras representaban un 29.16 por ciento de mujeres frente a un 70.83 por ciento de hombres. Aunque el número de emigrados fue significativamente superior a las emigradas y numéricamente la emigración masculina equivalía a más del doble de la femenina, si se compara con la emigración de la España peninsular o con la de otros países de tradición migratoria resulta bastante elocuente el éxodo de las Canarias. Especialmente si tenemos en cuenta que para el caso cubano hubo migraciones exclusivamente masculinas, como fue el caso del pueblo chino” (González Pérez, 2002).

<sup>292</sup> A finales de los años cuarenta, ante los obstáculos puestos por el franquismo a la migración, fue la trágica época de los “barcos fantasmas”. La flota pesquera canaria se empleó en otra fuente de ingresos: el traslado de migrantes clandestinos y clandestinas en barcos de vela. En los cincuenta Franco abre la mano (época de las puertas abiertas) y entran a Venezuela contingentes enormes de migrantes, entre los cuales se encuentran proporcionalmente muchas mujeres.

<sup>293</sup> Esta década será la última etapa dorada de la migración canaria al Caribe.

### 5.3.2. El paraíso tropical

Canarias, utopizada o despreciada (las dos caras necesarias de todo lugar “otro”, exótico) hoy se enfrenta a una tercera mitología inaugurada en la era del “monocultivo hotelero” que pone al turismo en el centro de los intereses a la hora de construir significados nacionales. Este modelo ha retomado la idea de paraíso, caribeñizándolo en lo posible, generando espacios con un costo ecológico incalculable que simulan lo tropical, convirtiendo la esterilidad en la flor “nacional”, ocultando el drama del paro, la sobrepoblación, la pobreza, etc. Se trata de una mitología muy poco centrada en el pasado guanche (después de todo, los lugares pequeños y tropicales no tienen historia) y muy centrada en el producto “paisaje”, que ha calado mucho en el imaginario regional. Este producto se ha reproducido, por una parte, creando una falsa idea de exuberancia natural y material. Esto representa un problema porque el exotismo es una lente por la que los cuerpos colonizados también se miran a sí mismos, impidiendo verse más allá del estereotipo “buen rollo, sol y playa”. Pero por otra parte ha generado una revalorización del territorio, hasta el punto de derivar en paradoja sangrante: buena parte de la población ha tomado conciencia ambiental, y reclama poner freno a la depredación, mientras quienes han convertido en valor primero el territorio son quienes lo destruyen sin miramientos.

Esta tercera mitología es especialmente difícil de identificar porque se vuelve más líquida. Convive con la aniquilación espacio-temporal que supone la ultraperifericidad, y el modelo de hotel con piscina y pulsera, que se asemeja a las metáforas posmodernas del no lugar, el pastiche, etc. Así, los cuerpos turistas no transitan los espacios “reales” (ni repercuten en su economía), sino los ficticios, de un tropicalismo sin fronteras. A estos recintos a-nacionales (zoológicos, campos de golf, parques acuáticos, complejos hoteleros, centros comerciales) se los complementa con dosis de folklore como cultura petrificada, tal y como viene haciendo la clase política canaria desde hace tiempo para sugerir una suerte de identidad nacional. ¿Cómo enfrentar tamaña red mitológica desde una reconstrucción identitaria? ¿Cómo llenarla de contenido para poner freno a la depredación de los bienes naturales y culturales que implica la economía neocolonial?

Para intentar responder a esta pregunta vamos a mirar de nuevo hacia las Antillas. Como



se ha intentado mostrar, los vínculos históricos entre un archipiélago y otro son innegables, y ello en parte debido a los paralelismos territoriales. La posición geoestratégica, la condición insular, el modelo de plantación o el vínculo con el continente africano son fundamentales. En cuanto a este último punto, el caso de Canarias se revela no sólo como clave para reformular el histórico Atlántico Negro del que habló Paul Gilroy (1993), sino el presente. Por una parte, Canarias se presenta como una colonia africana sin lugar a dudas. Por otra, como plataforma del colonialismo en América y precisamente en África (sobre todo del neocolonialismo).

Propongo concebirla sin reduccionismos, pero sin eufemismos, como “colonia colonizante”, para aproximarnos a la cuestión identitaria. Este es un enfoque difícil asumir, pues oficialmente Canarias no es concebido como colonia (ni está reconocido por la ONU como territorio pendiente de descolonización). Cuando se la considera como colonia normalmente es tratada en los términos de un anticolonialismo viril, que obvia la dimensión colonizante que el territorio colonizado pueda ejercer. Con esto quiero señalar no sólo, como apuntó el pensamiento descolonial, que los resortes coloniales yacen en la estructura profunda de cualquier sociedad que haya sido colonizada, sino que, como a menudo pone en un plano secundario el pensamiento descolonial (1) una nación colonial o poscolonial puede ejercer opresión colonial sobre otras naciones y (2) en toda nación se ejerce un colonialismo interno tan sexualizado como racializado.

Las relaciones de opresión son complejas y si no lo tenemos en cuenta invisibilizaremos una buena parte de la realidad. En cuanto al primer aspecto, no es nada difícil encontrar un ejemplo de colonia que coloniza fuera. El Marruecos imperialista ocupa hoy ilegalmente el Sahara Occidental, único territorio del continente reconocido como “pendiente de descolonización”. Pero también hay modelos neocoloniales más sutiles. La invadida Canarias sirve de plataforma comercial para la implantación de trasnacionales en la costa occidental africana. Ambos son modelos coexistentes y hasta complementarios. El neocolonialismo no dejó de adoptar forma militar, como algunos precipitadamente suponen, y precisamente son estos formatos tradicionales (no olvidemos el papel primordial que sigue teniendo la venta de armas) las que alimentan el neoliberalismo de las corporaciones y los lobbies de presión.

En cuanto al segundo ejemplo, es literalmente imposible hallar un territorio donde la

colonia no colonice dentro. El grueso filtro del anticolonialismo viril, a menudo imperialista, racista y siempre sexista, impidió ver la realidad diaspórica de las identidades que aquí queremos mostrar. Aquí intentaremos superar este colonialismo interno adoptando un enfoque prismático que reconfigure el papel de África en las identidades atlánticas, y en concreto en Canarias, así como el papel de las mujeres.

### **5.3.3. El papel de África**

Diversos estudios genéticos sobre la población canaria actual y sus ancestros han dado muy recientemente pruebas irrefutables de la presencia de “África” en el presente. Obviamente se trata de algo carente de poder vinculante con respecto a la definición identitaria, pero fundamental a la hora de descolonizar el conocimiento que tenemos sobre las islas. Los genes en primer lugar delatan los porcentajes nada despreciables de población esclava subsahariana en las islas durante los siglos XVI-XVII (explotación de la caña de azúcar). Y los genes delatan también que como mínimo un 30 por ciento del pueblo canario actual tienen secuencias de ADN mitocondrial (el que se transmite por vía materna) aborígenes (Meyer, 2007).

En Canarias es pues especialmente pertinente pensar la dimensión africana de la identidad, como no deja de serlo en las Antillas Hispánicas, donde las cuotas de racismo llegan a casos extremos como el programa dominicano de desnacionalización a descendientes de haitianos. Mientras que en el Caribe anglo y también francés se identifican con lo negro, en el Caribe hispano es más común la reivindicación de lo indígena, en parte continuando una tradición de negación de lo negro. Lo mismo ocurre con Canarias, que reivindica lo indígena desvinculándolo mágicamente de África. Esto lo hace también en parte continuando una tradición de negación de lo negro, aunque también de lo árabe, pues mientras la zona continental sufría la colonización musulmana, el archipiélago sufría la cristiana, y ya se sabe que los colonizadores siempre tratan de demonizarse entre sí para santificarse.

Claro que hay que aclarar que en Canarias no se reivindica exactamente lo indígena, sino lo aborigen. Esta distinción, que pudiera parecer inocente, quiere trazar una separación sustancial entre las Antillas y el archipiélago macaronésico. El guanche se construye en clara distinción con el indio, como hemos visto. Pero yo iría más allá. Lo canario también

se construye, sobre todo en las últimas décadas (en las que se ha invertido el flujo migratorio) en oposición a lo latinoamericano. Lo canario se funde con lo europeo y se desgaja de lo “hispano”. Esta distinción está al origen de que Canarias no pueda mirarse a sí misma como espacio colonial, y por tanto como sujeta a una serie de dinámicas históricas comunes.

También creo que la reivindicación de “lo guanche” como paraíso perdido confina la experiencia colonial al pasado, e impide ver su continuidad en todas las etapas históricas hasta el día de hoy. La realidad es que los extraordinarios aborígenes no desaparecieron ni cuantitativa ni cualitativamente, sino que sufrieron un mestizaje apabullante. La concepción “guanchista”, por llamarla de algún modo, ha contribuido a generar un sentimiento anticolonial un tanto anacrónico, estrecho, cuando no de tintes xenófobos, y a apagar un sentimiento anticolonial centrado en la colonialidad de poder<sup>294</sup>.

En cualquier caso, la reivindicación de lo indígena o lo aborígen sigue resultando hoy fundamental para la reconstrucción identitaria. Si la continuación entre cultura indígena y criolla es mayor de lo que creemos, como proponen recientemente diversos estudios caribeños, cuál no será entre la población aborígen y la actual población canaria. Incluso entre aborígenes canarios y cuerpos antillanos, como han delatado recientes estudios en islas como Puerto Rico<sup>295</sup>. Hay que rastrear una cosa sin pretender obviar la otra, tal y como suele ocurrir en el discurso moderno y nacionalista. Se trata de una población mezclada desde el siglo XVI con portugueses, castellanos, normandos, berberiscos norteafricanos, esclavos negros, judíos, comerciantes genoveses, flamencos, ingleses, etc. Se trata de una población criollizada a niveles alucinantes y hay que reivindicar esta condición.

Claro que, insisto, hay que tener cuidado con celebrar la fiesta de la mezcla. Por una parte, en un archipiélago donde el nacionalismo penetró tan tardíamente<sup>296</sup> (siglo XX), y

---

<sup>294</sup> Este término, como se ha dicho, es usado para señalar la permanencia del pensamiento y las prácticas coloniales independientemente de los procesos de independencia y como frutos de la modernidad que traspasan lo económico y lo cultural, llevándonos a cuestiones epistemológicas de primer orden.

<sup>295</sup><http://web.archive.org/web/20140705230023/http://lacomunidad.elpais.com/amazonasfilm/2009/7/12/un-estudio-del-genoma-taino-y-guanche-adn-o-dna-primera-parte>

<sup>296</sup> Para un análisis de los motivos de esta penetración tardía y su débil expresión en comparación con otras sociedades coloniales ver el análisis de Garí-Hayek (2015), que como mínimo da una explicación parcial desde su perspectiva geopolítica. El historiador canario considera que no se dieron las condiciones para un requisito fundamental de la lucha nacionalista: la constitución de una burguesía criolla anticolonialista. Esta carencia la atribuye a su vez a la pequeñez del territorio, la escasa riqueza de la clase

donde se continua en una situación política de dependencia, la fiesta puede convertirse en espejismo que oculte el drama que el enfoque moderno de lo nacional intentó poner de relieve. Por otra parte, corremos el riesgo de caer en otro tipo de trampa “moderna”. Para explicar esto siempre se me viene a la mente un fragmento de una canción muy popular desde su emisión pública en las Navidades de los noventa, titulada “Somos siete”. El estribillo resumía un poco las conclusiones del proceso de redefinición identitaria tras la dictadura, o sea, tras el apogeo nacionalista (con grupo armado incluido<sup>297</sup>) y su posterior amansamiento por la vía de la autonomía parlamentaria en la nueva democracia del Estado español. Decía así:

Soy América y Europa/ mi raíz es bereber./ Soy Atlántico y simiente/ soy Alisio,  
sal y miel.

Soy de aquí, soy de una tierra/ donde el mar cautiva al sol/ con el mundo por  
frontera/ ser canario es mi razón.<sup>298</sup>

Estamos ya en la época de las fusiones, del mestizaje, donde el discurso atlanticista empieza a ocupar espacio. Cuerpos colonos europeos, cuerpos migrantes de ida y vuelta en América, y una raíz (no lo que se es, si no lo que se fue) bereber. Una mezcla dulce y bella, como el carácter de los canarios (continuidad del carácter guanche, aunque más sumiso debido a la impronta colonial). Puede parecer un planteamiento “criollista” de lo más acertado, más allá de los españolismos (se dice Europa), y además trasatlántico. Pero algo fundamental chirría en la fórmula. Se nombran dos continentes, no tres. ¿Dónde está África?

África es el legado prohibido. Es cierto que el nacionalismo canario en los setenta, que

---

burguesa y la posición geográfica del archipiélago. Claro que la pequeñez y la falta de una oligarquía criolla poderosa no han impedido, sin embargo, que otras islas aún más pequeñas se independizaran. Pero es cierto que, si atendemos a las Antillas, son en general las islas pequeñas las que más tardíamente han obtenido la independencia e algunas siguen en situación de dependencia (a excepción de Puerto Rico). La posición geográfica sí parece un elemento clave para justificar esta carencia, pues Canarias está marcada por una “tricontinentalidad” muy acusada que complejiza las políticas de pertenencia. El archipiélago se puede leer como un “territorio africano pendiente descolonización”, al tiempo que como una “prolongación de Europa” (dado el nivel de asimilación cultural y su estatus político), al tiempo que como una “sociedad criolla” más cercana a muchas sociedades del otro lado del Atlántico que a las africanas.

<sup>297</sup> Este grupo armado es el Movimiento por la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario (MPAIAC), fundado en 1972 por Antonio Cubillo y de orientación africanista. En concreto las fuerzas armadas de este movimiento eran las Fuerzas Armadas Guanches (FAG) y los Destacamentos Armados Canarios (DAC). Nótese por el uso del identificativo “guanches” el papel central de lo que hemos dado en llamar “Segunda Mitología” en la construcción de Canarias como nación.

<sup>298</sup> Letra y música de Benito Cabrera, 1995

en modo alguno fue un discurso marginal, reivindicó un panafricanismo en el que Canarias se veía incluida. Esta orientación estaba en conexión directa con la descolonización paulatina del territorio africano ante las presiones de la Organización de las Naciones Unidas<sup>299</sup>. Aquí por motivos de espacio no podemos detenernos en la deriva africanista que tuvo el independentismo, y que ciertamente fue muy distinta de la orientación caribeñista que tuviera a principios de siglo. Y no podemos detenernos porque consideramos que no caló en el imaginario general, sino que quedó o bien fagocitado por un hoy más marginal discurso guanchista (mitología segunda) o bien eclipsado por el dominante discurso de la ultraperiferidad (mitología tercera), donde Canarias es una tierra de cruce en los extremos de Europa.

Aquí proponemos que deje, como primer paso, de ser el extremo de Europa para ser el extremo de África y, como segundo, que deje de ser extremo para convertirse, al fin, en centro. Proponemos a Canarias, tal y como ya se ha propuesto a las Antillas, como centro posible de un mundo de lógica descentrada. Dicho de otro modo: proponemos a un archipiélago africano como centro, no de un continente, sino de un denso océano: el Atlántico.

#### 5.4. EL OTRO ATLÁNTICO: MUJERES, ISLAS Y JAULAS

No partan de su orilla para hacer un viaje de descubrimiento o de conquista. Dejen hacer al viaje.

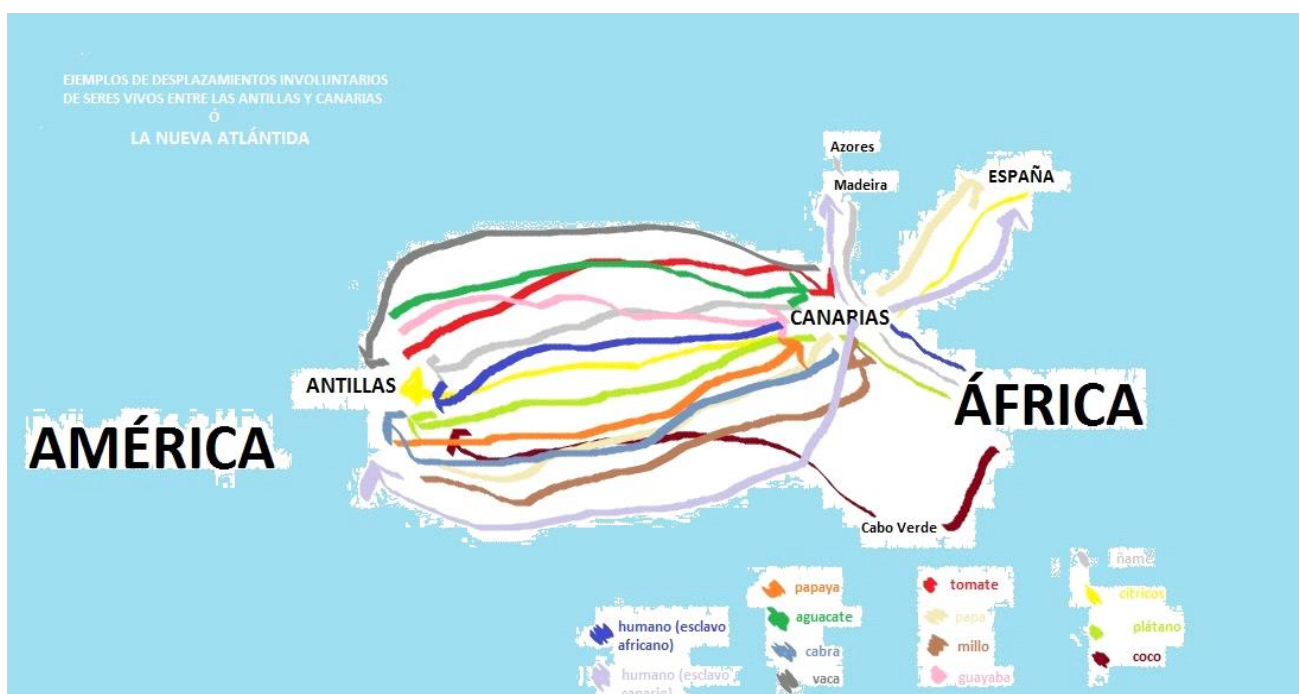
Glissant, *Traité du Tout monde*

No es fácil distinguir donde acaba Canarias y empieza el Caribe. Existe una cultura trasatlántica de la que tanto las Antillas como el archipiélago africano beben, una cultura marcada por procesos históricos de grandes similitudes. El desplazamiento significativo de seres vivos entre un lugar y otro empezó en el siglo XVI y no ha parado hasta el día de

---

<sup>299</sup> Para una muy buena contextualización de esa deriva africanista ver *Gepolítica, nacionalismo y tricontinentalidad* (Domingo Garí Hayek, 2015).

hoy. Muchos desplazamientos fueron involuntarios, como se muestra en la ilustración<sup>300</sup>. Plantas asiáticas como la caña de azúcar y la platanera serían llevadas de Canarias a las Indias, marcando claramente el rumbo de las economías coloniales y poscoloniales. Perros, cabras, cerdos y ovejas se esparcirán también por las Antillas. Técnicos canarios trabajarán en el primer ingenio del Nuevo Mundo, en Santo Domingo. Y al revés. Plantas americanas pasan a ser la base de la producción canaria. La papa se aclimata bien pronto, el millo se vuelve el pan de las clases bajas, el tomate se vuelve cultivo de exportación ya en el siglo XX.



Esta continuidad de trasvases de objetos y cuerpos se traducirá en constante intercambio cultural. La literatura oral y la música en particular nos conectan con un tejido profundo de reciprocidades, y también con los cuerpos invisibles en estas migraciones: los de las mujeres<sup>301</sup>. El feminismo y los estudios sobre la diáspora se

<sup>300</sup> La ilustración es mía (Junio de 2016, Lisboa).

<sup>301</sup> La literatura escrita es un claro ejemplo de estos flujos de ida y vuelta. Anchieta, Melián de Betancourt y Balboa representan la primera contribución literaria a un interminable tejido de reciprocidades canario-americanas (Ramos, 1996). Será el principio de un enorme diálogo ininterrumpido que cobrará una fuerza enorme en los siglos XIX y XX. No sólo del Caribe a Canarias, con autores como Carpentier (*El arpa y la sombra*, 1978) o Benítez Rojo (*El mar de las lentejas*, 1999). De Canarias a América también. Y aquí jugarán un papel fundamental las mujeres, como la feminista Mercedes Pinto (emigrada, o más bien exiliada, a México), Josefina Plá (nacida en isla de Lobos y ahora la intelectual paraguaya viva de mayor renombre) o la recientemente fallecida Nivaria Tejera (nacida en Cuba de padre canario y cuya obra está a caballo entre las dos orillas). El estudio de estas reciprocidades, y más aún de estas autoras, es una tarea fundamental que, lamentablemente, queda fuera del alcance de esta investigación. Mi intención queda limitada a dibujar el escenario de estos intercambios, sentando las bases para un diálogo Canarias-Caribe anclado en

encuentran en este punto de la trama. Los continuos viajes dibujarán aquí, no la utópica Atlántida de Bacon, sino un espacio distópico de resistencias marcado por una alta densidad de desplazamientos. Esto se traducirá en una tarea doble e interrelacionada. De una parte, intentaré dibujar a partir de los bajos fondos de la contracultura, de los movimientos prohibidos, otro Atlántico. De otra, intentaré medir el alcance del diagnóstico clave de este capítulo: la diasporicidad de las identidades.

#### 5.4.1. Las brujas del océano

Hemos visto, a través de la literatura, como las migraciones femeninas permitían a sus protagonistas ver con distancia crítica, literalmente, tanto el lugar de origen como el de destino. Hemos visto también cómo estas migraciones eran obviadas por la mayor parte de relatos oficiales. Pues bien, de entre estos movimientos invisibles me gustaría elegir ahora, como punto de partida, quizá los más invisibles de todos: los de las brujas.

Mi interés en las brujas reside en dos aspectos. Por una parte, en tanto representaciones de la feminidad como “cuerpo rebelde” (Federici, 2010) y “bestia en la sombra” (Anzaldúa, 2004). Por otra parte, en su relación con la magia y los desplazamientos, pues lo paranormal tiene que ver a menudo con trasladarse rápidamente a lo largo del espacio y el tiempo<sup>302</sup>. Las migraciones están muy conectadas con un deseo de retorno al pasado y a la tierra natal, aunque sea en espíritu. El sueño en muchos casos sirve como medio de regreso porque, como los viajes alucinatorios y otros tipos de trance, permite atravesar las barreras del espacio-tiempo transitoriamente. Tituba, como mujer víctima de un desplazamiento forzado, regresa a menudo así a su tierra:

Por la mañana, el sueño terminó por tomarme en sus bienhechoras manos. Fue atento conmigo. Me ofreció un paseo a través de las *mornes* de mi Barbados. Volví a ver la casa donde había pasado días felices, en esa soledad que, ahora que me doy cuenta, es el bien más preciado. [...] La *tonelle de pomme lianne* estaba

---

un enfoque descolonial y feminista.

<sup>302</sup> Se me objetará que podría haber elegido viajes de migrantes clandestinas, o incluso de mujeres esclavas, pues eran tan invisibles que su nombre no constaba en los registros, y encarnaban figuras históricas conectadas también con bestias rebeldes y sombras. Además, podría parecer poco indicado tomar como punto de partida desplazamientos literalmente invisibles, o sea, que no existen. Mi respuesta es que tomo a la bruja para pensar a todas las demás precisamente porque quiero hablar de magia y porque creo en el poderoso papel de lo invisible en la cultura.

cargada de frutos. El *calebassier* exhibía unas rotundidades similares al vientre de una mujer encinta. El río Ormonde *gazoullait* como un recién nacido. /País, ¿país perdido? ¿Podré algún día volver a encontrarte? (Condé, 1986, p.126)

Regresar se puede convertir, sobre todo en la medida en que el exilio ha sido forzoso, en una obsesión. Tituba llenaba un bol de agua y lo colocaba cerca de la ventana para sentirse cerca de Barbados. La soledad de la tierra natal se le antojaba más feliz que la comunidad en el lugar de emigración. Sus formas, colores y olores son, en esta situación, a menudo idealizados, volviéndose una suerte de tierra prometida. Hay quienes piden al menos morir allí, como una suerte de extremaunción. Hay quienes piden, perdida la esperanza, renacer o vagar espiritualmente. Tituba, por ejemplo, espera que su espíritu regrese a su isla natal<sup>303</sup>. Y hay quienes incluso pretenden regresar al lugar donde, según creen, debieran haber nacido. Cuentan de hecho que Jean Francois y Biassou, líder de las fuerzas rebeldes durante la guerra de independencia en Haití, alentaba a sus hombres con la idea de que renacerían en África (Rojo, 1998, p.193).

Pero hay también quienes hacen algo más que pedir. Hay algunas personas cuyo conocimiento les permite soltar las cadenas y volar a la isla soñada. Estas personas son los brujos y brujas, que sea en escoba, trance o sueño, redefinen los límites de la realidad. Pero fijemos antes la atención en qué significa ser una bruja. Tomemos la citada novela *Histoire de la femme canibale*, que retrata a un personaje secundario al que alude el título: Fiel. Partamos de la descripción que los vecinos y vecinas hacen de esta mujer, acusada de asesinar a su marido y más concretamente de guardarlo en pedazos para comérselo:

Nunca había parido. Sus senos llevaban una bilis que manchaba su ropa [...]. En lugar de intestinos, su vientre abrigaba un amasijo de serpientes. En los cementerios, hablaba con los muertos. Reunía bestias de madera y las preparaba para hacer daño. Un cuervo con las alas del color del hollín la seguía, fiel como

---

<sup>303</sup> Se pregunta Tituba: “¿Entonces, podría mi espíritu reencontrar el camino a la Barbade? ¿Y si lo conseguía estaría condenado a errar, impotente y sin voz, como Man Yaya y Abena, mi madre? [...] Si mi cuerpo seguía la ley de la especie, ¿retomaría mi espíritu liberado el camino del país natal? (Condé, 1986, p.107).Y es que no hay otra forma de que el desplazamiento sea definitivo: ¿qué otra cosa, sino la muerte, si no permitiría a un espíritu escapar para siempre de un cuerpo encadenado? La ironía es que Tituba teme quedar vagando, como sus antecesoras, por su isla, y acaba haciéndolo, como si su desplazamiento la hubiera condenado irremisiblemente.



un perro<sup>304</sup> (Condé, 2003, p.234).

Fiela no sólo lleva el pecado en su vientre (una serpiente) y no puede ser una buena madre (amamanta con bilis), sino que habla con los que no están. Va acompañada además de un cuervo, que le permite también viajar desafiando las leyes del espacio y el tiempo. Fiela es una verdadera bruja y su monstruosidad tiene que ver con sus desplazamientos respecto del lugar que le ha sido asignado. Como mujer caníbal es “la otra” que confirma la normalidad de sus acusadores (despertando al tiempo secreta admiración en la ejemplar protagonista, Roselie).

Pues bien, no pocas veces las brujas han sido acusadas de un desplazamiento trasatlántico. En Cuba, según la tradición popular, la bruja es a menudo de procedencia canaria, sea blanca o negra, y tiene tendencia a sobrevolar el océano (González, 1992):

se sostiene que [las brujas] son de la raza de las isleñas y que vuelan. Citando un testimonio, relata que «salían volando de Baracoa y visitaban a sus familiares en las Islas Canarias, y cuando regresaban traían plantas existentes en esas islas» (González, 1992, p.9).

Las brujas isleñas no sólo eran mujeres canarias que regresaban, sino que se habían quedado. Este último recodo es, si se quiere, tan imprescindible para pensar la diáspora como invisible. Maryse Condé enmarca *Savannah Blues* (2009), una novela plana de “final americano”, en esta dimensión de la migración. Se trata de una crónica del Estados Unidos profundo visto a través de los ojos de una niña-adolescente que sufre una grave situación familiar. El padre no da noticias desde Canadá y la madre cae en una depresión, dejando ambos a la deriva a sus tres pequeños hijos. Zora, la joven protagonista, hace lo que puede para mantener en pie la embarcación, representando inevitablemente a todas esas invisibles cuidadoras que se quedan.

Cuando Avtar Brah habla de un “espacio de la diáspora” se está refiriendo precisamente a cómo lo propio (lo que se queda) y lo ajeno (lo que está fuera) se construyen como parte de una misma dialéctica identitaria:

Mi argumento es que el espacio de diáspora como categoría conceptual no sólo está habitado por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por

---

<sup>304</sup> La traducción es mía.

aquellos que están contruidos y representados como autóctonos. En otras palabras, el concepto de espacio de diáspora (frente al de diáspora) incluye la mezcla y el enredo de las genealogías de dispersión y de aquellas que «se quedan donde están» (Brah, 2010, p.240).

Este espacio de la diáspora no es otra cosa que el espacio posible de toda identidad. Aquí nos interesa el papel de lo propio, de lo autóctono, porque es un elemento clave para las identidades migrantes y porque a menudo está representado por las mujeres. A menudo las mujeres que se quedan son el fantasma en la consciencia de los hombres que se van:

Un isleño de 80 años vio a su hermana que iba en una escoba volando. Le dijo que venía de su tierra y le abrazó, se puso a conversar con él y a contarle sobre los avatares de su familia. Más tarde “se escarranchó en su escoba y desde lejos me iba diciendo adiós” (González, 1992, p.9).

El fantasma se vuelve más temible entre quienes emprenden una “doble vida”, que es la representación más gráfica posible de la doble identidad a que conmina la migración:

El abuelo mío había dejado mujer legítima en Canarias y no se acordó más de ella. Una mañana mi hermanita que tenía 7 años se despertó contando que una mujer que no conocía había entrado en el cuarto y le había dicho que no se olvidara de decirle a su padre que ella había venido. Dice mi madre que aquel hombre se enfermó de miedo. Sobre todo cuando recibió carta de Canarias en que la mujer le contaba que tal noche había estado en casa, que había visto con sus propios ojos lo que pasaba y que no había querido hacerle daño a su hija porque era una negrita muy bonita que no tenía culpa de nada. No volvió más. Por supuesto que mi abuela la conga sabía muy bien lo que tendría que hacer por su parte (González, 1992, p.11).

Así es que las mujeres canarias, heridas por arma migratoria a pesar de no ser migrantes, volaban al Caribe en las noches para resolver lo pendiente. No parece que viajaran en espíritu si montaban en escoba. Pero es cierto que también se dice volaban en carne viva, como si dejasen una parte de ellas (en este caso, la piel) en donde estaban. La carne viva representa en parte este desdoblamiento de la identidad, aunque también la

monstruosidad:

Las brujas para salir dejaban el pellejo. Lo colgaban detrás de la puerta y salían en carne viva. Aquí se acabaron por que la guardia civil las exterminó. No dejó ni rastro de ellas. Todas eran isleñas, cubanas no vide ninguna. Volaban aquí todas las noches de Canarias a La Habana en pocos segundos. Todavía hoy que la gente no es tan miedosa, dejan una luz encendida en las casas donde hay niños chiquititos para que las brujas no se metan. Si no eso será el acabose porque ellas son muy dadas a los niños (González, 1992, p.10).

Nótese que en la brujería cubana los voladores tradicionales son los brujos de Angola, fantasmas que conectan con el pasado. Las brujas isleñas vienen a poner sobre la mesa otro fantasma de la identidad hispanoantillana: el componente canario<sup>305</sup>. Además de recrear un desplazamiento físico recrean un desplazamiento de la norma, llevando a cabo prácticas que subvierten la colonialidad del género o del conocimiento moderno.

En cuanto a lo primero, la colonialidad del género, basta analizar el fragmento para entrever en qué consiste la resistencia al modelo eurocentrado de feminidad. Cuando se dice que una bruja es caníbal se está aludiendo a una madre tan mala que devora a sus hijos. Una bruja es distopia del género y está en las antípodas de lo doméstico. Una bruja es, además, “la otra”, en este caso “la otra” que amenaza a la negra cubana enredada con un canario. Aquí de nuevo se unen islas y mujeres en una misma figura al filo de la alteridad. Aquí las Antillas (las anti-islas) y la figura de calibana (caribeña, caníbal), la que no es hombre ni mujer, se unen y encarnan también en el cuerpo de mujeres de corazón diaspórico, en este caso las canarias.

En cuanto a lo segundo, la colonialidad del conocimiento moderno en general, la bruja es además una figura que cuestiona por excelencia la epistemología colonial, primero centrada en la cosmovisión cristiana y luego en la científica. Desde su manera de vivir la sexualidad hasta su cuestionamiento de los límites del espacio y el tiempo, la bruja abarca una misteriosa dimensión donde se unen el poder del sueño, la emoción o la

---

<sup>305</sup> Para el historiador canario Manuel Hernández González (1992) “la convivencia y el intercambio interétnico entre isleños y negros es un aspecto fundamental para el estudio del proceso de simbiosis que se va conformando en la sociedad cubana del siglo XIX y que contribuye a explicar los rasgos socio-culturales de un importante sector de la población cubana” (p.13).

conexión con la naturaleza. Este misterio es la sombra de la modernidad, su cara oculta, y aún hoy se cuela, como veremos, por las grietas abiertas de la medicina o la ética.

#### 5.4.2. El reguetón como contracultura de la modernidad

La música es especialmente indicada también para atender a este espacio cultural trasatlántico. Para Gilroy es uno de los ámbitos en los que la expresión contracultural negra encuentra su realización. Esto es así por necesidad, en el sentido de que la realización no puede venir del trabajo (como interpretó el marxismo), que en el Atlántico Negro siempre significó servidumbre, sino por medio del arte: “Poética y poiesis empiezan a coexistir en nuevas formas –escritos autobiográficos, formas únicas y especiales de manipular la lengua hablada, y, sobre todo, la música” (Gilroy, 1993, p.40). Gilroy quiere señalar que se trata de un medio privilegiado, liberado de los corsés que imponen otras formas de expresión, sobre todo las escritas.

La música preserva los ecos. Los ritmos se repiten de una isla a otra con insospechada familiaridad, del *beguine* al merengue, del calipso al mento, y así puede llegar a islas lejanas, como Canarias. Bob Marley es jamaicano, pero traspasa todas las fronteras nacionales en deriva pacífica llegando a cuerpos de todo tipo, especialmente de piel oscura. Kassav, agrupación en los orígenes del *zouk*, nace en la diminuta isla de Guadalupe y atraviesa el Atlántico consiguiendo que otros pueblos imiten el *créole*<sup>306</sup>. Son por cierto dos ejemplos antillanos que arrasan en África, que median los conflictos (para sus conciertos se detiene la guerra si es preciso, o más bien sus conciertos se usan para detener guerras), y se fusionan con nuevos elementos continentales dando lugar a derivados. Es un viaje de ida y vuelta: ritmos de origen africano que se desarrollan en el Caribe y luego regresan a África. También ocurrió con la salsa, que penetró con gran éxito en África Occidental. Orquesta Baobab, la banda senegalesa que aún se erige como máxima representante, acabaría por atraer la atención de las Antillas, convirtiéndose ésta en una historia de cuatro viajes trasatlánticos: los ritmos africanos viajan al gran

---

<sup>306</sup> El *zouk* es un baile lento menos conocido sin duda que el *raggae*. Pese a su escaso reconocimiento fuera las Antillas y sus diásporas, penetró profundamente a partir de los años ochenta en África. Fue especialmente bien acogido por países lusófonos como Angola, donde nació su derivado la *kizomba*, un género que goza cada vez de más popularidad fuera de África. Para una interesante genealogía del *zouk* y otros ritmos de las Antillas Francesas ver la entrevista a Brenda Brian (2013) dentro del programa de radio sobre África y la diáspora “French Caribbean: Cosmopolitan, Colonial, Complicated”.

Caribe dando lugar a un género híbrido y este género viajaría a los clubs resplandecientes de Dakar en los sesenta y los sonidos de Dakar viajarían de vuelta a Puerto Rico, para ser tocados por el Gran Combo.

Claro que este género híbrido, la salsa, no es exactamente “antillano”. No son pocos quienes reclaman que este pastiche de ritmos provenientes de Cuba y Puerto Rico, fundamentalmente, nació en Nueva York (Rondón, 2008). Manhattan aparece de nuevo como isla del Caribe y la salsa como género estadounidense. A pesar de que no hay un acuerdo sobre este hecho, y está claro que en la misma época esta fusión de son con jazz y ritmos estadounidenses se dio también en Venezuela, Colombia, República Dominicana, Cuba o Puerto Rico, lo que aquí nos interesa es que la salsa tiene un corazón diaspórico y se ha extendido como la pólvora por todo el planeta. En Canarias gozaría de gran éxito, como la mayoría de ritmos caribeños (sobre todo el merengue), arraigándose en las fiestas populares y especialmente en el Carnaval. Es conocido el caso del punto cubano, género poético-musical que se extendería en la isla de la Palma gracias al contingente de migrantes canarios y andaluces y que más tarde se tornaría en un género específico palmero gracias al contingente de retornados (indianos) empeñados en cantar sus aventuras. Pero aquí tomaremos otro ejemplo menos conocido al que me condujo esta investigación: la calenda. Se trata del primer caso documentado de música de esclavas y esclavos de origen africano en América (Kuss, 2007, p.194). *El viajero universal* habla de este baile:

Si el amo no les permite danzar en su hacienda, suelen andar tres ó quatro leguas el Sabada á media noche, después de concluido el trabajo, para buscar un parage donde poder baylar libremente [...]. La danza que mas les agrada es la que llaman calenda, que se cree han traido del reyno de Ardra: es tan indecente, que muchos amos se ven precisados á prohibirla. [...] Los Negros de varias naciones tienen sus danzas particulares, menos indecentes que la calenda, pero ninguna les agrada tanto como esta (Estala, 1797, p.340).

Las primeras referencias a esta danza se recogen en Martinica, donde se bailaba acompañada de percusión, aunque su mayor popularidad la alcanzó en Luisiana. Distintas versiones se han conservaron en las Antillas y en el continente americano hasta la primera mitad del siglo XX, y algunas hasta hoy (Rivera, 2003). Lo curioso es que aún

se baila en la isla de la Palma, en Canarias, con el nombre de “caringa”. No suena a cumbia como la calenda de Oaxaca, ni a son como la cubana, pero tiene una estructura rítmica y coreográfica similar a esta última. Así, la calenda viaja de Guinea a las Antillas y de las Antillas viaja a Canarias (particularmente desde Cuba), donde sigue existiendo el baile como reducto folklórico.

El caso de la calenda sirve para mostrar la densidad de movimientos en el espacio atlántico que están al origen de las distintas expresiones culturales. La música es diaspórica e impura, como la identidad, pero además tiene un papel fundamental en la construcción de esta última. Los géneros musicales reproducen desde cosmovisiones a vestimentas. Forman pues parte importante de las políticas de pertenencia que elaboran los cuerpos, aunque sus orígenes se escapan siempre de las manos. Esto es lo que intenta sugerir Gilroy al criticar que el hip-hop se haya presentado como quinta esencia de la cultura negra en Estados Unidos. El hip-hop deriva de la introducción de la cultura jamaicana del soundsystem en el Bronx en los años setenta (otra vez las Antillas). Gilroy quiere señalar con esto que el hip-hop no forma parte de una “esencia” afroamericana (Gilroy, 1993, p.33), aunque a estas alturas una aclaración así puede resultar superflua.

Gilroy parece confundir dos planos: el de la pureza (ontológico) y el de la representatividad (epistemológico). Obvio que no hay una forma musical no derivada de otra. Ahora bien, el *hip-hop* no deja de ser un género genuino. Incluso al margen de que cosas muy parecidas se hayan desarrollado en el mismo momento en otros lugares del mundo, el *hip-hop* es una seña identitaria por lo que significó como vehículo de expresión de una buena parte de cuerpos afroestadounidenses. Su gran alcance a nivel cultural y político no lo convierten en una esencia estática, pero sí en un relato identitario fundamental a la construcción de lo afroestadunidense en las últimas décadas, para bien o para mal.

La “música negra” tampoco es una entidad pura. Hacer una genealogía de los ritmos de origen afrodescendientes implica hacer una lista de “contaminaciones”, porque lo negro no ha permanecido al margen de otras influencias. Al mismo tiempo, lo negro forma parte de la cultura blanca, y Gilroy no aclara si esta transferencia la hace perder parte de su carácter contracultural. La calenda hoy se baila sin tambores por cuerpos de piel clara y probablemente no signifique lo mismo. El rock, el jazz, el ska y otros ritmos asociados

a figuras blancas tienen su origen en músicos y músicas negras. ¿En qué momento pierde un ritmo su carácter contracultural?

De un lado la música, como clave de preservación de una contracultura, fue también clave de la penetración de lo negro en la cultura hegemónica. De Estados Unidos a Brasil, cuerpos oscuros irrumpían en espacios cada vez más claros a través de la radio, el cine, los cabarets, las fiestas privadas, etc. Claro que estos cuerpos no se podían sentar en el mismo bar donde actuaban y no era extraño observar una tendencia viciosa a las drogas y el alcohol para olvidar este incómodo hecho. Un hecho, por cierto, doblemente incómodo para las mujeres negras<sup>307</sup>, que sufrían exclusión tanto en el ámbito público como en el privado<sup>308</sup>.

La música negra, precisamente en tanto contracultura, ha sido siempre objeto de deseo y represión por parte de la cultura hegemónica, desde los tiempos de la esclavitud hasta el siglo XX, con dictaduras o sin ellas. En Cuba en 1900, bajo la ocupación estadounidense, la alcaldía de la Habana prohibió el uso de tambores africanos, también en el interior de los hogares (Rojo, 1998, p.377). En 1922 se prohibieron todo tipo de ritmos afrocubanos, especialmente el conocido Bembé, pero también el son. Al son se le opuso el jazz, más apropiado para blancos, pero también de origen negro. Luego el castrismo prohibió las jazz-bands por considerarlas imperialistas, y reivindicó el son como una esencia nacional (cuando nunca lo había sido)<sup>309</sup>. Recientemente ha intentado limitar el acceso del reguetón de las vidas cubanas, pero ha sido un esfuerzo a todas

---

<sup>307</sup> Un ejemplo de esto lo encontramos en el multipremiado film de animación “Chico y Rita” (Trueba, Mariscal, & Errando, 2011), que retrata la Cuba de Batista, con sus clubs y su be-bop, y también Hollywood y Nueva York, frente a la destrucción castrista del jazz cubano. Rita es una cantante de talento pero que triunfa sólo en la medida en que se entrega a los hombres, y ni siquiera puede triunfar porque es negra. La migración no la libera en modo alguno de la opresión del sistema político de la isla, pues se encuentra con un mundo aún más racista y no menos patriarcal. Una noche lo grita borracha en una gran escenario de Las Vegas: tiene que dormir en el Motel. El caso es que su triunfo sobre este fracaso de vida es abandonar su matrimonio-prostitución por una espera eterna en el ostracismo a su gran amor, el pianista Chico, por lo demás hombre dado al alcohol y las mujeres que la hizo sufrir en su juventud, y que como gran amor es su verdadera realización. Él, curiosamente, triunfa al final de su vida (sin prostitución ni nada), y tiene a una mujer esperándole.

<sup>308</sup> Sobre el papel de las mujeres en el blues ver el citado análisis de Ángela Davis (I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad, 2012).

<sup>309</sup> Ver crítica del boricua Juan José Vélez-Peña a las representaciones mediáticas de la música afrocari-beña en tanto rearticulaciones de grupos hegemónicos con intereses de poder. Según Vélez-Peña: “Estas formas musicales son instrumentalizadas tanto por instituciones estatales como privadas y presentadas no sólo como tradiciones que son parte integral del tesoro o acervo nacional, sino como símbolos representativos que constituyen el perfil identitario cultural consensuado de una imaginada nación unificada, libre de conflictos de clase, o bien, producidos por la jerarquización racializada o de género” (2016, p.17).

luces inútil<sup>310</sup>.

Me gustaría tomar este último ejemplo para responder a la pregunta que se ha planteado acerca del carácter contracultural de los ritmos. El reguetón es un género de orígenes afroantillanos, aunque patrimonio de una cultura criolla (negra, mestiza, mulata, blanca) que va más allá de lo que se suele entender por “música negra”. Se trata también de un género muy vinculado con el sexo, en sentido polisémico. Sin embargo, sospechamos que tras sus obscenas cortinas se esconde algún foco de resistencias. Suena menos legítimo que el *blues* para hablar de contracultura, pero precisamente por eso quiero centrarme en él.

El reguetón parece estar en el foco de atención porque denigra, entre otras cosas, a la mujer. Y es curioso porque los gobiernos no parecen preocuparse tanto por el resto de la interminable lista de elementos denigrantes en la cultura popular e intelectual<sup>311</sup>. Esta postura de preocupación, muchas veces transformada en batalla, es avalada por un amplio sector de la izquierda y del feminismo en el ámbito hispano (sobre todo en el europeo). El caso es que si se analiza con detenimiento, la condena del reguetón esconde el mismo espíritu de represión que hemos venido citando. Se trata de una condena a una música social y racialmente marcada, al menos en sus orígenes, una condena que a menudo aborda la sexualidad de la mujer en un tono bastante paternalista, cuando no avalado por una óptica católico-religiosa.

El reguetón es sexualmente muy explícito, recuerda de hecho a aquellos ritmos que el viajero universal encontrara en el oeste africano. En ellos las mujeres: “gustan mucho de saltar y danzar al son de una calabaza [...] y los movimientos de sus danzas se reducen a posturas lascivas y gestos indecentes” (Estala, 1797, págs. 89-90). Ciertamente está marcado por un discurso muy heteronormativo, como la mayoría de ritmos antillanos, y

---

<sup>310</sup> El escritor cubano Ernesto Pérez Chang (2015) contextualiza el éxito creciente del reguetón en un deseo de emulación de la vida capitalista de lujo (carros, hoteles, drogas, mujeres, etc.). Este es uno de los elementos que, en el caso de Cuba, han hecho que el gobierno cubano tratara de controlar las salas estatales para que el reguetón no lo invadiera todo. Pero es imparable, Centro Habana ya no suena a salsa ni a son, por más que gustaría a los turistas o al gobierno cubano.

<sup>311</sup> Diferentes noticias, presumo que todas falsas, han anunciado en 2015 que se prohibía en Guatemala, en Honduras o en Cuba el reguetón. El motivo sería que se trata de “ritmos pseudoartísticos y letras agresivas, textualmente explícitos, obscenos, que tergiversan la sensualidad de la mujer” (Heraldo, 2014). Sea o no cierta, esta prohibición da cuenta de un debate social y político real. Un insignificante ritmo antillano una vez más tiene la relevancia suficiente como para ocupar portadas. Tan insignificante que ha vuelto a conquistar el mundo, o al menos una buena parte de sus barrios.



como la gran mayoría de ritmos en general. El reguetón aparece, en este sentido, como jaula y puerta a la vez a una manera otra de vivir la sexualidad. Como género es la continuación histórica de una honda tradición que conecta música y sexualidad, sexualidad y espacio público, espacio público y presencia femenina. Una tradición vedada por lo que hemos llamado colonialidad. Pero, al mismo tiempo, es una recreación del legado cisheteronormativo de la colonialidad<sup>312</sup>. Como el *blues* de Ángela Davis, es una representación de la violencia contra la mujer al tiempo que un espacio de posible empoderamiento.

Si una lección han dado los nuevos feminismos a las diferentes disciplinas y epistemologías es que las cosas no son fácilmente reducibles. La sexualidad es para las voces caribeñas que hemos rescatado una clave para su supervivencia y su autoafirmación. Como reza una expresión en créole haitiano *kom se kawo tem*, “mi cuerpo es mi pedazo de tierra” (Charles, 2003). ¿Habría que abandonar la sexualidad porque nos expone a la violencia? Sin duda hay quienes proponen que habría que abandonar las prácticas heterosexuales por exponernos a un mayor riesgo pero, ¿puede liberación combinarse con represión del deseo? Esta pregunta nos devuelve al encuentro entre la bruja negra, Tituba, y la bruja blanca, Hester, en la citada novela de Maryse Condé (1986).

Mi propuesta es que, en realidad, no se trata de dar una respuesta unívoca. Es necesario reconocer que en la música, como en la sexualidad o en cualquier otra construcción cultural, siempre hay la jaula y la puerta abierta. Yo creo que una crítica feminista del reguetón debería resultar en una reapropiación del género por parte de las mujeres, y no en su condena. ¿O es que acaso estos intelectuales y estas feministas proponen dar de lado a la filosofía, la medicina o la pintura por ser discursos elaborados fundamentalmente por hombres con una visión denigrante de la mujer? Y si fuera así, si la solución estuviera en la extirpación, más valdría la pena quemar antes unos cuantos

---

<sup>312</sup> En el ámbito anglófono y francófono la cuestión que vamos a comentar vendría mejor representada por el *dance hall*. Existe mucha bibliografía al respecto, no sólo vinculada al sexismo implícito en las letras, sino a su homofobia. En ambos ejemplos se da la paradoja caribeña de que bailar frotándose es un mandato cultural y al tiempo una prohibición (conviven legados coloniales con prácticas y ritmos “contraculturales”), y de que las *dirty* letras liberan y denigran al mismo tiempo a la mujer que baila. Una contradicción permanente que sin duda produce desajustes psicosociales que alguna fanoniana debería estudiar.

libros infumables que renunciar a seguir bailando, requisito indispensable para la revolución<sup>313</sup>.

La discusión en torno al reguetón se repite en el ámbito anglófono (y en el francófono, dado su alto nivel de penetración) con el *dance hall*, que en sus modalidades más *dirty* deja en una mojigatería al ritmo “latino”, y que arrastra a menudo un fuerte discurso homofóbico deudor de la tradición rastafari. A pesar de que nadie puede negar el papel de este género en la construcción de masculinidades violentas, también existe una operación de recuperación del papel coetáneo de las *dance hall queens* como subvirtiendo una visión canónica de la belleza o la sexualidad femenina (Muñoz, 2014).

Mi intención es rescatar el elemento contracultural de estos ritmos que, no obstante, cada vez se integran más en la cultura *mainstream*, perdiendo su poder de representación de una periferia. Como ocurre con todos los géneros, el reguetón está transgrediendo los espacios de recepción a los que estaba conminados, muy marcados por un filtro de raza y clase, que no de género. Esto elimina buena parte de su carácter contracultural, pero es la puerta abierta a transgredir los espacios de producción, que sí estaban marcados por un filtro de género. Cada vez más mujeres producen reguetón, en muchos casos con una vocación explícitamente feminista<sup>314</sup>.

En este sentido, creo que a estas alturas aún sigue siendo pertinente acercarse al reguetón en términos de una contracultura con un alto poder de interpelación, en el sentido de que ha penetrado con gran éxito en la zona del no ser de este planeta. Su acceso a la zona del ser no hace sino confirmar su fundacional carácter contracultural. Ahora bien, no podemos caer, como ha hecho buena parte de la teoría en torno a la opresión, en una interpretación de la modernidad en términos preferentemente económicos o raciales, esto es, negando el carácter colonial de las construcciones de la masculinidad que el reguetón encarna. Tampoco, como ha hecho buena parte del feminismo, en una interpretación desde una lectura universalizante de la construcción de la feminidad. El reguetón es sólo una oportunidad para reivindicar las múltiples caras de la opresión y la impureza de unos ritmos cuyos ecos africanos, americanos y

---

<sup>313</sup> Aludo sin duda a la revolución feminista y en particular a la conocida máxima de la anarcofeminista Emma Goldman: “Si no puedo bailar, no es mi revolución”.

<sup>314</sup> Uno de los grupos con más difusión es el argentino *Chocolate Remix* (2016), que reivindica una sexualidad activa y lesbiana.

Europeos, encuadrados en distintas lecturas del cuerpo y la sexualidad, encarnan una suerte de resistencias.

### **5.4.3. Identidades diaspóricas**

Las últimas décadas han estado marcadas por diferentes luchas por el reconocimiento de las identidades. Los grupos minoritarios o simplemente subalternos están cambiando el mundo. Cuando la cuestión de la redistribución parecía ser el motor de todas las protestas y las utopías, resultó que la opresión no era un concepto tan simple, no se podía reducir unívocamente. Apareció la palabra identidad en el mapa de la discusión y la igualdad de las democracias de occidente fue denunciada como ciega. Porque, como todo el mundo sabía, no éramos iguales. Éramos distintos y distintas, y en nuestro sistema la diferencia se pagaba cara.

Las teorías poscoloniales se basan en esta asunción. La opresión colonial no es sólo una cuestión de dominio económico, sino cultural, que se despliega en procesos de asimilación diversos, incluidas las prácticas genocidas. Frantz Fanon (1952) postuló que las mentes están también colonizadas, y que los cuerpos antillanos o africanos tenían piel negra, pero máscaras blancas. Estas máscaras les hacían verse a sí mismos a través de los ojos del colonizador. Por esto, una de las tareas poscoloniales más importantes era la exploración del hecho de que la identidad es inseparable de la citada “colonialidad del poder”.

Fanon emigró a Europa para estudiar esta conexión y, como otros autores antillanos, llevó a cabo un examen crítico acerca del legado colonial recibido. Su desplazamiento, físico y teórico, permitió esta suerte de deconstrucción. En realidad, todas las deconstrucciones tienen que ver con algún tipo de desplazamiento, en el que un binarismo supuestamente natural, con su jerarquía inherente, se revela cómo meramente cultural, y por tanto como reversible. Pero no se trata sólo de un desplazamiento “mental”. Mi tesis es que los primeros momentos históricos de deconstrucción del colonialismo fueron desarrollados por personas de todo el mundo unidas por un hecho fundamental: formar parte de la Diáspora global desde las colonias a los viejos y nuevos imperios. Estas personas estaban literalmente desplazadas.

Por otra parte, al mismo tiempo que se alzaban las voces en las colonias (independizadas o no), en el nuevo imperio algunos grupos empezaron a luchar por sus derechos civiles. Venían también de diásporas explícitamente forzosas, como la llamada “africana”, o implícitamente forzosas, como la antillana o la chicana, resultado de la ocupación estadounidense de Puerto Rico, República Dominicana o el norte de México. Estos grupos denunciaban que hubiera una identidad hegemónica que disfrutaba de los privilegios democráticos y del bienestar, o al menos podía optar a ellos por medio de la lucha, como en el caso de los hombres blancos trabajadores. Las identidades subalternas, sin embargo, ni disfrutaban de los mismos privilegios (aunque oficialmente gozaran del título de ciudadanía, e incluso pudieran votar) ni sus reclamos estaban incluidas en las luchas<sup>315</sup>.

Estas reivindicaciones sociales, que en su mayoría tienen origen en cuerpos desplazados, supusieron un giro de tuerca a niveles epistemológicos. Mostraron el sesgo colonial/eurocéntrico de lo que se entendía por conocimiento objetivo (filosófico y científico). En consecuencia, implicaron una complejización vertiginosa de la teoría social, abriendo un espacio inusitado a “lo personal” en el estudio, al discurso no sólo de quien era sujeto, sino “objeto” de estudio, o incluso a la palabra de quien ni siquiera era objeto de estudio.

Sin embargo, estamos lejos de percibir la incidencia de estos cuestionamientos en la práctica académica. Por una parte, su alcance epistemológico es tan profundo que no podemos siquiera determinar qué sería de la ciencia aplicada la descolonización del conocimiento. Este alcance de la transformación en el conocimiento, que ocasionaría una pérdida brutal de privilegios para muchos sectores, produce miedo y rechazo. Por otra parte, los cuestionamientos decoloniales implicarían un cuestionamiento del régimen económico, algo que dificulta enormemente su difusión y aplicación. Como explica Aníbal Quijano:

---

<sup>315</sup> El feminismo en Occidente en general y la lucha negra en Estados Unidos en particular son dos paradigmas de la reacción a esta situación. Como movimientos por los derechos civiles, reivindicaron la identidad “mujer” y la identidad “negro” como identidades inferiorizadas por la cultura hegemónica, y exigieron reconocimiento para disfrutar de esa ciudadanía plena que las constituciones y las declaraciones de independencia prometían. Dentro de ellos, y de muchos otros, nuevos grupos reivindicaron sus identidades sub-subalternas, como las “lesbianas” dentro de las “mujeres” y las “negras” dentro de los “negros”. Y denunciaron su invisibilidad.

No existe una 'pre' o un 'pos' de la jerarquía racial/étnica a escala mundial en relación con el proceso de acumulación capitalista. Desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incesante acumulación de capital se mezcló de manera compleja con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo (2007, p.19)

El proyecto descolonial es pues un proyecto inevitablemente político dónde se cuestiona el régimen socioeconómico y cultural vigente. Se puede hablar de un régimen general en la medida en que el espacio global se reconoce como espacio neoliberal, y como lo que Avtar Brah ha denominado un "espacio de la diáspora". Un espacio donde cada cuerpo se sitúa literal o metafóricamente en la frontera, donde se cruzan diversos ejes de opresión y "donde la diferencia y lo común figuran en una relacionalidad no reductiva". En dicho marco "los ejes de diferenciación y división tales como la clase, el género y la sexualidad articulan múltiples prácticas económicas, políticas y culturales a través de las cuales se ejerce el poder" (Brah, 2011, p.281).

Creo que es importante no caer pues en un reduccionismo identitario "etnosexualizado", por llamarlo de algún modo, donde se olvide la impronta de la dinámica económica en la identidad. Quiero decir con esto que "mujeres" de clases "medias-cultas" de diferentes puntos del mundo, y diferentes "razas" y sexualidades, quizá tengan más en común entre ellas en muchos planos que con respecto sus compatriotas de clases "populares". Hay que tener esto en cuenta especialmente para el ámbito poscolonial académico, no sólo por su incidencia en el elemento racial, sino en el sentido de que quién hace "teoría" probablemente tenga una posicionalidad diaspórica más "privilegiada".

En este punto resulta fundamental volver a la pregunta que planteara la autora estadounidense/bengalí Gayatri Spivak (2006): "¿puede el (sujeto) subalterno hablar?"<sup>316</sup>. En realidad, todo planteamiento poscolonial tiene que partir de este

---

<sup>316</sup> Spivak critica la idea de un patriarcado universal tanto como la idea de una hermandad universal de "mujeres". Piensa que el marxismo es fundamental, porque nos da las claves para entender la división internacional del trabajo, pero es insuficiente. No sólo se trata del trabajo reproductivo, sino del trabajo informal y precario al que están asociadas las mujeres. En el ámbito colonial, la relegación de la mujeres a este sector informal fue una operación de hondo calado, que implicó no sólo el traspaso a los hombres de la propiedad de las tierras o medidas de presión que impedían desarrollar los sectores secundario o terciario, sino que se mantiene a día de hoy con políticas de cooperación que las conminan las "heroicas emprendedoras" a permanecer en nichos no regulados y precarios (ver análisis de Uma Narayan, 2005).

interrogante para elaborar cualquier tentativa. Dentro de la subalternidad, habrá quienes emigren y puedan escribir libros y quienes emigren y puedan escribir la lista de la compra y quiénes no puedan hacer ni lo uno ni lo otro. Aparte de esto, está la tarea de desprenderse del pensamiento colonial, inscrito en las palabras y el propio cuerpo.

Por otra parte, si lo que no se nombra no existe, también es cierto que lo que se nombra pierde su idiosincrasia, su diversidad, su condición fronteriza. Teniendo en cuenta la diversidad actual de identidades en lucha por su reconocimiento, vivimos siempre en el riesgo de que el sujeto subalterno devenga verdugo (y entonces hable por los codos) o sea aniquilado por la identidad subalterna asignada (y entonces enmudezca irremediablemente). Entonces, ¿desde qué identidad puede la persona subalterna erigir su espacio de discurso/lucha?

Vivimos en un espacio de la diáspora dónde las contradicciones culturales se multiplican. La noción de contracultura de Gilroy hasta ahora nos ha servido para dibujar las contradicciones internas de una suerte de cultura atlántica, pero quizá se muestre insuficiente, demasiado maniquea, para señalar el abigarrado amasijo contemporáneo de ultramodernidad y resistencias. El reguetón es una contracultura de la modernidad en la medida en que se le reconoce, al mismo tiempo, como una continuidad.

Quizá la noción de transmodernidad de Dussel (2005) se muestre más adecuada para señalar ese espacio diaspórico que es conflictivo y que también es el momento de una alternativa posible. Una alternativa que emerge de los márgenes y que no está dentro ni fuera de la modernidad, sino en la frontera. Claro que, como dice Avtar Brah, “la posicionalidad diaspórica o de frontera no asegura por sí misma un punto de vista privilegiado ni una comprensión de las relaciones de poder”, pero sí “crea un espacio en el cual las mediaciones experimentadas pueden entrecruzarse de forma que hagan más accesible dicha comprensión” (2011, p.240). En el espacio diaspórico las tierras de origen y emigración son puertas abiertas y jaulas al mismo tiempo, y quiénes sólo ven una parte están tragándose una mentira, un binarismo estrecho.

---

Aparte de esto, es obvio que el marxismo precisa de un enfoque posestructural que profundice en los procesos de construcción del “yo” y del “otro”. Reactualiza la voluntad de Gramsci de entender cómo era posible que a Italia, un país de trabajadores con conciencia de clase, llegara el fascismo, y resaltó que el campesinado, invisible a los análisis marxistas, era causa fundamental. La idea fundamental es que las ausencias producen violencia epistémica y violencia política.

¿Dónde está la habitación propia (o la casa, o el patio, por no proponer algo tan burgués y tan inglés) de esos cuerpos en desplazamiento, de esas identidades en rebelión con las que estamos dialogando? Seguramente en un discurso propio que no ha de ser monócromo. Todo intento de univocidad llevará a la patología. Como dice la poetiza chicana Berenice Zamora, mezclando intencionadamente las lenguas que la configuran: “You insult me/ When you say I’m/ Schizophrenic/My *divisiones* are/ Infinite” (1976, p.73). La identidad no es una categoría trascendental, sino una cuerda floja en la que hacer equilibrios. Los nuevos feminismos lo expresan así: la cuestión no es encontrar la esencia, sino crear identidades y coaliciones que puedan satisfacer los intereses personales. Como dice la filósofa estadounidense Judith Butler, la realidad es ilimitada “posibilidad performativa” (2001, p.72).

Las jaulas no son de metal, sino que están inscritas en los cuerpos, y están hechas de palabras. Una vez que entendemos el peso de ser una X en el mapa geográfico —en sentido físico y social—, una X vinculada a otras X, cada una viviendo en su jaula particular, podemos escapar. Podemos organizarnos frente a la opresión, eligiendo diferentes identidades subalternas para la lucha. Claro que no podemos dejar la jaula definitivamente, porque la identidad es siempre una prisión, un límite a las infinitas divisiones y posibilidades de nuestros cuerpos. Claro que no podemos hablar de elegir identidades como si de elegir abanicos se tratase, pues toda rebelión conlleva un desgarramiento. Pero, como Condé, Kincaid o Lorde pudieran sugerirnos, si los cuerpos no se nombran a sí mismos, más o menos literalmente (de mujer a mujer negra, de Elaine a Jamaica, de Lorde a Zami) serán lo que los demás quieran llamarles.

Más allá de una utopía sin jaulas, más allá de ningún paraíso, tenemos islas como cuerpos, cuerpos como islas, desatando nuevas inscripciones. Cuerpos merodeando sus propios orificios y las puertas abiertas que se encuentran. Saliendo, entrando, desafiando las fronteras. Cuerpos reconociéndose y aliándose, buscando en cada espacio y cada tiempo la casa propia.

## CAPÍTULO SEXTO: CONOCIMIENTO

El último capítulo se abre con una palabra grande: conocimiento. Nuestro desplazamiento trasatlántico ha ocasionado una serie de desplazamientos teóricos de hondo calado epistémico y notables consecuencias políticas. Recorriendo islas y cuerpos hemos acumulado una serie de preguntas en torno a la naturaleza y límites de la opresión. Al mismo tiempo, hemos hecho explícita una crítica a la concepción canónica del espacio y el tiempo, así como de la identidad. Esta concepción canónica la hemos definido como colonial y entroncada en un producto histórico de coordenadas más o menos concretas: la modernidad europea.

Las discusiones que hemos llevado a cabo en torno a la “colonialidad”, encarnadas en distintos cuerpos, parecen llevarnos siempre a los mismos puntos de encuentro. En un intento de poner orden a estas repeticiones, he organizado las preguntas abiertas en tres discusiones más concretas: la crítica de la racionalidad, la crítica de la continentalidad y la crítica del capitalismo racista y sexista. Se trata en realidad de tres ángulos distintos desde los que reconstruir un mismo giro epistémico que, no obstante, sigue sin ser asumido de forma transversal por las distintas ramas del conocimiento.

Al final de cada discusión atracaremos en el puerto de siempre, el que más preocupa, el de las consecuencias. La crítica de la modernidad deriva en una discusión en torno a los límites del conocimiento, y esta discusión nos deja siempre a orillas de la ética. Se trata de una encrucijada vinculada estrechamente a una crítica del universalismo como sustento básico del pensamiento continental. Tras esta crítica, inspirada en voces antillanas, naufragaremos en islas difíciles que se nos revelan, al mismo tiempo, como las únicas islas posibles.



## 6.1. CRÍTICA DE LA MODERNIDAD RACIONALISTA

L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale — une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre.

Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*

La crítica de la modernidad colonial nos lleva a un cuestionamiento de un modelo de sujeto y de realidad basados en la “racionalidad”. Este cuestionamiento nos lleva otra vez al origen de todo, el mito, que parece salpicar hasta las formas más honrosas de conocimiento. Las historias que se consideran más indudables (y derivan del discurso tanto de la ciencia como de la religión) parecen cumplir la misma función que se le asigna al mito, pues están al origen de cada una de las instituciones de nuestra cultura y, sin embargo, son contingentes.

Según buena parte del diagnóstico descolonial y feminista, estos grandes relatos son además los pilares de una modernidad opresora. Se hilan a partir de una dominación, tanto de la naturaleza y el resto de especies, como del ser humano con respecto de sí (razón frente a sentimiento). En este sentido, el mito se vive, se recrea, se reproduce, en todas nuestras muestras de cultura que, como dijo Walter Benjamin, son al mismo tiempo documentos de barbarie. ¿Hay alguna forma de edificar conocimiento escapando a esta fatal dialéctica?

### 6.1.1. Magia negra

Todos los autores y las autoras de las Antillas que hemos citado a este momento conceden un espacio privilegiado a la magia en sus relatos. De Carpentier a Junot Díaz pasando por Maryse Condé, estas voces isleñas van tejiendo historias de vudú, brujas y fukú que traspasan la cortina del exotismo. En todas existe un diálogo entre el mundo colonial y el precolonial, entre el hombre y la naturaleza, entre la razón y la sinrazón, entre la libertad y la fatalidad. Y en todas existe un vínculo entre magia y rebelión.

Me gustaría poner algunos ejemplos de esto. Tomemos como punto de partida *El reino de este mundo*, de Carpentier. Esta novela narra las aventuras y desventuras de Ti Noel,

un esclavo haitiano, luego cimarrón, en un mundo de colonos decadentes y afrodescendientes paganos. Las batallas que aparecen en el libro están custodiadas por dioses sin cielo y sus encarnaciones en diferentes seres. Ti-Noel se relacionará con figuras históricas de la lucha anticolonial como Boukman (Jamaica) o Mackandal (Haití), de mágicas hazañas. Al mismo tiempo, la creciente demencia del protagonista será una especie de expresión lógica de la violencia desmedida del reino de este mundo colonial. La magia y la locura son pues claves fundamentales de la obra. Sin estos elementos sería imposible contar la historia de Ti Noel y, lo que es más importante, la historia del Caribe en general. Carpentier al reivindicar “lo real maravilloso” está intentando dar cuenta de ese “más allá” que la tradición literaria ha ignorado o ha petrificado en una imagen “pintoresca”, pero superficial<sup>317</sup>. Cree que “el método naturalista-nativista-tipicista-vernacular aplicado, durante más de treinta años, a la elaboración de la novela latinoamericana nos ha dado una novelística regional y pintoresca que en muy pocos casos ha llegado a lo hondo – a lo realmente trascendental – de las cosas” (Carpentier, 1967, p.11). El autor cubano quiere mostrar las hondas conexiones, la lógica oculta, de cosmogonías de trazas transoceánicas.

Medio siglo más tarde Junot Díaz afirmará que la ciencia ficción es necesaria para comprender la historia de República Dominicana. Díaz no sólo enhebra su historia a partir del fukú, como maldición ancestral, para explicar el maltrecho curso del país, sino que se sirve de la terminología de la ciencia ficción actual. Los narradores de Díaz son jóvenes y conocen más la historia Señor de los Anillos que la de Mackandal. Así, sus referencias de lo fantástico les ayudan a relatar una realidad extrema, marcada por el colonialismo y sus consecuentes migraciones.

Lo mismo hará la escritora y compositora dominicana Rita Indiana, que en un estilo

---

<sup>317</sup> Carpentier critica el modus operandi de la novela naturalista francesa de finales del siglo XIX, construida a base de los métodos preconizados por Zola en los ensayos de *Le Roman Experimental* de 1880: escoger un ámbito determinado; documentarse acerca de él, observarlo, *vivirlo* durante un tiempo, y ponerse a trabajar a base del material reunido. “La debilidad de ese método está en que el escritor que a él se acoge confía demasiado en su poder de asimilación y entendimiento. Cree que con haber pasado quince días en un pueblo minero ha entendido todo lo que ocurría en ese pueblo minero. Cree que con haber asistido a una fiesta típica ha entendido los móviles, las razones remotas, de lo que ha visto. Y la verdad es que no ha entendido, acaso, que tal fase de un baile folklórico es el estado presente de un antiquísimo rito solar o de liturgias tónicas que – como ha sido demostrado muy recientemente al estudiarse prácticas de la “santería” cubana – había viajado del Mediterráneo al Nuevo Continente pasando por el África”. (Carpentier, 1967, p.11).

frenético e hiperbólico intenta dar cuenta “de otro modo” de la realidad del país. Su tono “tecno-mágico” tiene un pie en la fantasía y otro en la música, vector de expresión también imprescindible a la hora de hablar de cultura antillana. Este experimento, escrito desde los márgenes de lo tropical y lo caribeño (Indiana parte de su propia periferia como dominicana lesbiana), encarna una visión poscolonial profunda y frívola a la vez, que nos recuerda también a Díaz<sup>318</sup>. Lo épico claudica en favor de lo íntimo, lo dramático en favor de lo irónico, lo racional en favor de lo ilógico<sup>319</sup>.

En Gutiérrez, a pesar de su “realismo sucio”, también encontramos referencias a una comprensión poco científica de la realidad. En *Trilogía sucia de la Habana* la magia atraviesa todos los relatos. Los personajes, incluido el protagonista, la temen y la usan, por medio de santeras básicamente, para dirigir el rumbo de sus destinos. Frente a un régimen empeñado en erradicar la superstición, cuerpos con hambre sacrifican animales en los solares intentando cambiar sus maltrechos destinos (o los de otros cuerpos). Pero también la cubana Wendy Guerra da un papel central a la magia en su novela *Negra*<sup>320</sup>. La obra está llena de recetas mágicas, refranes, olores y saberes femeninos. La brujería aparece como resistencia al amo y al hombre en general. Como Tituba, Nirvana, la protagonista, desoye la sabiduría de la bruja Cuca, que le aconseja utilizar la magia negra contra algún hombre: “Huele a desgracia, y el muerto no lo vas a poner tú” (Guerra, 2013, p.311). Como Tituba, la protagonista, aunque bisexual, no hace caso de los consejos de sus antecesoras, y el resultado es trágico. Como Xuela, desafía todo sendero marcado. No es lo que se espera de una modelo ni de una negra ni de una cubana, pero

---

<sup>318</sup> Su novela *Papi* (2011) es una suerte de delirante bachata electrónica acerca de la vida en República Dominicana vista a través de los ojos de una niña, por lo demás bollera (como la autora), que idolatra a su padre, por lo demás ausente, símbolo del supermacho tropical. La confusión de este merengue trepidante puede llegar a ser agotadora, pero es desde luego seductora. Pero aquí la ciencia ficción es llevada al extremo, los personajes flotan sin definición, la historia no tiene la estructura de un relato, la blasfemia ocupa más que la poesía (o la poesía es blasfemia). El mundo parece una discoteca loca de zombies y pistolas.

<sup>319</sup> Otro buen ejemplo es la novela *Nombres y animales* (Indiana, 2013), narrada esta vez por una adolescente. Se trata de una novela de iniciación llena de matices y que rompe expectativas con su amor lésbico y su amistad transfronteriza. Mujeres que hablan, hombres aliados, respuestas inesperadas y así un mundo como onírico, juguetón, donde nada se puede encajar en un estereotipo estrecho, donde la crueldad es inocente y viceversa, donde la narración es ya la principal violación de la norma.

<sup>320</sup> Se trata de una trepidante e intermitente novela que a capítulos como fogonazos nos cuenta la historia de Nirvana, afrocubana y cimarrona de la vida, en medio de un régimen estrecho y de un exterior que, para su decepción, confirma serlo también. El libro es un viaje por un período de su corta vida donde la protagonista intenta descifrarse atravesando una crisis perpetua a la que sus coordenadas la condenan. En este desciframiento la “raza” tiene un papel fundamental, como se puede deducir por el título, pero también la magia como marco epistémico que rechaza y en el que se reconoce al mismo tiempo.

la fatalidad está encadenada a su estatus, su sexo, su raza<sup>321</sup>. La locura de su madre y su propia muerte tienen que ver directamente con la violencia de un régimen racista y heteropatriarcal. En su caso, el vudú no puede contra el fukú.

Las historias de Laferriere y Kincaid, aunque menos vinculadas a esta tradición hispana de lo real-fantástico, están también ampliamente atravesadas por el uso de la magia y de prácticas opacas para visitantes externos. Ellos mismos, al regresar de sus viajes, pasan a formar parte de una exterioridad ajena a la “lógica interna” de la magia<sup>322</sup>. Al mismo tiempo, la brujería tiene un papel importante en los roles de algunos personajes. Xuela es acusada, de hecho, de envenenar a la mujer de quien acaba siendo su marido y luego de matarlo en vida, y ambas cosas son falsas y ciertas al mismo tiempo. Por una parte, como Xuela subvierte las categorías en las que debería moverse, es demonizada, y como las brujas es condenada sin más prueba que la de una sabiduría incómoda. Por otra parte, esta sabiduría incluye “dejar morir” o empujar al abismo a algunas y algunos de quienes la rodean, como es el caso de la mujer de su futuro marido<sup>323</sup>.

Xuela le ofrece a su patrona plantas que alivian el dolor pero que, como todas las plantas mágicas, llevan a alguna suerte de tumba. La ironía es muy cruel en el caso de esta mujer que muere, porque para Xuela ella es la encarnación del despotismo blanco (vive en un mundo al que desprecia añorando la cuna de todo lo bueno que existe, el imperio británico), así que sus infusiones acaban por teñirla de negro. Xuela es pues una bruja en el pleno sentido, es demonizada al tiempo que domina una sabiduría demasiado honda, que otras personas no pueden entender y de la que son por tanto víctimas.

En Maryse Condé encontramos elementos parecidos. *Moi, Tituba, sorcière* centra toda su atención en la posición de bruja de la protagonista, una posición no obstante asignada por el régimen colonial. De hecho, cuando a Tituba la llaman “bruja” por primera vez piensa: “Me di cuenta de que en su boca, la palabra estaba llena de oprobio. ¿Cómo así?

---

<sup>321</sup> Los vínculos con muchos elementos que hemos resaltado de las protagonistas de Jamaica Kincaid son ricos, y no sólo por el papel de la brujería. La relación de Nirvana con su madre es fuerte y dolorosa. Su independencia y su forma de vivir la feminidad tuvieron alto precio para ella.

<sup>322</sup> Ver de Jamaica Kincaid *My brother* (1998) o de Dany Laferrière *L'enigme du retour* (2009).

<sup>323</sup> Xuela, protagonista de *Autobiografía de mi madre*, es muy ilustrativa en este sentido. Los eventos mágicos con los que se relaciona desde niña son censurados por su padre como calumnias, del mismo modo en que el conocimiento colonial desterrará la “superstición” esclava. Pero Xuela se promete ser fiel a lo que ve y lo que siente, y en este sentido no rompe con ese otro lado incomprensible que, desde la perspectiva patriarcal, tiene que ver con el misterioso lado femenino.

¿Cómo? La facultad de comunicar con los invisibles, de guardar un lazo constante con los desaparecidos, de aliviar, de curar no es una gracia superior de la naturaleza digna de respeto, admiración o gratitud [...]? (Condé, 1986, págs. 33-34). Una bruja que se le aparece en Estados Unidos refuerza esta idea: “¿Sin nosotras, qué sería el mundo? ¿Eh? ¿qué sería? Los hombres nos odian y sin embargo les damos las cosas sin las cuales su vida sería triste y limitada. Gracias a nosotras, pueden modificar el presente, y a veces, leer el futuro. Gracias a nosotras, pueden esperar. Tituba, somos la sal de la tierra”<sup>324</sup> (Condé, 1986, p.86). ¿Y qué es leer el futuro o modificar el presente sino dotarse de herramientas para gestionar lo que acontece? La bruja brega con la muerte, la enfermedad, el embarazo, la catástrofe.

La magia aparece aquí como un sistema de explicación y sanación, como la ciencia médica, coherente e infalible (si no funciona la intervención, es que esta no fue adecuada). Ahora bien, normalmente la magia se considera opuesta a la “medicina”. En teoría colinda con religión y se escinde de la ciencia. Sin embargo, hemos visto que religión y ciencia han tenido un papel similar en la historia como instituciones de verdad, y en este sentido, la magia tiene una relación contrahegemónica con ambas. Aparte de esto, la parte de la ciencia que ha tratado con lo humano se ha caracterizado por métodos no muy alejados de los de la magia<sup>325</sup>.

Se podría aludir, no obstante, que los procedimientos de la magia son más “salvajes”. La figura de la bruja conecta más con la figura de “caníbal” que con la de “sanadora”. Tituba dice: “Comprendí que mis sacrificios no habían sido suficientes y que lo invisible exigía además un ‘cordero sin cuernos’” (Condé, 1986, p.217), y cuando lo dice se refiere a un hombre de carne y hueso. Pero conviene recordar que la ciencia sacrifica también

---

<sup>324</sup> La traducción es mía.

<sup>325</sup> En una ocasión un tal doctor Zerobabel va a ver a Tituba porque estudia enfermedades mentales y espera ser nombrado profesor por la universidad de Harvard. El caso es que el doctor recomienda experimentar una de sus pociones con Tituba: “Tomar la leche de una mujer que alimente a un niño macho. Tomar también un gato y cortarle una oreja o una parte de la oreja. Dejar la sangre caer en la leche. Hacer beber este brebaje a la paciente. Repetir tres veces por día” (Condé, 1986, p.175). Así muestra Condé la apropiación de la curación por parte de los hombres, además blancos y ricos: como otra forma de superstición. Sería inadecuado considerar que esta apropiación no coincidió con la aplicación de un nuevo método de gran eficacia predictiva, un método que cuestionaba de raíz la superstición, pero hay que reconocer que la medicina o la psicología están lejos de lograr el nivel eficacia de la física. Ciertamente es que para hacer un puente poca gente recurriría a un método mágico, pero cuando se trata de sanar, la cosa parece cambiar. La complejidad del cuerpo humano pone en evidencia al método científico. El papel de la mente es un oscuro vacío que la magia, aún en nuestros días, continúa iluminando.

cantidades ingentes de animales y experimenta con algunos humanos en sus colonias preferidas<sup>326</sup>. Su inaudita eficacia (innegable a nivel histórico) tiene pues un límite y un precio.

No es mi intención hacer una apología de la magia (sería algo ridículo por mi parte) sino resaltar que la ciencia es un conocimiento revestido de prejuicios, no exento de crueldad, y que en lo relativo al cuerpo humano ve cuestionada su eficacia. Además, la suplantación de tareas tradicionalmente femeninas por el masculino método científico implicó en muchos casos no sólo daños antes no vistos, sino pérdida de conocimiento acumulado. En este sentido, parece existir una cierta continuidad entre magia, ciencia y religión.

Esto quiere decir, al mismo tiempo, que el conocimiento que se ha presentado como garante de universalidad (la ciencia) es parcial y está vinculado con un proceso histórico, aún vigente, que denominamos colonialidad. La conexión entre el colonialismo y la persecución de las brujas es un buen ejemplo de este vínculo. Los paralelismos que ve Federici (2010) entre la dominación de las poblaciones del Nuevo Mundo y las poblaciones de Europa son fundamentales: “la expulsión forzosa de poblaciones enteras de sus tierras, el empobrecimiento a gran escala, el lanzamiento de campañas de “cristianización” que socavan la autonomía de la gente y las relaciones comunales” (p.288)<sup>327</sup>.

En este sentido, resulta muy interesante la sugerencia de Federici de que no fue el choque de culturas lo que generó horror respecto de las cosmogonías y prácticas no europeas, sino la necesidad de deshumanizar a quienes se intentaba domar (Federici,

---

<sup>326</sup> Las mujeres portorriqueñas con las que se probó la primera versión de la píldora anticonceptiva, de efectos devastadores, son sólo un ejemplo de esto (Kebler, 2001).

<sup>327</sup> Existe pues una misma lógica que rige el desarrollo del capitalismo, y la extensión de la caza de brujas a las colonias sería un ejemplo clave. Federici piensa “hubo una influencia recíproca por medio de la cual ciertas formas represivas que habían sido desarrolladas en el Viejo Mundo fueron trasladadas al Nuevo, para ser, luego, retomadas en Europa” (2010, p. 288). Para justificar la ferocidad de la intervención en las colonias se inició un proceso de demonización que incluía elementos como el canibalismo, el infanticidio y otros elementos del decálogo típico de la caza de brujas. Más tarde, se iniciaría en las colonias una literal caza de brujas, con procedimientos muy similares a los empleados en Europa. Al mismo tiempo, había demonólogos que usaban los informes de Indias en sus persecuciones (Federici, 2010, p. 309). Aquí ve Federici la prueba de que “en el siglo XVI, ya existía en Europa una clase dominante que estaba [...] implicada en la formación de una mano de obra a nivel mundial y que, por lo tanto, actuaba continuamente a partir del conocimiento que recogía a nivel internacional” (p. 310).

2010, p.293). De hecho en una primera fase la imagen de los salvajes era amable e incluso idílica. Pero cuando la expectativa de sumisión fue hecha añicos, cuando se demostró que la disciplina de trabajo capitalista era incompatible con el modo de vida precolonial, entonces empezó la condena feroz y la brutal conversión, en un combate especialmente centrado en extirpar el animismo (se destruía o prohibía el culto a las huacas, lugares o animales que encarnaban espíritus de ancestros) y las formas de organización, entre ellas la sexual, asociadas.

Esto nos permite concluir que, por una parte, lo mágico se construyó desde el principio como “lo otro” del conocimiento hegemónico, y se adjudicaba indistintamente a los cuerpos en los márgenes de lo hegemónico. Incluso dentro de los márgenes había y sigue habiendo márgenes donde anidan las prácticas más temerarias. Así, la magia peligrosa para los negros criollos es la de los *coolies* indios, para los dominicanos es la de los haitianos, y en algún momento lo fue para las cubanas la de las canarias (González, 1992). La otredad mágica, como cualquier otredad, tiene que ver con el misterio, con lo femenino y con lo bestial.

La magia no es un modo de conocimiento, sino un conjunto de prácticas que quedan fuera de lo que llamo el canon epistemológico colonial de las tres “C” (cristiano, científico, capitalista). Es definida desde fuera y, en este sentido, no existe propiamente, como no existe lo negro. Pero, al mismo tiempo, como lo negro, tiene una realidad innegable, efectos performativos, y contrasta con el sistema de conocimiento institucional. La magia se vuelve aquí algo reivindicado por sus practicantes, como se vuelve el género o la raza, pues refiere a algún tipo epistemología oprimida que resiste. Este paralelismo entre raza y magia, como constructos interesados, no es un mero ejercicio teórico. La raza está herejizada e irracionalizada, la magia está racializada. La “africanización de la bruja” existió y sigue existiendo. Se puede ver en los retratos de las *petroleuses*, las comuneras que atormentaban la imaginación burguesa. “En el siglo XVIII la bruja se estaba convirtiendo en una practicante africana del *obeah*, un ritual que los colonos temían y demonizaban por considerarlo una incitación a la rebelión” (Federici, 2010, p.315). Muchas de estas prácticas afrodescendientes se han perseguido hasta el día de hoy en países africanos y americanos, precisamente en contextos de “acumulación primitiva”, o sea, de empobrecimiento masivo, privatización de la tierra,

división de comunidades, etc (Federici, 2010, p.316).

El *obeah* estuvo, no en vano, vinculado con la rebelión. El vudú, que se dice en las islas francófonas, fue fundamental para el inicio y el desarrollo de la insurrección esclava en Haití<sup>328</sup>. La santería fue foco de persecución del régimen socialista cubano y lo es hoy el candomblé por parte del régimen ultraconservador brasileño. Estas formas de conocimiento constituyen una suerte de contracultura de la modernidad desde luego no con menores implicaciones que la música. Entonces, ¿la “magia” es una forma de resistencia? Para el autor martiniqueño René Ménéil (2005) la mitología del zombi o de la encarnación en animales es una “mitología de reacción” que expresa “el inconsciente de los antillanos, acorralados en el fondo de sí mismos por una sociedad y un mundo excepcionalmente crueles y amenazantes” (p.67). En este sentido, Ménéil prosigue estela de Fanon cuando dice: “Los zombis son más aterradorantes, créanme, que los colonos” (Fanon, 2007, p.41). Sin embargo, el vudú coincide en muchos de sus elementos con creencias de diversos países africanos, por no hablar de la “reencarnación” de un espíritu en animal, planta o cosa. En este sentido, no parece que el colonialismo sea el origen de este “trauma”.

Lo que sí parece colonial es la interpretación de Ménéil. Considera que formas de conocimiento alternativas a la herencia de la modernidad europea no pueden sino ser fruto de una mente oprimida. También es colonial su interpretación del peinado afro, cuya moda queda encarnada por la imagen de Ángela Davis, como “materialización de un mito (sin palabras) de la nostalgia y el exotismo: el mito de la africanidad” (Ménéil, 2005, p.71). Considera que el “afro” es más un regreso a un pasado mítico que un desafío al racismo y el sexismo estéticos presentes<sup>329</sup>. En este sentido, Ménéil no contempla determinadas prácticas sanadoras o estéticas como expresiones resistentes al peso de

---

<sup>328</sup> Cuántas mujeres había implicadas en estas rebeliones, cuantas asesinaron o fueron asesinadas, cuantas había en las filas de la Revolución Haitiana, donde sólo flota el nombre de Marie-Jeanne (mulata lavandera y soldada destacada, a menudo más por sus amantes que por sus dotes), es algo difícil de descifrar. La imagen de los cuerpos muertos de mujeres en el suelo o los cuerpos de mujeres empuñando cuchillos no suele poblar nuestro imaginario de las insurrecciones esclavas, pero su participación notable del ámbito espiritual hace pensar en una participación nada despreciable en el ámbito de la rebelión.

<sup>329</sup> El afro es una reacción a la política colonial de encubrimiento de todo rasgo característico de lo negro (o lo indio, o lo que sea), especialmente incidente en el caso de las mujeres negras, que engrasan a día de hoy una industria cosmética, vinculada fundamentalmente al pelo y la piel, sin parangón en el mundo blanco. Así, desde Ángela Davis, el afro es también una reacción al capitalismo y una denuncia de la alianza entre el neoliberalismo y las opresiones identitarias.



la colonialidad, sino como invenciones ajenas a la identidad antillana.

Yo creo que su afirmación de las “mitologías de reacción” tiene sentido, sin embargo, si la aplicamos a operaciones más intelectuales (como las de la literatura, de la que él es representante) que populares (como las estéticas o las mágicas). Quiero decir que la recuperación de las mitologías antiguas sobre las islas (ver caso de Canarias) o de las mitologías acerca de lo masculino (ver caso del anticolonialismo viril) sí son ejemplos claros de “mitología por reacción” ante una situación de opresión. Pensar que hubo un paraíso donde nunca lo hubo, o una supremacía del hombre donde nunca la hubo, es un ejemplo claro de mitología recuperada bajo la urgencia del complejo de inferioridad.

Claro que la incompreensión del autor martiniqueño para con la dimensión sexual, estética, etc. de la opresión<sup>330</sup>, y por otra parte del papel de la “superstición” (muy vinculada con el conocimiento femenino, por cierto) es muy típica del tradicional corte marxista de su propuesta. Ménil reivindica un enfoque que pretende “aséptico”, pero ya hemos dicho que lo científico es un poco mágico, y viceversa. A estas alturas no puede sino suscitar una sonrisa la ingenuidad de una afirmación como la siguiente: “En Marx se encontrará a la vez un método de resolución y de reducción de la mitología...y la idea de una política sin mitología” (Ménil, 2005, p.80). Pocas cosas se nos aparecen más míticas y fervorosas que el mesianismo implícito en el materialismo dialéctico. La razón colinda peligrosamente con el mito, y el mito parece inundarlo todo.

### **6.1.2. Dialéctica trágica**

Han corrido muchos chorros de tinta y mucha sangre al hablar de los mitos. De la historia de las religiones al psicoanálisis, pasando por la filosofía, existe toda una tradición académica de disección de un fenómeno, el mito, que desde cualquier perspectiva teórica hoy se toma básicamente como producto “cultural”. En nuestro recorrido nos hemos topado una y otra vez con mitos que impregnan nuestras construcciones del

---

<sup>330</sup> La magia no está sólo muy asociada a las rebeliones antiesclavistas y a la resistencia femenina. Fueron las mujeres quienes más ferozmente defendieron el viejo modo de existencia, no sólo porque entroncaba con su papel central en la estructura social precolonial, sino también porque ellas fueron las más afectadas con la colonización (Federici, 2010, p. 304). Frente a la traición de muchos jefes locales cómplices del atropello, las mujeres asumieron funciones de liderazgo que incluso nunca antes habían ejercido.

espacio, el tiempo o los cuerpos, pero ¿en qué consisten exactamente?

En el ámbito de la filosofía occidental muchos autores y muchas autoras consideran que hubo un cambio fundamental en la evolución de la cultura porque esquemas de explicación míticos fueron sustituidos por explicaciones racionales. Esto no entraría en contradicción con la consideración típica de la historia de las religiones de que los mitos tratan sobre dioses, de que forman parte de la religión y surgen, por lo tanto, de las mismas fuentes histórico-culturales que la religión. Esto no estaría tampoco en contradicción con teorías bajo el influjo de disciplinas freudianas, según las cuales los mitos se conciben para dar alivio a ciertas ansiedades y agresiones fruto de la socialización. Pero, ¿dónde queda el mito cuando ya no se habla propiamente de dioses? ¿Ha desterrado la razón un esquema de pensamiento arcaico o más bien, como viene a sugerir el psicoanálisis, la razón es más enferma de lo que parece, más arcaica de lo que se piensa?

Según el filósofo rumano Mircea Eliade, un clásico en la materia, existe una constitución ontológica mítica en ciertas sociedades, a las que también llama “tradicionales”, “primitivas” e incluso “presocráticas”. Midiendo el mundo por el rasero de un personaje de Platón, Sócrates, Eliade ubica, en la línea tradicional de la filosofía occidental, un cisma “histórico” en la historia de las explicaciones: el paso del mito al *logos*<sup>331</sup>. El mito se refiere siempre a una “creación”, esto es, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado. Así, al conocer el mito, se conoce el origen de las cosas y se llega a manipularlas y dominarlas a voluntad. Pero no se trata de un conocimiento exterior, abstracto, sino de un conocimiento que se experimenta ritualmente. El mito pues se vive, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se

---

<sup>331</sup> Esto quiere decir que las sociedades que no forman parte de esta historia del pensamiento, que se ha dado en llamar “historia de Occidente”, son obligatoriamente presocráticas. Dicho de otro modo: las sociedades precoloniales eran arcaicas, y cuando dejaron de serlo fue por la colonización llevo la socratización. Nadie les preguntó si querían dejar de ser primitivas e incluso conservadoras. Porque eso eran a ojos de Occidente, sociedades conservadoras, detenidas en el tiempo, incapaces de avanzar debido a su propia concepción de la historia. Eliade (1981) dice: “Es aquí donde se nota la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el primero” (p. 20). Así, los pos-socráticos les llevaron el *logos* y el progresismo. Imponiendo otro espacio y otro tiempo, deshicieron la espiral infinita de la repetición, estirándola de tal modo que necesitaran salvarse.

rememoran y se reactualizan (Eliade, 1981, p.25).

Otros piensan que esta exaltación llegó a su fin, no con Sócrates, sino con la concepción moderna (desacralización, instrumentalización, cientificación). Deleuze (2002), sin ir más lejos, considera que la muerte de la mitología se da con el puritanismo y la moral burguesa (de nuevo las tres “C”)<sup>332</sup>. La división de Eliade se antoja poco fecunda, pues resulta en extremo eurocéntrico pensar que con Platón haya desaparecido el pensamiento “arcaico”. La lectura de Deleuze se torna más seductora, pues pone el foco en la modernidad, como proceso histórico que delimita lo mágico y trata de extirparlo. La pregunta es ¿de verdad hubo un momento en que se pasó a la desritualización? Es cierto que con la modernidad cambió la concepción del tiempo y el espacio, pero ¿no constituyeron las nuevas concepciones otro mito actualizado a través de diversos rituales?

Ese el temor al que Adorno y Horkheimer (2007) se confrontaron en su búsqueda de una eficaz “teoría crítica”. Su diagnóstico fue que la muerte de Dios no había supuesto la muerte de lo mítico. Más bien la razón, sustituta de Dios, había claudicado ante el poder de lo que triunfa en la historia, ante el mito y el ídolo<sup>333</sup>. Esta es la fatal dialéctica de la modernidad:

El mito se cambia en Ilustración, y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la enajenación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos (Adorno & Horkheimer, 2007, p.25).

---

<sup>332</sup> Véase el siguiente fragmento de *Causas y razones de las islas desiertas*, en el que el autor analiza el prototipo de isla “robinsoniana”: “La visión del mundo de Robinson reside exclusivamente en la propiedad: nunca se habrá visto un propietario tan moralizante como él. La recreación mítica del mundo a partir de la isla desierta cede su lugar a la recomposición de la vida cotidiana burguesa a partir de un capital. Todo sale del barco, nada se inventa, todo es aplicado trabajosamente sobre la isla.[...] Sin duda esta novela representa una óptima ilustración de la tesis que afirma el vínculo del capitalismo con el protestantismo. Robinson Crusoe desarrolla la bancarrota y muerte de la mitología en el puritanismo” (Deleuze, 2002).

<sup>333</sup> Igual que hubo una desustantivización de dios en la entronización de la razón como autónoma con respecto de la verdad revelada, ha habido un proceso de desustantivización de la propia razón. ¿En qué ha consistido? El relativismo y la pragmatización del pensamiento han sustituido la lógica de la verdad por una lógica de la probabilidad y la utilidad. El lenguaje se ha instrumentalizado hasta el punto de que ser despojado de su posibilidad veritativa. Así, la ausencia de valores o ideales ha llevado a un panorama político basado en la misma instrumentalización, amparándose en los intereses de la mayoría o en intereses creados que se autojustifican en el imperio normativo del “sentido común”.

Es una dialéctica que viene de antiguo. El deseo de autoconservación del Odiseo homérico hace que su barca deje en la estacada a todo tipo de monstruos y oscuridades. La luz de su hazaña sobria contrasta con la orgía imposible con que los mares le tientan. Pero esa luz, esa obsesión apropiadora (su palacio, su trono, su mujer), ilumina ocultando, escondiendo. Y el caso es que los nuevos mitos refulgentes, donde las opresiones bárbaras han desaparecido, son también absolutistas, despóticos, dictatoriales. El *logos* es al mito lo que la democracia a la dictadura: el mismo perro con diferente collar. Todo está al servicio del poder mientras se pronuncian las más grandes palabras. Y puesto que los conceptos no se pueden tener sin tenerse en otros, como por ejemplo “libertad – individuo - subjetividad racional”, los mismos desafíos históricos pueden dinamitar cárceles y poner nuevas cadenas. Esta es la trágica historia del humanismo o la dialéctica de todas las ilustraciones de la historia.

Sartre, en su prólogo a *Los condenados de la tierra*, dice que “Europa hace agua por todas partes”. Aquí nos preguntamos, en primer lugar: ¿alguna vez, desde los inicios de la colonialidad-modernidad, no hizo aguas? ¿La Ilustración alguna vez significó igualdad, fraternidad y libertad? ¿Será que el progreso que vio Marx no era sino la degradación máxima y progresiva de todo lo que no era el hombre burgués, como relata Silvia Federici? ¿Alguna vez estuvieron todos los cuerpos dentro del barco del humanismo?

Para algunas personas la modernidad empieza más propiamente con la revolución industrial en el siglo XVIII y la eclosión de este imaginario político. Pero aquí hemos decidido colocar los cimientos de la modernidad en esa apertura al Atlántico que Dussel (1974) ha definido también como “muerte del Mediterráneo”. Y si los orígenes de la modernidad los situamos en torno a la llegada de Colón a la Española, tenemos que reconocer el papel central de “España” en la fundación de la modernidad europea, algo que contrasta mucho con sus representaciones fundamentales, a saber, el espíritu humanista del Renacimiento italiano y, después, el espíritu laicista de la Ilustración francesa. Presentar al país de la Inquisición como primer fundante de la modernidad tiene la ventaja, no obstante, de que después se hace menos extraña la guillotina.

Dice precisamente un español en el *Siglo de las Luces*:

Mientras en París se entretenían disfrazando putas de Diosa Razón, perdían acá, por su incapacidad, por sus envidias, la gran oportunidad de llevar la Revolución a España.

Ahora, que esperen sentados...Además: ¡malditas las ganas que tienen ya de hacer una revolución universal! No piensan sino en la Revolución Francesa. Y los otros... ¡qué se pudran! Todo, aquí, se está volviendo un contrasentido. Nos hacen traducir al español una Declaración de los Derechos del Hombre, de cuyos diecisiete principios violan doce cada día. Tomaron la Bastilla para libertar a cuatro falsarios, dos locos y un maricón, pero crearon el presidio de Cayena, que es mucho peor que cualquier Bastilla” (Carpentier, 1981, págs. 111-112).

Son contradicciones que Esteban, el protagonista, experimentará en sus propias carnes, pero en un principio se resiste al español. Piensa: “La humanidad saldrá regenerada de este baño de sangre” (Carpentier, 1981, p.115). La clave reside en que “baño de sangre” y “regeneración” quizá sean términos contradictorios. Y es aquí donde entra mi segunda pregunta: ¿cuál es el verdadero peso de la ilustración? ¿Será que tanto la teoría posmoderna como la poscolonial nos hacen olvidar una dialéctica más profunda, que trasciende la modernidad?

La mitologización de la realidad es transnacional. “Los movimientos del descubrimiento y la colonización del mundo pusieron en contacto culturas atávicas [...]. Culturas atávicas porque se autorizan de un Génesis, de una Creación del mundo, de las que han obtenido la inspiración y han sabido hacer un mito, foco de su existencia colectiva” (Glissant, 1997, p.35). La conquista tampoco es un patrimonio de la modernidad europea<sup>334</sup>. Hay que cavar más hondo.

En el Pacífico sur, donde sólo el 1% es tierra, en la diminuta isla de Anuta, topamos con una sociedad marcada por la recolección y la pesca, la absoluta autogestión y la vida comunitaria. En Pascua, al contrario, los Rapa Nui cazaban, esquilaban la tierra para sus descomunales esculturas de piedra, y parece que sus clanes se sumieron en la guerra

---

<sup>334</sup> La América precolombina es un buen ejemplo de esto. En el Siglo de las Luces Carpentier, interrumpiendo otro relato que nos sitúa en la llegada de Colón al “nuevo mundo”, nos pone en el punto de vista del Caribe, y en particular desde el punto de vista de sus “conquistadores internos”. Esta visión es poco usual, pues el maniqueísmo de “despiadados colonos” e “inocentes salvajes” es además especialmente típico de un período tan marcado por el colonialismo como la Ilustración europea. Carpentier va describiendo la marcha de los caribes a través de las selvas, exterminando hombres y fecundando mujeres, hasta llegar al Mar. Las islas aparecen entonces como el camino más adecuado a una soñada Tierra del Norte, Tierra-en-Espera, y comienza la empresa marítima. Y cuando ya casi no falta nada, escalando el archipiélago de pueblos no guerreros, aparecen otros. Se dibujan formas raras y enormes en el horizonte: “Los invasores se topaban con otros invasores, insospechados, insospechables, venidos de no se sabía donde, que llegaban a punto de aniquilar un sueño de siglos. La Gran Migración ya no tendría objeto: el Imperio del Norte pasaría a manos de los Inesperados”.

y el caos<sup>335</sup>. No se trata de la modernidad, la máxima de Walter Benjamin va más allá. Civilización y decadencia son dos caras de una misma moneda. Civilización tiene que ver estructuras de poder, con desigualdad. Como dicen Adorno y Horkheimer:

El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios creador y el espíritu ordenador cae en aquella irrelevancia que la razón señaló impertérrita ya desde la más antigua crítica de Homero. En cuanto amos de la naturaleza, el Dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el mando (Adorno & Horkheimer, 2007, p.25).

La conquista se asienta en una mirada apropiadora. Y, como dice Glissant (1997), “la filiación y la legitimidad son las dos ubres de esta suerte de Derecho divino de propiedad, al menos en lo que concierne a las culturas europeas”<sup>336</sup> (p.35). Pero son atávicas también las culturas del África negra y del Asia y los países amerindios, aún con una suerte de matrices que refieren a los “modos imaginados de la Creación” y, en consecuencia, “en las pretensiones sobre la tierra ocupada” (Glissant, 1990, p.26). Todos los imperios, del bantú al azteca, edificaron el bien y la belleza sobre las tumbas de otros, y de otras. Salir de este círculo atávico, mitológico, no parece sencillo. La repetición mancha de sangre las grandes esperanzas.

¿Qué propone la teoría descolonial al respecto? El semiólogo argentino Walter Mignolo (2003) (2011) dice claramente que hay que abandonar el proyecto frankfurtiano de una teoría crítica. Hay que abogar por el giro descolonial, que no es algo nuevo sino algo irremediabilmente en marcha, como la trasnmodernidad de Dussel. Es un pensamiento que emergió en la fundación misma de la modernidad-colonialidad como su contrapartida, y que se está nutriendo cada vez más de la densa historia del pensamiento planetario descolonial. Según él, en esto difiere el pensamiento de la teoría poscolonial, que bebe del posestructuralismo francés. Mignolo cree que Spivak, Said o Bhaba beben

---

<sup>335</sup> Anuta tiene 1/4 km cuadrado y a menudo es definida población más remota del mundo, por su distancia respecto de otras islas y del continente. Obviamente se trata de una perspectiva continentalista, porque los cuerpos que habitan la ínsula están desde hace décadas en contacto con otros cuerpos del Pacífico, y hay tribus en el Amazonas que parecen no haber tenido contacto. Es significativa la diferencia de tamaño con la isla de Pascua (163,6 km cuadrados), lo cual guarda sin duda relación con la gestación de lo que hemos denominado “civilización”.

<sup>336</sup> La traducción es mía.

de Francia mientras él bebe de Guaman Poma, por lo que su pensamiento es fronterizo. Pero estos autores beben de Francia como Guaman Poma bebía de España. Como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2016) “lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada”.

No sólo es una ilusión pensar en fuentes, escritas además en las lenguas coloniales, que no sean un pedazo de modernidad, sino que además la pureza no es garantía de una deconstrucción más profunda. Todo lo contrario. Glissant bebe explícitamente de Deleuze. Quizá es Mignolo quién no ha leído a Glissant, a pesar de formar parte de esa “densa historia planetaria”. Quizá es él quien está demasiado apegado a Adorno y Horkheimer, al ejercicio de desinstrumentalizar la razón. ¿Existe en los intersticios de la modernidad una salida la dialéctica fatal de la Ilustración?

### **6.1.3. Colonialismo y universalismo**

¿Cómo partir desde otra orilla? La dialéctica de la Ilustración nos deja sin salida porque de algún modo da por hecho que la evolución de la humanidad se puede reducir a una dialéctica universal. A la posmodernidad le ocurre lo mismo: confunde la crisis de la modernidad occidental con el fin de la historia. Sin embargo, existen multitud de espacios donde los recorridos fueron distintos, porque se partió de diferentes premisas. El planteamiento descolonial tiene la intención de buscar una salida a la lógica de la violencia y la apropiación incubada en márgenes históricos y espaciales.

No obstante, el planteamiento descolonial, en parte por su vínculo estrecho con la realidad de Latinoamérica y el Caribe, quizá ha concedido también un peso desmedido a Europa. A veces la modernidad parece un giro de tuerca inexplicable, un “trueque de almas”<sup>337</sup> que deriva en barbarie, y no la continuidad de una tradición metafísica remota. Pues, ¿no estaban ya las semillas del colonialismo en Occidente? ¿Y en lo otro de Occidente?

---

<sup>337</sup> Este término lo tomo de un gran pasaje de *El siglo de las luces* en el que Carpentier cuestiona profundamente la Revolución Francesa: “Hubo un momento impreciso, indeterminable, pero tremendo, en que se operó un trueque de almas; quien la víspera fuese manso, amaneció terrible; quien no había pasado de la retórica verbal comenzó a dictar sentencias. Y se llegó al Gran Vértigo –vértigo tanto más incomprensible, al ser evocado, cuando se pensaba en el lugar donde se había suscitado: precisamente donde pareciera que la civilización hubiese hallado su equilibrio supremo” (Carpentier, 1981, p. 266).

No está entre mis objetivos dar una respuesta estas preguntas, pero si dibujar un escenario más amplio para llevar a cabo una reflexión radical en torno a la práctica del colonialismo. Sospecho que el eurocentrismo que combatimos hace depositar demasiado peso a lo “europeo” como escindido de lo africano y lo asiático entre otras cosas. En la línea de este cuestionamiento surgen otras preguntas. ¿Acaso no es eurocentrismo hablar del racismo como teniendo origen en la modernidad? Quiero decir que aunque con la modernidad la clasificación de los cuerpos haya alcanzado un peso sin parangón en la organización del mundo, ¿no convendría poner el acento en la construcción de la alteridad que subyace a los pueblos conquistantes? A parte de esto, también aparecen preguntas en torno a la uniformidad del fenómeno, del colonialismo. Por ejemplo, por lo que concierne a nuestros archipiélagos a estudio, ¿no sería útil ir más allá del modelo de la Plantación? El reino del azúcar ha servido para mucho, pero quizá ya es hora de abrir espacio a otras realidades insulares.

Ninguna de estas preguntas pretende negar la dramática importancia que han tenido la agricultura intensiva y la trata, y la zona del ser y del no ser a su servicio, o sea, el vínculo entre modernidad y capitalismo. Simplemente es hora de, tras ese diagnóstico, descender a los fundamentos de esas prácticas. Si pretendemos descolonizar, la historia ha mostrado que extirpar la estatalización de los medios de producción es insuficiente. Al mismo tiempo, denunciar la rigidez y el binarismo de la modernidad parece también insuficiente, porque difumina las opresiones, para alegría del capital.

La teoría descolonial se encuentra entre la espada y la pared porque, de un lado, bebe de una resistencia anticolonial profundamente moderna; del otro, bebe de una resistencia más soterrada que obliga a reedificar las lecturas imperantes de la opresión, fruto de esa tradición moderna<sup>338</sup>. Hay multitud de resistencias que poco tenían que ver con la reivindicación de la razón, la igualdad o la fraternidad. Guaman Poma era más ilustrado que el negro Boukman. “¿Cómo articular consistentemente lo mágico con lo científico, lo metafísico con lo epistemológico, lo mitológico con lo historiográfico, Ochún o Changó con Karl Marx, Mackandal con Michel Foucault?” –pregunta Benítez Rojo. Y

---

<sup>338</sup> La Ilustración prende con fuerza en América y el Caribe. Se vuelve en contra del despotismo ilustrado español. Las sociedades criollas captan el mensaje y lo devuelven con fuerza, tal y como muestra Carpentier en *El siglo de las luces*. Así que es el anticolonialismo está envuelto en las esencias de un fenómeno europeo por excelencia: la Ilustración. Sólo hasta la segunda mitad del siglo XX empezará a fragmentarse este discurso, como dice Paul Gilroy (1993).



aclara que por esta dificultad ha conducido su investigación desde la perspectiva de la teoría del caos, esto es, “observar el Caribe como un sistema turbulento bajo cuyo desorden hay regularidades que se repiten” (Rojo, 1998, p.351)<sup>339</sup>.

Se podría decir, a primera vista, que Benítez-Rojo, Gilroy o Glissant abogan por una “posmodernización” de lo “poscolonial”. Appiah (1995), filósofo anglo-ganés, es un claro representante de esta actitud. Piensa que el no abogar por ella es una deficiencia, pues es necesario romper con el legado nacionalista de la unidad racial y cultural<sup>340</sup>. Como una suerte de rortyano ironista liberal<sup>341</sup>, reconoce sin embargo la importancia de “mantener un poderoso compromiso con el asunto de evitar la crueldad y el dolor reconociendo, no obstante, la contingencia del asunto” (Appiah, 1995)<sup>342</sup>. Esta manera de resolver el callejón sin salida de la posmodernidad podría parecer muy acertada, pero claro, en qué consiste evitar la crueldad y el dolor no es una pregunta fácil de responder. Parece necesaria alguna teoría ética y alguna teoría acerca de cómo funciona la opresión, y es presumible que el ironista liberal, tan antimoderno, acabará tomando la que le queda más a mano, que es precisamente la moderna. ¿Existe una alternativa a esta posmodernización de lo poscolonial?

Quizá el error de partida sea pensar que los sujetos poscoloniales que están rehaciendo el rumbo tengan que elegir entre la modernidad y la posmodernidad. Ya hemos dicho que Dussel considera que en los espacios poscoloniales no se vive un momento moderno ni posmoderno, sino necesariamente transmoderno. Lo que propone no es tanto un diálogo con la tradición europea, como hicieron Adorno y Horkheimer, como un diálogo crítico intercultural sur-sur. ¿Qué sentido tiene pensar que el diálogo fundamental es con

---

<sup>339</sup> Reconoce que “estas formas repetitivas nos dicen muy poco de cuándo, dónde y cómo se originó lo Caribeño. Sin embargo, nos dicen cómo funciona el sistema, cuáles son sus puntos críticos, cuáles de sus dinámicas oponen mayor resistencia al cambio” (Rojo, 1998, p. 351).

<sup>340</sup> Pensando en el ámbito artístico, intenta justificar por qué lo posmoderno y lo poscolonial son cosas distintas. Habla de una primera generación realista de autores africanos contemporáneos, e incluso de una segunda antirrealista, que sin embargo mantienen mitos de la modernidad como el humanismo. Se trata de autores poscoloniales que, sin embargo, no son posmodernos.

<sup>341</sup> Para Richard Rorty (1996) la única salida que cabe es el reconocimiento de la contingencia. La respuesta ética a la contingencia consiste en una suerte de ironismo liberal donde la Ilustración se deja atrás para subir un nuevo escalón; donde la convivencia con los demás no se basa en imposiciones, siquiera en argumentaciones, sino en conversaciones donde algunos se sientan persuadidos. Como liberal, se compromete a muerte con la ética de la no-crueldad y la solidaridad. Como ironista, con la metaética de la contingencia filosófica de ese compromiso y de los valores con los que se compromete.

<sup>342</sup> La traducción es mía.

un territorio, el europeo, que fue de hecho marginal hasta hace poco?<sup>343</sup>

Su propuesta nos ayuda al mismo tiempo a trazar una visión más continua de la civilización y de la dialéctica entre civilización y opresión. Además, abre la puerta a una visión menos eurocentrada de la historia. La modernidad a la que aludía la crítica de regiones poscoloniales como Latinoamérica a partir del XIX, y África y Asia a partir de la Segunda Guerra Mundial, era y es necesariamente distinta de la modernidad a la que alude la posmodernidad. El diagnóstico de Gilroy de una contracultura sólo tiene sentido si consideramos que hubo una sola modernidad a la que se le oponían resistencias. La propuesta de Dussel, en este sentido, propone sustituir esta visión maniquea de lo contra-cultural para dar una idea más sincrética de los intersticios de la cultura<sup>344</sup>.

Como filósofo descolonial no tiene problema, eso sí, en hacer grandes generalizaciones sobre la historia o en afirmar que la crítica europea y estadounidense es “provinciana”, al no estar realizada desde una exterioridad. Esta idea la expresa Silvia Rivera Cusicanqui así:

Descubrimos el provincianismo europeo. Por ejemplo, que los ingleses no leen a los franceses. Claro que desde acá eso no se ve porque les atribuimos universalidad. Pero en este continente somos menos provincianos: leemos todo lo que nos llega y bajo el principio de selectividad de que todo sirve según las emergencias sociales. Así tenemos la suerte de saltarnos varias modas, porque llegaron tarde o porque nos parecen de otro planeta, y de entrenarnos en una libertad combinatoria (citada por Cago, 2015).

El punto de vista de América Latina, a juicio de Dussel, es un punto de vista privilegiado, no sólo para deconstruir, sino para edificar conocimiento. Esta idea la expresa también René Ménéil (2005), unas décadas antes, así: “Puesto que de todos los pueblos, los

---

<sup>343</sup> La Europa latino-germana, como la llama Dussel, fue periférica hasta lo que conocemos como Modernidad. El mundo musulmán, desde Filipinas al sur de la península ibérica, era una cultura mucho más desarrollada según parámetros de mercantilismo, científicidad, o producción cultural (Dussel, 2005, p.13). Aún así, ni siquiera se la podría considerar el centro, en el sentido al menos de que Europa aún a finales del siglo XVIII no podía igualar el peso productivo de extremo oriente (Dussel, 2005, p.17).

<sup>344</sup> Desde su reconstrucción de la historia, la hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos, un tiempo demasiado corto para absorber el núcleo de culturas no sólo milenarias como la china, o de gran alcance imperial, como la islámica, sino como la latinoamericana o la bantú. La posmodernidad aparece, a su vez, como una etapa final de la cultura moderna europea-estadounidense, pero no el final de todas las modernidades. De este modo, la crítica a la modernidad de la posmodernidad puede ser reconocida por la crítica poscolonial, pero no asumida como etapa histórica mundial.

coloniales son los que más duramente soportan el peso de la historia moderna –digamos de la “civilización occidental”-, ¿acaso no les corresponde revelar, más que a todos los demás, la realidad de este mundo? (p.27).

En un contexto transmoderno, existe una alternativa a la dialéctica modernidad universalista-posmodernidad relativista. El pensamiento descolonial se abre a la visión de la cultura como “proceso” y la elaboración de alternativas basadas en experiencias reales de resistencia a la colonialidad. La transmodernidad proclama el fin del universalismo pero, al mismo tiempo, niega la equanimidad del relativismo. En un panorama asimétrico, más allá del relato petrificante del multiculturalismo o del relato licuante de la disolución de identidades, la propuesta descolonial aboga por el reconocimiento de identidades transmodernas o, como también las hemos llamado aquí, diaspóricas.

Ahora bien, esto no resuelve el problema de en qué medida podemos elaborar una teoría unitaria sobre la opresión, así como una propuesta ética. La crítica posmoderna, en este sentido, es uno de los mayores retos a los que se enfrenta la realidad “transmoderna” de la que nos habla Dussel. Adorno y Horkheimer quedaron presos de su propia dialéctica, pero hubo otro judío, Lévinas, que intentó escapar a ella. Lévinas piensa que es la óptica de la liberación, sustentada en una concepción igualitarista del otro, la que nos atrapa. Y encuentra en la religión otra forma de concebir la alteridad.

El filósofo portorriqueño Nelson Maldonado Torres (2008; 2012; 2012b) se ocupa precisamente de Dussel y Lévinas para intentar calibrar las posibilidades de una salida airosa a la crítica del universalismo. Apoyándose en ambos, así como en Fanon, llega a decir que la ontología, la epistemología y la antropología filosófica de Occidente forman parte de una “ideología de la guerra”. Al menos desde los griegos, la metafísica ha consistido en una subordinación de lo particular a lo universal que ciertamente detectaron y denunciaron varios filósofos europeos. Pero sus diversos análisis, al prescindir de fenómenos como el racismo o el colonialismo, han estado muy limitados<sup>345</sup>. En este sentido, hay que ir fuera de Europa, o al menos a sus más nebulosas

---

<sup>345</sup> En esta crítica a una metafísica violenta, Maldonado Torres no sólo recupera a Lévinas y Dussel, ambos por cierto ligado a alguna suerte de pensamiento religioso, sino también a Fanon. Presenta a los tres autores como nadando en aguas periféricas: lo judío, lo latinoamericano, lo negro. Llama la atención que haya utilizado a Lévinas como nadando en esa “exterioridad” de la que habla Dussel. ¿Puede un autor

fronteras, para llegar a las raíces de esta ideología bélica.

Maldonado Torres (2012) antepone al eurocentrismo, cientifismo y economicismo un nuevo “criterio de racionalidad” donde prima el pensamiento descolonial y la acción sobre la contemplación y el ser. Frente a Descartes, “yo pienso y soy en relación, luego descolono”<sup>346</sup> (p.268). Este “ser en relación” está articulado en parte desde Lévinas, quien cree que es la concepción igualitarista del otro la que nos atrapa. A los ideales liberales (y marxistas) de libertad e igualdad opondrá la idea de “fraternidad”, quizá la más olvidada. Rescatará la diferencia como punto de partida, y no la semejanza.

Dussel, en vez de hundirse en las profundidades del cristianismo, va en la búsqueda de la complejidad e impurezas de la cultura americana y de la cultura en general. Maldonado considera que el “cosmopolitanismo crítico” de Dussel supera la noción de “universalidad abstracta”. Es “trans-pluri-versal”, lo que quiere decir que no privilegia lo secular sobre lo religioso ni al revés, es “*post-secular*” y “*post-religious*”. Esta superación de lo secular es típica de la posmodernidad en el sentido de ya no se puede distinguir la razón del mito. ¿Cabe esta “geografía alternativa de la razón”, tal y como la denomina Maldonado Torres (2008)?

Aquí queremos ir más allá del diagnóstico de la Escuela de Frankfurt, que desde sus pretensiones de una teoría crítica se vio atrapado en una dialéctica histórica donde mito e ilustración se enfrentaban y necesitaban desde el principio. Como dice el sociólogo portugués Boaventura de Sousa-Santos (2014): “la teoría crítica eurocéntrica, la teoría social y filosófica, nos entrenó muy bien para la denuncia crítica, pero no tan bien para formular propuestas alternativas”. ¿Puede la razón moderna “reestructurarse” o hace falta otro modelo que habilite un enfoque “trans-pluri-versal”? Para calibrarlo tendremos que abandonar Europa e intentar mirar desde un ángulo más marginal. Fuera del continente, en otro tipo de geografía, y fuera de lo masculino, en otro tipo de

---

que no habló de colonialismo inscribirse en el marco de un giro descolonial, por más que fuera judío? Adorno y Horkheimer también eran judíos, pero se los deja fuera porque no supieron ver la centralidad del fenómeno colonial. Se trataba de visiones muy opuestas de la opresión (las de la Escuela de Frankfurt y la levinasiana) pero que remitían el origen de las estructuras violentas, al fin y al cabo, a una misma semilla de violencia: el universalismo. Ambas, además, se caracterizan por no centrarse en la cuestión de la raza, tal y como hace la propuesta descolonial. Ahora bien, quizá podemos decir que la escuela de Frankfurt se queda atrapada en la violencia dialéctica de la Ilustración mientras que Lévinas propone una alternativa centrada en lo otro de esa Ilustración, en la oscuridad, en la vulnerabilidad.

<sup>346</sup> La traducción es mía.

cuerpos, dibujaremos las claves en las que anclar un modelo alternativo del sujeto, del espacio y de la historia.

## 6.2. CRÍTICA DE LA MODERNIDAD CONTINENTAL

La identidad como sistema de relación, como aptitud para “dar con”, se opone a la violencia del universal generalizante y requiere aún más la severa exigencia de las especificidades.

Glissant, *Poétique de la Relation*

La crítica de la modernidad racionalista que se ha venido describiendo se vuelve más radical en la medida en que se desprende, como un fragmento a la deriva, de la masa continental del pensamiento eurocéntrico. Aquí partimos de las islas como espacios mistificados que, al desnudarse, desnudan también toda una tradición imperial. Los archipiélagos nos brindan la oportunidad de mirar de otro modo el espacio y el tiempo, de cuestionar la universalidad del lenguaje. La división entre filosofía continental y filosofía analítica se nos vuelve insuficiente y, sobre todo, eurocéntrica. La intención es más bien rescatar “lo otro” de estas filosofías, continentales todas en su desprecio por las pequeñas islas y otros *small places* anclados en viejos estadios del progreso.

La categoría Norte-Sur se nos vuelve también insuficiente. Aquí avanzamos por el globo, no hemisféricamente, sino de forma latitudinal, como dice Michel Stephens (2013). En el sur de los Nortes, en las voces diaspóricas, hallamos un enfoque crítico con el pensamiento continental. Aquí contamos la historia de las culturas hacia el este, como dice Enrique Dussel (2013). Reconocemos al continente europeo, gracias a la perspectiva oceánica, como relativamente pequeño, y relativamente poco central en la historia de la especie. Al mismo tiempo, reconocemos el peso en los últimos siglos de esa pequeña masa continental en la historia mundial a partir de un modo de ejercer colonialismo sin parangón. Ese peso es lo que propiamente llamamos modernidad continental y a la que oponemos una idea más acuática, más fragmentaria, del planeta y la vida que en ella florece.

### 6.2.1. Las putas del océano

Hemos puesto el acento en el hecho de que el mito no se desintegra al contacto con la realidad, sino que prefigura los encuentros y las relaciones a lo largo de los siglos. Las islas son caldo de cultivo del mito, cartografiadas desde la óptica continental. La geografía que nos ocupa es especialmente rica en esa “cartografía mítica”. Unos ven gigantes, otros ven peces que cantan como las sirenas, otros ven amazonas, y así una lista infinita de mitos mediterráneos y no tan mediterráneos nadando las aguas del Caribe. Las islas en el Renacimiento están marcadas por el “descubrimiento” de los “salvajes insulares”. Aquí comenzará toda una reflexión que podríamos resumir en la propuesta shakesperiana de Calibán. Las islas se presentan fascinantes y temibles a la vez, porque, como dice Goya, el sueño de la razón produce monstruos. Las islas ilustradas continuarán esta tradición, proponiéndose como escenario de un enfrentamiento, el enfrentamiento del “hombre” contra sus monstruos. Aquí “el salvaje” sigue aterrando, pero al tiempo se desea el reencuentro con él para paliar el desasosiego al que confronta la racionalización moderna. De los robinsones a lo Defoe a los Bouganville exploradores, pasando por los Gulliver alucinados, llegamos hasta los Rousseau moralizantes, donde aparece el salvaje contra la civilización. Este será el caldo de cultivo para las islas románticas, las de Verne, Stevenson, incluso Gauguin. Todos están llevando a cabo una nueva reflexión del hombre frente a lo salvaje. La isla, escenario vacío, aparece como decorado a la performance existencialista de la masculinidad blanca franco-inglesa, básicamente.

Hoy continúa la visión de la isla como paraíso, de la que las islas del Caribe y las islas del Pacífico son las musas indiscutibles. Claro que el encuentro con lo salvaje cada vez se deja más de lado en lo que refiere al Caribe, porque a estas putas ya las conoce todo el mundo. República Dominicana representa hoy una misión más sexual que espiritual. Hoy islas más remotas, pero sobre todo interiores continentales, parecen espacios más propicios para la confrontación con “lo salvaje” que Punta Cana. Y es que al final lo más “insular” y “provinciano” no se encuentra en la isla, más que pisoteada, violada por repetidas flotas continentales, amada también por hordas hambrientas<sup>347</sup>.

---

<sup>347</sup> Siguiendo a Michelle Stephens (2013), con esto pretendo denunciar la paradoja sangrante de que con la modernidad, orientada de forma “continental”, se utilice la noción de insular como símbolo de

Lo interesante de ver a la isla archipiélagicamente, y no continentalmente, es que el papel de víctima se invierte, y aparece como foco de resistencias. En el archipiélago de Bijagos, frente a Guinea-Bissau, hayamos una sociedad donde la acumulación primitiva o el sistema de género brillan por su ausencia, y son los cuerpos con pene quienes sirven con respeto a cuerpos con vaginas sabias y poderosas (Boyé, 2011). En Caricou, la isla de las ancestras de Lorde (2009), las mujeres se autoabastecen y se aman entre ellas. Dice Foucault: “Únicamente en esos lugares el sexo salvaje tendría derecho a formas (fuertemente insularizadas) de lo real, y sólo a tipos de discursos clandestinos, circunscritos, cifrados. En todos los demás lugares el puritanismo moderno habría impuesto su triple decreto de tabú, inexistencia y silencio”<sup>348</sup> (Foucault, 1984, p.293).

A pesar de que las sociedades no coloniales tenían su propio régimen político (más o menos opresivo), este no coincidía con el de la sociedad disciplinaria colonial. Los hábitos precoloniales eran necesariamente una transgresión, y han mutado a través de los siglos sin ser absorbidos completamente por la cultura colonial<sup>349</sup>. Foucault utiliza la metáfora de la insularidad para referir a esos lugares escondidos donde se subvierten los códigos. Aquí vamos a estirar un poco más su significado, insistiendo en que los cuerpos colonizados tienen mucho en común con las islas. Por una parte, en las islas se suele depositar una carga de mitificación notable, y esta mitificación supone una erotización muy frecuentemente. Por otra parte, porque efectivamente podemos tomar a las islas como putas de todos los marineros.

Las Antillas serían el símbolo por excelencia de esta analogía entre las putas y las islas. Espacios manejables y deseables, pasando de mano en mano a un ritmo vertiginoso. Ahora bien, el apelativo “putas” tiene la cualidad de preservar la doble dimensión de lo

---

“anticosmopolita”. Considera que esta es una construcción interesada para el “imperialismo nacional y las políticas de soberanía” (p. 6).

<sup>348</sup> La traducción es mía.

<sup>349</sup> Es muy interesante indagar el modo en qué modo se relacionan estas dos prácticas, coloniales y precoloniales respectivamente. Por supuesto, hablar de moral Victoriana colonial tendría sentido en la medida en que asumamos que todas las potencias coloniales respondían a la misma moral. Pero, ¿es el caso de España, la potencia principal de las grandes Antillas? Quizá aclarar esto podría ayudar a detectar diferencias entre las formas de construir el sexo entre unos grupos de islas y otros. Claro que cuando Foucault decía “victoriano” no estaba pensando únicamente en el reinado de Victoria I (1837-1901), sino en algo así como “Occidente”. Pero ni Occidente, ni Europa, es una homogeneidad. Inglaterra no es comparable al Mediterráneo. En este sentido, ¿se cumple de igual modo en ambos contextos el proceso de normalización y cientificación de la sexualidad que describe Foucault? Intuyo que no, y aunque no estoy en condiciones de abordar una cuestión así, creo que es importante apuntar las posibles limitaciones de la interpretación foucaultiana.

insularizado: público burdel de las penetraciones, secreto foco de resistencias. Es por tanto un apelativo especialmente indicado, a mi juicio, para pensar la tierra colonizada, siempre desde el enfoque de la dignificación. En la recuperación del insulto hay una reivindicación de la impureza y la subversión de la norma que definen asimismo a estos territorios y sus cuerpos. No más mirada filosófica, antropológica, objetualizante: que hable al fin la musa pasiva de los retratos europeos<sup>350</sup>.

Hemos hecho un recorrido por lo que estas musas dicen (aunque con frecuencia se trata propiamente de hombres), desembarcando en una propuesta final que, siguiendo a Glissant, se puede resumir en la *Antillanité*. La Antillanidad, que se enraíza a la vez en la crítica constructiva de la *Négritude* y en el fanonismo como teoría de la descolonización, es la reivindicación de la identidad cultural antillana<sup>351</sup>. Pero en esa reivindicación encontramos todo un cuestionamiento no sólo político, sino epistemológico. La propuesta anticolonial de Fanon sirve de trampolín a una concepción archipiélagizante, poscontinental si se quiere (Maldonado Torres, 2007), de la identidad, superando los binarismos razón-sin razón, hombre-mujer, blanco-negro, moderno-primitivo, etc. Los términos que apuntan a universalidad son, en consecuencia, inútiles en este contexto. Cualquier reflexión con anclaje económico, social o político pasa por el filtro de lo cultural y lo cultural pasa por el filtro de lo contingente. Hay toda una serie de conceptos asociados al archipiélago, como *creolité*, *creolisation*, *caribeñidad*, *antillanité*, etc, que reclaman “una identidad cultural bifurcada, siempre proyectada entre un *acá* y un *allá* (galaxia, rizoma, manglar, anfibio), y una matriz socioeconómica anclada en el *black hole* de la plantación” (Rojo, 1998, p.387).

---

<sup>350</sup> No se trata de negar la opresión inscrita en la condición de “puta” como régimen de subalternidad, mucho menos de obviar el peso de la mercantilización del cuerpo ni de la trata a su servicio. La intención es escuchar a la puta; colocarla, en vez de como objeto sexual, como sujeto al fin, que reivindica sus supuestas anomalías. Resignificar a la puta, además, implica resignificarnos a todas como mujeres, con la puta que llevamos dentro. Visibilizarla en su desafío del contrato matrimonial hetero, del uso de los espacios públicos o del cuerpo es tan importante como combatir la objetualización, la violencia y la esclavitud sexual. Más allá de la dialéctica abolición-legalización, es imperativo mostrar esta doble cara de la opresión que nos prevenga de un discurso emancipador violento, victimizante y colonizante.

<sup>351</sup> Fanon se inscribe en una suerte de síntesis de la dialéctica identitaria cuyo primer término ha sido, en palabras de Fanon, “el gran error blanco”, esto es la asimilación, siendo el segundo término “el gran milagro negro”, esto es la *Négritude* (Galap, 1984). Para algunas personas fue además quien llevó a cabo la “verdadera revolución copernicana por la que el colonizado intelectual –rechazando su única función de objeto exótico del saber –llega a dar prioridad a lo real sobre la teoría, a lo vivido sobre el discurso, y a su cultura sobre la ciencia” (Maximin, 1984). Esos cuestionamientos acerca del modo en que producimos conocimiento son, en realidad, una crítica de la modernidad racionalista que hemos venido describiendo.



El archipiélago canario, por su parte, también sirve de geografía de partida para un giro epistemológico. Las islas están imbricadas en esa transición a lo moderno de la que las ópticas centradas en el “Descubrimiento” la han excluido<sup>352</sup>. ¿Es el territorio inaugural de esta modernidad atlántica? Probablemente sí, aunque con tal afirmación no se pretenda dar una ilusión de giro copernicano, sino precisamente de continuidad. En Al-Andalus, por ejemplo, vemos anticipados muchos de los elementos de esta transición. Habría que investigar el modelo de la plantación, porque la caña canaria viene precisamente de ese territorio. Claro que el sur de la península ibérica no se puede insertar del mismo modo en el discurso de la “zona de contacto” y la “otredad indígena” por obvios motivos. Al-Andalus no era el fin del mundo ni era otro mundo; no acabaría, como sí ocurrió con Canarias, en las antologías de Indias.

Toda colonia tiene un rasgo muy característico, según René Ménéil: “la economía está organizada de tal forma que la sociedad colonial trabaja no para sí misma, para sus propias necesidades, sino para la metrópoli” (Ménéil, 2005, p.50). Canarias ha funcionado, propiamente, como una colonia, a pesar de que no está reconocida por la ONU como territorio pendiente de descolonización. La pregunta es: ¿colonia de quién? Inglaterra, por ejemplo, ha jugado un peso sustancial en la economía canaria, con lo que parecería insuficiente considerarla una colonia española. Aparte de esto, actualmente el panorama es mucho más complejo, pues el colonialismo está vehiculado por las grandes corporaciones y las directrices de organismos económicos trasnacionales. El “imperialismo” está menos interesado en el control militar e incluso en el cultural que en el control económico<sup>353</sup>. El imperio donde no se pone el sol ya no es España ni tiene soldados, sino *lobbies* de presión.

¿Canarias qué papel juega en este contexto? Es el sur de un estado al sur de Europa, y en este sentido un espacio donde se perpetúan dinámicas históricas vinculadas a la

---

<sup>352</sup> Esto es lo que se dice en un volumen de Historia de las Antillas a modo de presentación: “La Historia los situó en primer plano al convertirlos en trampolín para la conquista del continente americano, lugar de experimentación de cultivos, aclimatación de plantas, establecimiento de modelos de organización social y económica, centro de abastecimiento de la flota y escenario de rivalidades imperiales” (Orovio, 2011, p. 9). Pues bien, todo eso se puede aplicar a Canarias.

<sup>353</sup> Para una lectura de la globalización como expresión del neocolonialismo, marcado por la trasnacionalidad de capitales e identidades, ver el análisis de Coronil (Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo, 2000). Esta trasnacionalidad, marcada en buena medida por la desterritorialización, está a su vez reterritorializada, recreando relaciones coloniales en el espacio (Sousa Santos, 2014)

explotación a gran escala, la pobreza y la dependencia. Claro que, al mismo tiempo, Canarias pertenece a Europa, y participa en cierta medida del neocolonialismo. En un mundo definido por desplazamientos, el privilegio lo encarnan no sólo el color de la piel, la forma de los genitales o el poder adquisitivo, sino el pasaporte. El archipiélago juega además un papel de frontera (con centros de internamiento para extranjeros), y al mismo tiempo un papel de plataforma para inversiones en el continente adyacente (muchas bajo la rúbrica reluciente de Cooperación al Desarrollo).

Tanto la dimensión colonial como la colonizante son fundamentales para entender el papel de Canarias. Pienso que una revisión del papel del colonialismo en Canarias no sólo serviría para hacer un ajuste de cuentas histórico, sino que habilitaría una relación del archipiélago menos dependiente de Europa y menos neocolonial con África y también con América Latina. Además favorecería una relación con el propio territorio más centrada su geografía particular (humana y física), y en este sentido afín a nociones como soberanía alimentaria, sostenibilidad, solidaridad, etc.

La irrupción de Canarias, al mismo tiempo, en la discusión en torno a la colonialidad, resulta muy productiva por este papel de “colonia-colonizante”. Si la Antillanidad se caracteriza por esa doble condición de modernidad y contramodernidad, de vulnerabilidad y de agencia, ¿qué podríamos decir de un archipiélago como el canario, en la frontera de toda categoría posible? Es por eso un espacio fecundo, de una geografía física sorprendentemente diversa, y una geografía humana no menos sorprendentemente diversa, para un pensamiento descolonizante.

Lo primero, a saber, pensar desde las particularidades de este archipiélago africano, es fuente de inspiración para darle un giro a una tradición geográfica a menudo raptada por Grecia (que a su vez fue raptada por Europa), quiero decir, muy centrada en el paraíso y poco en lo que tiene de continuidad con la Macaronesia real y con las islas del océano<sup>354</sup>. Lo segundo, esto es, pensar desde una geografía humana compleja, no es sólo una

---

<sup>354</sup> Glissant utiliza siempre los paisajes, los elementos naturales, como vehículo de su pensamiento. Hay partes en los que la Amazonía habla, en que las profundidades son el manglar, el mar de fondo o la playa de arena negra otras cosas, y así vemos muchos elementos marinos y también algunos árboles que podrían estar en uno u otro lugar del caribe, y en uno u otro lugar del trópico, en cualquier isla, en cualquier pueblo del mar. Canarias cuenta con una tradición literaria muy anclada en el medio de físico que conecta muy bien con esta relacionalidad de los impuros pueblos del mar. Es fundamental beber de esta tradición con la idea de trascender una lectura demasiado mediterraneizada del territorio, con miras a África y al Atlántico.

cuestión de ajustes “genealógicos”. Canarias hoy es un lugar receptor de migración muy importante, sobre todo en relación a la extensión de su territorio, y sobre esa dimensión corre un tupido velo. Esta realidad tiene que reflejarse en el complejo mapa de unas islas, no sólo de viejo corazón diaspórico, sino pasmosamente cosmopolitas. El mito de lo provinciano, así como de lo puro, caen por su propio peso ante estas verdaderas putas del océano clamando por unirse a la trama descolonial.

### **6.2.2. Relacionalidad**

El lenguaje es fundamental para intentar otra geografía de la razón. El énfasis en lenguas alternativas a las lenguas imperiales, en la oralidad y en la experimentación no constituye una mera innovación estética. La hipótesis es que el único modo de liberar las palabras del espacio y la temporalidad “continentales” es buscar en los recovecos “insulares” otro modo de pensar. Obviamente, estos recovecos son metafóricos, en el sentido de que podemos encontrarlos en el continente.

Tomemos el caso Silvia Rivera Cusicanqui. La feminista aimara propone filosofar en lenguas indígenas, porque el español limita mucho las epistemologías posibles (Cusicanqui, 2015). Existe una palabra en aimara, por ejemplo, que designa con connotación negativa a quienes tienen personas que trabajan por ellas. Al contrario de la tradición colonial, no existe una connotación despectiva para con lo manual. En este sentido, quizá sea mucho más fácil edificar una propuesta desde estas coordenadas que con las palabras que nos han dado. Las disciplinas del conocimiento precisan de una suerte de “artesanía intelectual”, que está conectada con la oralidad (del ritmo de la escritura a los conceptos que se usan). “Los textos tienen que aprender a bailar”, dice Cusicanqui (citada por Cago, 2015).

Glissant también concede un papel epistemológico crucial a la oralidad. “Allí donde lo escrito frecuentaba la trascendencia e intentaba ilustrar al ser, lo oral-escrito-oral multiplica la apertura y traza en la impronta ardiente del mundo, es la única forma de su permanencia”<sup>355</sup> (Glissant É. , 1997, p.114). De alguna manera, lo oral “trama” en la Relación. Y especialmente en las “retóricas compuestas”, no atávicas (como la *créole*), la

---

<sup>355</sup> La traducción de esta y el resto de citas de Glissant en el epígrafe es mía.

relacionalidad se recrea.

El monolingüismo oculta la Relación, la tradición honorable mata la Relación, el dictado del maestro oculta la Relación. La “traza recompuesta” en la música, los cruces lingüísticos, los lenguajes híbridos, la recrean<sup>356</sup>. Y una gran riqueza para los escritores de espacios coloniales es la de poseer varias lenguas, usar ese potencial, profundizar en él. La distopia bíblica se convierte en utopía descolonial: “Babel es irrespirable sólo para los espacios estrechos” (Confiant, Bernabé, & Chamoiseau, 1993, p.51). En este sentido, la defensa de la diversidad tiene un papel que va más allá de lo testimonial. No sólo porque las lenguas criollas son la viva imagen de la Relación. No sólo porque suponen, en palabras de los defensores de la *creolité*, “oportunidad de un mundo difractado más recompuesto, la armonización consciente de las diversidades preservadas: la DIVERSALIDAD” (Confiant, Bernabé, & Chamoiseau, 1993, p.54). La cuestión es que la diversidad lingüística es una suerte de garantía epistémica:

La defensa de las lenguas, garante de lo Diverso, es a la par inseparable de un reequilibrio de las relaciones entre comunidades. ¿Cómo salir del encierro, si dos o tres lenguas solas siguen monopolizando los irrefutables poderes tecnológicos, su manipulaciones, impuestas como única vía de salvación y dinamizadas por sus propios efectos? (Glissant, 1990, p.122)

Las consecuencias de una descolonización del lenguaje, descolonización que implicaría “diversalidad”, están muy lejos de ser percibidas aún en la obra de cuerpos fronterizos. Para Lugones (2010), por ejemplo, hombre y mujer han de ir siempre entre corchetes porque si no lo hacemos, si traducimos alegremente, no sólo hacemos un diagnóstico colonial sino desarticulamos la resistencia posible (p.8). Pero va más allá. La diversalidad nos acerca a una episteme donde caben múltiples epistemes. El pensamiento “sistémico” se ve puesto en cuestión, puesto que aspira a una retórica única. ¿Cuál es la alternativa?

Glissant considera que “la escritura, que nos lleva a intuiciones imprevisibles, nos hace

---

<sup>356</sup> “Sabemos que la traza es lo que nos pone, a todos [en francés no tiene género], vengamos de donde vengamos, en Relación” [...] Por ejemplo, para los descendientes africanos deportados como esclavos [en francés no tiene género] en lo que se dio en llamar Nuevo Mundo, [la traza] fue a menudo el sólo recurso posible” [...] “La música jazz es una traza recompuesta, que ha recorrido el mundo. Y todas las músicas de este Caribe y de las Américas” [la traducción es mía] (Glissant, 1997, págs. 18-19).

descubrir las constantes escondidas de la diversidad del mundo” (Glissant É. , 1997, p.119)<sup>357</sup>. Aquí es donde aparece la deleuziana idea de repetición, de cadencia, como modo de dar no tanto con una esencia como con “las profundidades”. Las repeticiones nos permiten hacer generalizaciones acerca de la historia y sus cuerpos, que no es lo mismo que abstraer un universal a partir de un particular. La propuesta de Glissant no supone el fin de las aspiraciones explicativas, aunque de seguro el término “explicación” se nos aparece insuficiente, reduccionista, e incluso ingenuo. El autor martiniqueño no critica la idea de pensar la totalidad, pero sí el pensamiento totalitario. Una gran retórica se puede concebir a condición de que “comprenda todas las retóricas contemplables, y también todos los posibles de una transretórica no universalizante” (Glissant, 1990, p.115). Veamos esto.

Glissant prefiere hablar de “Mundo” a hablar de “Planeta Tierra”. Es una visión demasiado rígida, demasiado seca, demasiado sólida. En realidad nos habla del *Tout-monde*, el todo-mundo, para dar esta idea de totalidad cuya marca es, como se ha dicho, la opacidad. Glissant renuncia a los pensamientos de sistema que han impuesto un “absoluto del ser”. La totalidad no es el “ser universal”, sino el entramado de todas las particularidades, precisamente reconocidas.

No hay una estructura fija en esta totalidad y suponerla es ya una forma de totalitarismo. Claro que en esta continuidad, en esta trama, hay partes distinguibles, fragmentos cuya relación con el resto es precisamente lo que nos interesa. “La posición de cada una de las partes en el todo: es decir la validez reconocida de cada Plantación particular; pero también la urgencia de concebir el orden escondido de todo –para errar sin perderse” (Glissant, 1990, p.146). Así, Glissant niega la estructura pero encuentra un cierto orden en el caos. Se sirve, como Benítez Rojo (1998), de la metáfora de la plantación y de la isla, dos marcas de la realidad caribeña, para dar con este orden.

La isla, en mi opinión, es una metáfora muy potente porque conecta con la idea de desplazamiento. Pienso que, de un lado, la isla favorece la concepción diaspórica de la identidad porque contradice el mito atávico de “siempre haber estado ahí”. A la isla se

---

<sup>357</sup> Nótese que Glissant no opone lo oral a lo escrito en el sentido de considerar que lo escrito implica totalitarismo, no opone “escritura-sistema” a “oralidad-Relación”. Más bien cree que debe haber una contaminación mutua entre ambas formas de discurso.

tuvo que “haber llegado”, tiene una filiación poco sagrada, más bien impura. De otro, la isla sugiere el fragmento, a pesar de no serlo necesariamente<sup>358</sup>. Y es que no importa tanto el origen de las islas como la condición de la insularidad, y no importa tanto el origen de un fragmento como el proceso mismo de la fragmentación, que da lugar a la archipelagización: “Lo insular se reencuentra en épocas [...] donde el continente de certidumbres se resquebraja y se fisura, engendrando el debacle de los dogmas, un archipiélago de hielos a la deriva” (Glissant, 1999). Hay un doble proceso: el frío Norte se descompone irremisiblemente, el trópico descompuesto (pequeño, barroco, caótico) se recompone en totalidad diversa. O al menos esa es nuestra tarea: la recomposición. Dar un orden a toda esa fragmentación.

En este sentido, creo que sería errado ver a Glissant como un defensor de la fragmentación. El autor martiniqueño es un defensor de la Totalidad. Es, en efecto, un defensor de la archipelagización como desesencialización, pero al mismo tiempo por lo que de relacional tiene el archipiélago. La isla, en el océano glissantiano, siempre está en conexión con el resto de islas. La isla como “fragmento” no es tanto una pieza de la estructura como una muestra del todo, como en un fractal. Su pequeñez en realidad esconde un infinito. La repetición y lo cíclico son su marca. Desaparecen la idea tanto de tiempo lineal como de que pueda haber algo separado de la totalidad. La isla es en Relación.

Llegadas a este punto nos encontramos, al menos aparentemente, con varios problemas. El primero: ¿cómo garantizar que esta visión de la totalidad no sea parcial si siempre hablamos desde unas determinadas coordenadas? El segundo: ¿qué tipo de conocimiento se deriva de la opacidad y el caos que reconoce Glissant? El tercero, ya citado, pero que reformularemos así: ¿hasta qué punto lo archipelágico es, no lo que hay, sino lo que Glissant quiere proyectar, cayendo en el idealismo típico de los

---

<sup>358</sup> Ciertamente hay islas que se separaron de los continentes y hay islas que surgen del fondo del océano, fruto de la rabia de los volcanes. Ambos tipos han resultado muy inspiradores. Deleuze (2002) considera que las volcánicas son las islas “originales”, “esenciales”. Como buen posestructuralista prefiere las continentales, fragmentos a la deriva. Pero quizá el gusto del francés por las islas continentales se debe a los restos de continentalidad en su pensamiento. Aquí renegamos de las islas sagradas. Glissant utiliza en cambio otra metáfora que refleja los restos de insularidad en su pensamiento y que aquí nos parece más productiva. A la imagen de la isla tropical contraponen Glissant la del interior frío del continente. “El Ser inmóvil en montaña, se ha protegido de nieve y de avalancha impenetrable” (Glissant, 1997, p. 237).

totalitarismos? Y el cuarto: ¿qué consecuencias éticas tiene este modelo epistémico?

Pongamos un ejemplo de lo primero. Aimé Césaire habla del Caribe, por ejemplo, como una “polinesia”. Esto es muy interesante porque de algún modo considera que el conjunto insular pacífico es el modelo por excelencia de archipiélago, tan oceánico, compuesto de incontables islas:

Y mi isla no-clausura, con su clara audacia en pie detrás de esta polinesia, ante ella, la Guadalupe partida en dos por su raya dorsal y de una miseria semejante a la nuestra, Haití donde la negritud se puso de pie por primera vez y dijo que creía en su humanidad y la cómica colita de la Florida donde se consuma la estrangulación de un negro<sup>359</sup> (Césaire, 1983, p.8).

No es casualidad que Césaire nombre únicamente el ámbito francófono (Polinesie, Guadeloupe, Haiti) hasta llegar a Florida. Su pretensión polinésica ilustra sólo una parte de lo caribeño. Hablar de corales o presentar el interior continental nevado como símbolo de totalitarismo constituye también una visión parcial. De un lado, la visión que nos da Césaire es insuficiente, porque le faltan puntos de vista, y habría que aspirar a integrarlos. Claro que la visión siempre será insuficiente, en el sentido de que “la trama”<sup>360</sup> es tan infinita como cada uno de sus nudos, de sus islas. En este sentido, la visión parcial no constituye propiamente un problema. La visión universalista sí.

Siempre hablamos desde nuestro lugar en la trama. El esfuerzo que tenemos que hacer es el de, precisamente, reconocer la amplitud de la misma. Por medio de distintas metáforas llegaremos a las mismas repeticiones, como prueban las coincidencias no sólo entre las voces caribeñas que hemos citado, sino incluso entre el ámbito de la posmodernidad y el ámbito poscolonial. Mirar desde un punto de vista determinado no sólo es una necesidad, sino una realidad a reconocer. La Relación es en esa trama de puntos de vista, solo reconociéndolos (no entendiéndolos ni compartiéndolos) podemos acercarnos a ella.

---

<sup>359</sup> La traducción es mía.

<sup>360</sup> “Trama” es un término glissantiano que, como se puede intuir, refiere a la relacionalidad del mundo. Frente a una concepción fragmentaria, la trama da idea de continuidad y de proceso, de algo que está ocurriendo. Frente a una concepción reduccionista, la trama no es un sistema sino tejido de diferencia y repeticiones: “Las opacidades pueden coexistir, confluír, tramando tejidos cuya verdadera comprensión llevara a la textura de esta trama y no a la naturaleza de sus componentes” (Glissant É., 1990, p. 204).

Claro que, y este es el segundo punto, ¿qué conocimiento relevante podemos generar si no podemos abarcar sistémicamente la realidad? Nuestro recorrido por distintas teorías de la opresión ha mostrado que grandes sistemas sociales, como el Capitalismo o el Patriarcado, se muestran simplificantes e insuficientes. Pero, ¿qué tipo de epistemología podemos derivar de la complejización de la “trama” a la que hemos asistido?

Glissant critica el positivismo y el humanismo precisamente porque “acaban por imponer como realidad un “objeto ideal” que han definido previamente como valor”<sup>361</sup> (Glissant, 1990, p.147). Cree que la tentativa de imaginar una “creación del mundo” delata un viejo empeño en la “filiación” donde subyacen tanto una idea de Dios como un espíritu de conquista. En este sentido, propone como alternativa una “ciencia de la investigación” (*science d'enquête vs science de conquête*) a modo de “mediación experimental (un seguimiento) de los procesos de la relación”<sup>362</sup> (Glissant, 1990, p.151). Parece entonces que la característica fundamental del paradigma epistémico que está dibujando no reside tanto en la metodología como el estar fundado en una metafísica de la inmanencia, fundada a su vez en una ontología monista donde no hay nada al margen de las existencias y donde “lo otro” de una mismidad no puede ser asimilado por el Ser, pero tampoco ser concebido como opuesto, como No-Ser.

La Relación no tiene jerarquía. Glissant reconoce que el Ser no es reducible al ente, como dijera Heidegger, pero no es otra cosa que la Relación. La tragedia descrita por Nietzsche, y luego por el filósofo nazi, de una historia de la filosofía encorsetada por la metafísica, es compartida por Glissant. Pero la liberación de la metafísica entificadora no tiene que ver con algo más allá de los entes, sino todo lo contrario: son los entes los que “siendo” deshacen el absoluto metafísico. Este deshacer es lo que Glissant llama “criollización”. “En la totalidad-tierra hoy físicamente realizada, donde la criollización ha reemplazado la pulsión de la extensión y de la legitimidad de la conquista, la Poética de la Relación permite aproximar la diferencia entre una tierra (lugar insoslayable de todo ente) y un territorio (reclamación como ritual, ya infértil, del Ser)”<sup>363</sup> (Glissant, 1990, p.197).

Ahora bien, decir que la archipiélagización ha reemplazado al espíritu de conquista

---

<sup>361</sup> La traducción es mía.

<sup>362</sup> La traducción es mía.

<sup>363</sup> La traducción es mía.



puede parecer ingenuo. Y aquí damos con el tercer punto. ¿Está Glissant idealizando un proceso que además se ha dado por vías extremadamente violentas? Se puede interpretar que, al contrario, está combatiendo un falso dilema. Todos los procesos, como reivindicábamos al hablar de “las putas del océano”, tienen varias caras. Toda trama tiene nudos de resistencia. Toda fragmentación es dolorosa y al tiempo fecunda. Ahora bien, si no hay Ser ni No Ser, si hay que reconocer todas las opacidades, ¿cómo determinamos la validez de un determinado contenido cultural?

Este cuarto punto es el que más difícilmente salva Glissant, y en general toda las corrientes precedidas por la partícula “pos”. El filósofo martiniqueño piensa que, para el poeta, esto representa también un falso dilema:

No nos detengamos en ese lugar común de que una poética no nos garantiza modo concreto alguno de actuar. Nos permite tal vez comprender mejor nuestra acción en el mundo. Consideremos por ejemplo como nuestra exigencia de la responsabilidad cultural, inseparable de la independencia política, hay que ponerla en relación con esta violencia profiláctica de las deculturaciones. Poner en Relación significa desfolklorizar. La reducción folklórica acecha a todas las culturas<sup>364</sup> (Glissant, 1990, p.215).

Pero, ¿desencializar es suficiente? Tal vez no, tal vez matar a Platón nos lleva siempre al mismo callejón sin salida. O quizá sí. Quizá la poética de Glissant nos abre a otra ética, donde no hay máximas universales. Quizá nuestra pregunta es una trampa, porque está anclada en una metafísica apropiadora. Quizá la ética consista en algo más simple, en una actitud (más que un deber ser) indisociable del reconocimiento de lo otro.

### **6.2.3. Errancia**

En la primera parte de esta investigación me ocupé del espacio y del tiempo, recogiendo la propuesta glissantiana de la muerte del “territorio” en favor de la “tierra” y del “origen” en favor del “proceso”<sup>365</sup>. Lo archipelágico y lo colonial nos sirvieron para

---

<sup>364</sup> La traducción es mía.

<sup>365</sup> Del Mito a la Épica, en Occidente, la obsesión es la filiación, en el sentido de que la obra siempre entronca en una concepción lineal del tiempo y en una proyección. Según Glissant, este “imperativo de la filiación” estaría originado en buena medida por las filosofías de lo Uno, que distingue de las filosofías del Todo. Estas filosofías favorecen una genealogía que se usa para legitimar a una comunidad desde su presente hasta el “acto de la Creación”. Ejemplos de la misma son tanto el cristianismo, en el que el ser parmenídeo y el alma platónica se unen, como el darwinismo en tanto Historia Natural (Glissant, 1990, p. 62).

contradecir una visión aséptica de la geografía y la historia. Pero a mi juicio habría que añadir otra noción, fruto de la intersección entre el espacio y el tiempo, para atender al alcance de este cuestionamiento epistémico: el movimiento. A él está consagrada, de hecho, la tercera y última parte.

Podríamos definir el movimiento así: un cambio de posición de un cuerpo con respecto de otro, durante un determinado tiempo. Pues bien, la crítica a la razón continental viene acompañada de una visión dinámica y fluida que encontramos amarrada a los océanos, y en particular a los archipiélagos. El movimiento permite conectar fragmento y totalidad al tiempo que impide un enfoque sistémico. Además tiene una incidencia profunda en la concepción no sólo del espacio, sino de los cuerpos. No basta reconocer la opacidad y la contingencia, hay que reconocer “lo otro”, además, como algo cambiante.

El ataque a los “orígenes”, a la “etnificación”, así como la reivindicación de la “continuidad” (no hay límites claros entre las cosas, mucho menos entre los cuerpos), están conectados con el movimiento. La cultura, desde esta perspectiva, es observada como un proceso, no como un producto que se pueda separar de otro<sup>366</sup>. Por eso Glissant no acepta ser enmarcado dentro del “relativismo cultural”. Esta noción ha estado presa de una “colonización esencialista” que parte de una concepción armónica del mundo, cuya transparencia acaba siendo reduccionista. Lo mismo ocurre con otros conceptos que han contribuido a responder a la dominación de las culturas conquistadoras, como la de “una África indivisa” y la teoría de la Négritude (en el ámbito francófono)<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Según Lestringant: “El archipiélago, lugar de la ‘digénesis’ y del nacimiento caótico de la *creolité*, escapa al fin a la maldición original, para trazar el mapa del futuro. Rompe con el culto a las raíces y la religión de los orígenes étnicos para abrirse al mestizaje y la diversidad. El archipiélago, o mejor, los archipiélagos, un archipiélago de archipiélagos, constituye el crisol de culturas compuestas. Este archi-archipiélago, un archipiélago de segundo grado en cierto modo, es el requisito para despojar a “las ancianas culturas atávicas de los últimos restos de su legitimidad de antaño” [el entrecomillado es cita de Glissant]” (Lestringant, 1999, p. 234).

<sup>367</sup> “La política cultural negra siempre ha estado más interesada en la relación entre la identidad y las raíces[roots] y el arraigo [rootedness] que en ver la identidad como un proceso de movimiento y de mediación” (Gilroy, 1993, p.19). Esto tiene que ver con una respuesta necesaria a la violencia del colonialismo, como ya señalara Fanon (2007), y que René Ménéil denominara “mitología de reacción” o “mitología por inversión en el espejo” (2005). “En este recorrido, la identidad, al menos en lo que respecta a los viajeros occidentales que han realizado la masa de los descubrimientos y las conquistas, se refuerza en principio de modo implícito (“mi raíz es la más fuerte”), después se exporta explícitamente como valor (el ser vale por su raíz), obligando a los pueblos visitados o conquistados a oponerse a las desnaturalizaciones provocadas por la conquista. Variante trágica de la búsqueda de identidad. [...] Si la nación en Occidente es desde el principio un “contrario” [universal generalizable, concepción finalista de

Glissant propone la *Antillanité* como reivindicación cultural. Pero se trata más de un “método” que de la cuestión del “ser” (Glissant, 1990, p.213). La Antillanidad es ese “lugar donde elevamos, hombres y mujeres del Caribe, la voluntad de reunir y difractar las Anti-Islands que nos confirman en nosotros mismos y nos llevan a un allá” (Glissant, 1990, p.213). Esta voluntad se actualiza con los desplazamientos literales, como se mostró en el capítulo sobre diáspora. Pero esto no quiere decir que los desplazamientos sean garantía de una visión no atávica.

Hay muchas formas de viajar, y desde luego hacer turismo no es lo mismo que formar parte de una diáspora. El turismo se erige como una suerte de continuidad de prácticas coloniales que actualmente mueve una cantidad enorme de capital. La identidad del turista no se ve modificada por su condición de visitante, pues el turista, como dice Jamaica Kincaid (2000), viaja en condición de privilegio. El emigrante, sin embargo, entra en conflicto con su propia identidad, y aunque el resultado sea un refuerzo atávico, su posicionalidad diaspórica (Brah, 2010) habilita una comprensión de las relaciones de poder que operan en la construcción identitaria. Según Laferrière, “hoy son los pobres quienes hacen el viaje a menudo sin regreso. La última gran aventura humana es abrazar una cultura hasta arriesgar la propia identidad”<sup>368</sup> (Laferrière, 2013, p.192).

El turista está emparentado con el explorador o el investigador. Todos parecen viajar en busca de lo otro, lo primitivo, lo bestial, reconfirmando su concepción evolucionista de la vida (la versión cientifista, según Glissant, de la concepción totalitaria del mundo):

Il y a à peine un siècle, on était habité par la frénésie de découvrir des terres vierges et des peuples primitifs. Des continents, soi-dissant sauvages, ont vu débarquer des hommes en sueur, portant le casque colonial, à la recherche de traces de civilisations disparues. Si on consulte les archives anglaises (les meilleures), on remarquera que l’aventure, dans un pareil contexte, est une passion surtout européenne. Et qui n’était que réservé à une cohorte d’ethnologues, d’anthropologues, de linguistes. Des savants souvent distraits mais toujours passionés par l’animalité chez l’homme o l’humanité chez les

---

la historia], la identidad para los pueblos colonizados será en primer lugar un “opuesto a”, es decir desde el principio una limitación. El verdadero trabajo de la descolonización habría sido sobrepasar este límite” (Glissant, p.29)

<sup>368</sup> La traducción es mía.

animaux”<sup>369</sup> (Laferrière, 2013, p.191).

Glissant describe este tipo de viajes como un “nomadismo en flecha”, conectado con las ideas de filiación, linearidad y conquista. Propone como alternativa la errancia y la deriva, que no son movimientos de reconfirmación y apropiación, sino de apertura y desenraizamiento. “El errante, que no es el viajero ni el descubridor ni el conquistador, busca conocer la totalidad del mundo y sabe que jamás lo conseguirá –y que en ello reside la belleza amenazada del mundo” (Glissant, 1990, p.33)<sup>370</sup>.

Glissant nos lleva, por medio de esta reivindicación del movimiento, a una identidad rizomática, sin principio ni fin, en constante relación. La opone a la identidad como raíz, “que condena al emigrado (sobre todo al de segunda generación) a una desviación laminante” (Glissant É. , 1990, p.157). La errancia es una manera de afrontar la tragedia de los binarismos, tanto la fatalidad histórica iniciada desde lo que Díaz llama el “fukú” (la maldición moderna), como en concreto la fatalidad de la disporicidad (encarnada en las obras de Díaz, Laferrière, Kincaid y Condé). Como sugiere la venezolana Magdalena López (2015), hablando del fracaso en la literatura hispanoantillana más reciente:

La experiencia de la derrota aparece atravesada por una tensión entre la aniquilación y la fijeza y la apertura y movilidad. Si a lo primero corresponde la disolución total y/o nostalgia conservadora una vez perdido el rumbo originario, lo segundo en cambio apunta a una concepción positiva del desarraigo en la que la pérdida de un centro estructurado viabiliza reformulaciones utópicas (p.19).

La “desviación laminante” de los perdedores y las perdedoras se transforma en posición privilegiada para una reedificación personal, pero también epistemológica y política.

Pero llegadas a este punto, el cuarto problema se nos reaparece con toda su fuerza. En este contexto rizomático, marcado por el devenir, donde no hay direcciones fijas, ¿cómo edificar en una filosofía moral? Glissant está proponiendo una ontología que desafía a

---

<sup>369</sup> “Hace apenas un siglo estábamos habitados [en francés sin género] por el frenesí de descubrir tierras vírgenes y pueblos primitivos. Continentes tachados de salvajes vieron desembarcar a hombres sudando, llevando el casco colonial, en búsqueda de trazas de civilizaciones perdidas. Al consultar los archivos ingleses (los mejores), es fácil darse cuenta de que la aventura, en un contexto similar, es una pasión sobre todo europea. Y que no estaba reservada sino a una corte de etnólogos, antropólogos, lingüísticas. Sabios a menudo distraídos pero siempre apasionados por la animalidad en el hombre o la humanidad en los animales » [la traducción es mía].

<sup>370</sup> La traducción es mía.

todo dualismo susceptible de separar el bien de la realidad concreta, haciéndolo universal. Su propuesta tiene mucho que ver no sólo con cierta tradición monista en el pensamiento occidental (encarnada por personajes un poco en la frontera de lo nacional y lo religioso, como Spinoza), sino con las propuestas descoloniales latinoamericanas, especialmente las vinculadas a movimientos indigenistas. La reivindicación de epistemologías donde la vida y la tierra son un *continuum*, y donde no existen jerarquías del ser, son fundamentales para una crítica de la modernidad colonial.

Una reformulación así tiene muchas consecuencias para todas las categorías principales del conocimiento y, consecuentemente, para cualquier proyecto ético-político. Si cambiamos nuestra concepción del espacio (archipiélago frente a continente), el tiempo (repetición frente a progreso) y el movimiento (relación frente a raíz) tendremos forzosamente que modificar nuestra concepción del Derecho. La Declaración de los Derechos Humanos incluye el derecho a la propiedad, que a su vez incluye, por ejemplo, que se puede poseer un árbol o un animal. Ambas cosas son cuestionadas desde este monismo ontológico donde no existe diferencia entre la sustancia del “hombre”, la de la “mujer” y la del resto de la naturaleza.

¿Cómo fundar una ética en tal cosmogonía? Tanto Gilroy como Glissant hablan de una fusión entre la ética y la estética. Más bien “se trata de una estética de la turbulencia, en la que la ética que le corresponde no viene dada por adelantado” (Glissant, 1990, p.169). Esto quiere decir que la epistemología que propone el autor martiniqueño está basada en una “poética de la relación”. Llamarla poética y no ciencia obviamente no responde a una casualidad. Quizá Glissant coincide con una larga tradición, de Nietzsche a Heidegger pasando por Benjamin, donde es el poeta quien da con la verdad del ser. René Ménéil lo dice explícitamente: “Sólo el poeta juega con esta palabra salvadora”<sup>371</sup> (Ménéil, 2005, p.22). Además, si el lenguaje no normativo (como el de la poesía, la pintura, la escultura, el cine o la música) es el medio más privilegiado para cuestionar la tradición moderna

---

<sup>371</sup> René Ménéil, en *Condición previa de la acción fulminante*, dice: “Pero los impulsos que son el resorte de nuestra actividad no aparecen en la conciencia en toda su furiosa desnudez. Las prohibiciones físicas y sociales los obligan a ocultarse. Por ello, de ordinario no se ofrecen a la mirada del espíritu más que en forma de drama imaginado. Y por ello también nos son conocidos más que en su trasposición en símbolos y metáforas, y su juego da lugar a la puesta en escena de los sueños, las ensoñaciones, los cuentos, los mitos, etc. Es en la poesía, por consiguiente, y no en la palabrería matemática de los psicólogos cartesianos, donde podemos leer lo que nos importa” (Ménéil, 2005, p. 20).

(tal y como han sugerido varios autores, desde las vanguardias a Gilroy) no parece descabellado hablar de una epistemología poética.

Quizá ante un malestar físico Glissant y Gilroy, sin embargo, optaran por recurrir a una epistemología más científica que poética para sanar su mal. Pero creo que ver la epistemología poética como algo antitético al conocimiento científico es errado. La Poética de la Relación cuestiona el absolutismo de la ciencia moderna y sugiere un encuentro con otros tipos de conocimiento en una “ecología de saberes”, como dice Boaventura de Sousa Santos (2010). Si la ciencia manejara un modelo de lo humano donde mente y cuerpo forman una misma unidad, como en muchas ontologías de la inmanencia, presumiblemente mejorarían los resultados. Y esto es sólo un ejemplo del alcance de un encuentro que, como la criollización, es algo que ya se está produciendo.

En el campo ético parece ser más complicado, porque como dice Glissant, no hay ningún código revelado. Lo que nos queda es una suerte de responsabilidad levinasiana, fundada en la aceptación del principio de alteridad. El reconocimiento de lo otro y su opacidad última no ofrece una vía armónica ni una isla utópica, pero constituye la manera menos violenta de afrontar la Relación. ¿Qué pasaría con el legado ilustrado de los Derechos Universales? Supongo que enfrentándose a la corriente general de criollización, a la inercia de la errancia, a este legado no le queda otra que enredarse, como ya lo está haciendo, con otras propuestas éticas que la ponen en cuestión. De ese momento poscolonial derivarían epistemologías descoloniales y sincretismos que aún no sospechamos.

### **6.3. CRÍTICA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA, RACISTA Y SEXISTA**

Estaban cantando un himno. Decía así: “Oh Jesús, he prometido/ servirte hasta el final: / nunca te alejes de mí, / mi Señor y mi amigo”. [...] ¿quién desearía algo así, un señor y al mismo tiempo un amigo? Sólo lo desearía un hombre. Es un hombre quien se preguntaría qué es lo que hace que el mundo gire y encontraría en su respuesta campos gravitatorios, líneas imaginarias, ángulos y ejes, lógica y cordura, y, bastante cínicamente, una teoría de la justicia. Y hecho esto diría: Sí, pero, ¿qué es lo que hace que el mundo gire en realidad?; y sus labios, con una macabra mueca de desprecio por sí mismo, pronunciarían las palabras:

Se considera que los primeros intentos de definir propiamente “lo caribeño” los encontramos a partir de los años 20. Todos tienen en común al menos una cosa, aunque con un peso variable: remarcar la importancia del legado africano<sup>372</sup>. Ya en los cincuenta, con Fanon, encontramos un discurso que abarca desde el psicoanálisis a la teoría política, y que define lo caribeño en términos de colonialismo. A partir de los sesenta, como en el resto del globo, estas visiones más estructurales abren paso a un discurso más complejo y deconstructivo de la identidad caribeña. Decía Benítez Rojo a finales de los noventa que en el Caribe primaban las diferencias frente a las similitudes, el futuro frente al pasado, la región frente a la nación, la ironía frente a la beligerancia, la creación popular a la obra de arte. Esta tendencia, no obstante, convive también desde finales de los noventa con lo que se conoce como “giro descolonial”, corriente asociada a Latinoamérica y lo “latino”, y en cierta medida a voces de origen antillano (Grosfoguel, Maldonado Torres, Ochy Curiel, Yuderkis Espinosa). La perspectiva descolonial a menudo asume modelos de análisis más sistémicos y menos sarcásticos que esta suerte de transmodernidad antillana, aunque comparte muchos de los elementos citados por el autor cubano. En este sentido, el panorama que describe Rojo parece no ser tan representativo.

Mi intención es proponer un punto de encuentro entre ambos panoramas, entre epistemologías poéticas y no tan poéticas, entre teoría y creación literaria, para habilitar una idea más amplia de lo que supone “descolonizar”. Las distintas escrituras que hemos puesto en relación coinciden en una visión que conecta islas, cuerpos y desplazamientos con el peso de la modernidad colonial. De la ética a la estética, recrean de distintas formas lo transmoderno, intentando traspasar barreras disciplinares y reformulando, aún sin saberlo, la producción del conocimiento.

---

<sup>372</sup> Este reconocimiento tiene lugar en un momento donde en Europa se asiste asimismo a una revalorización de “lo negro” gracias a las vanguardias, pero lo separa del otro lado del océano un abismo fundamental, y es el discurso “desde dentro”. En Estados Unidos encontramos corrientes literarias (Harlem Renaissance), musicales (jazz), políticas (Marcus Garvey, que en realidad es jamaicano) que se ocupan de lo mismo. Un caldo de cultivo perfecto para movimientos negristas y el inicio de un discurso de mestizaje y mulataje.

Mi intención no ha sido otra que la de combinar ironía y militancia, historia y utopías, identidad y diferencia, academia y calle, en una crítica de la modernidad capitalista, racista y sexista, desde un enfoque panantillano, trasatlántico y con Canarias como paradigma fecundo de una visión descolonial. Mi intención ha sido mostrar, asimismo, en qué medida quienes asumen la rúbrica “descolonial” recrean una modernidad colonial. Esta deficiencia, que he rastreado tanto en la prosa literaria como en la filosofía y las ciencias sociales, deriva en buena medida de la ceguera de la mayoría de autores para con la dimensión sexual de la modernidad. Aparte de esto, existe una ceguera para con otros tipos de privilegios que encarnan los autores y también las autoras que nos ocupan. Es un requisito (sobre todo para mi como sujeto de determinados privilegios) reconocer las limitaciones que la producción descolonial de la que me ocupo tiene debido a su lugar de enunciación. Esta crítica nos dará una idea más completa del alcance del proyecto de “descolonización del conocimiento” y de los obstáculos a superar.

### **6.3.1. El giro aún colonial**

Hemos examinado la crítica a la modernidad de la Escuela de Frankfurt, sugiriendo que la teoría descolonial podía paliar su principal dificultad. La teoría crítica estaba condenada a la dialéctica inexorable de la Ilustración porque no había mirado fuera de Europa. Para ellos “el continente” era el único principio y, en consecuencia, el único final. Pero aquí creemos que es necesaria una “border epistemology” (Mignolo), una cierta “posicionalidad diaspórica” (Brah), un punto de vista “transmoderno” (Dussel), una contracultura de la modernidad (Gilroy), un espacio donde la criollización esté viva (Glissant). Todas estas versiones vienen a hacer hincapié en que la respuesta epistemológica al complejo panorama de opresión supera la fragmentación disciplinar y las categorías de análisis que predominan en el ámbito académico trasnacional.

En este sentido, la crítica descolonial va acompañada de una crítica a la Academia en muchas dimensiones. Yo ilustraré esta crítica con varios ejemplos autobiográficos de mi experiencia en la Academia europea y estadounidense. Esta crítica tiene gran importancia, pues pone de relieve la dificultad de generar conocimiento y prácticas descoloniales en el seno de una institución de herencia colonial.

- La Academia y la realidad



Cuando llevé a cabo una estancia de investigación en Rutgers, la universidad pública de New Jersey, vi materializada no sólo la fragmentación antillana, sino la fragmentación entre la Academia y la realidad. Había una asociación de estudiantes de West Indies que no quería colaborar con el centro en el que hacía mi estancia, un centro para desarrollar lo que llamaban Critical Caribbean Studies. Consideraban que el CCS era un proyecto demasiado hispano y demasiado blanco. A mi esto no me impactó demasiado debido a que la mayoría de personas con las que había interactuado en mi vida que provenían del Caribe insular, que por cierto no eran del ámbito hispano, no se autoidentificaban como caribeñas ni como antillanas en el sentido de abarcar todo el archipiélago. Si encima se daba la circunstancia de que el espacio “caribeño” estaba poblado de cuerpos blancos, era aún menos extraño. Una profesora muy reconocida sin embargo me objetó por la siguiente frase en un borrador: “el sentimiento de panantillanidad brilla por su ausencia en el pecho de los cuerpos antillanos”. Me señaló que muchos autores, de Guillén a Glissant, habían proclamado un sentimiento así. Eso era algo obvio, pues su proclama constituía precisamente una reacción a la fragmentación general. Esta fragmentación es lo que a mi me parecía representativo de los cuerpos antillanos, y no lo que pudiera escribir Glissant, desconocido incluso para los cuerpos del Caribe francófono. Me pareció grave que alguien que se dedicaba a los estudios críticos sobre el Caribe pudiera pensar así. He aquí el punto uno de mi crítica, que es la desconexión entre la Academia y la realidad.

Otro ejemplo pertinente sucedió en el contexto de la Academia europea. Recientemente comentaba con un filósofo experto en migraciones el papel de mis estancias de investigación. Él aludió que no eran “experiencias” como la de quienes hacían trabajo de campo, pues mi investigación se reducía a las bibliotecas. Efectivamente, el objeto fundamental de mis estudios culturales era la literatura escrita, que se recoge en los libros. Sin embargo, yo respondí que me parecía imprescindible para mi trabajo interactuar con los cuerpos de los que hablaba (en Canarias, el Caribe, en la diáspora) dentro y fuera de los límites de la Academia. De hecho, el contacto real era menos un requisito que el origen e impulso de mis investigaciones.

Él confesó que había escrito todos sus libros sobre migración sin tener ningún contacto con las migraciones reales y que se sentía cuestionado con mi comentario. Eso significaba que percibía no sólo otra metodología, sino otra propuesta epistemológica, en mi manera de proceder como investigadora y filósofa. Esta propuesta es, en parte, la que he tratado de poner de relieve al reivindicar las “identidades diaspóricas”. Fanon se dio cuenta del peso de la negritud cuando llegó a Francia, no cuando leyó a Césaire<sup>373</sup>. Yo viajé a las Antillas y muchas cosas empezaron a fragmentarse en mi, tanto la idea de “los otros” como la idea de mi “misma”, del Caribe y de mi canariedad, del privilegio y la opresión. Esto confirma el diagnóstico de que hay que errar para percibir la fijación del mundo, como dice Glissant. El desplazamiento es un requisito epistemológico, y se produce al contacto con la realidad.

- La Academia y el género

El segundo ejemplo es mi experiencia en un seminario impartido por uno de los padres fundadores de lo descolonial. El experto cambió de tema cuando señalé la ausencia de enfoque de género en el análisis de Foucault que comentábamos. El objetivo era trazar relaciones entre Foucault y Fanon y le pareció, aparentemente, un asunto sin relevancia. Esta es una historia que se repite, como si lo sexual pudiera ser escindido en algún momento del estudio de las estructuras o las genealogías, como si fuera un asunto “aparte”. Y es curioso, porque en mi investigación acabé haciendo el camino que el referente de lo descolonial me impidió hacer aquel día. Siguiendo a Silvia Federici, esta investigación ha rescatado a Marx, como representante de una primera corriente más estructural, y a Foucault, como representante de un enfoque posestructural, para debatir en torno a la constitución de la opresión. Ambos se mostraron insuficientes para dar cuenta de la complejidad

---

<sup>373</sup> Dicen que pasó de lo biográfico (*Piel Negra, Máscaras blancas*) a la político (*Los condenados de la tierra*), como si *Piel Negra* se tratara de una obra de adolescencia. Pero ni la primera deja de ser política, ni la segunda deja de ser biográfica. El sujeto investigador está plenamente involucrado en ambos casos. Por cierto que su propuesta resultó especialmente escandalosa en el ámbito francés, donde no existían muchos precedentes, ni en ciencias ni en humanidades, de mezclar lo “teórico” con las “experiencias particulares”. Corinne Mencé-Caster, rectora de la Université des Antilles, me confirmó que esta tradición de “asepsia” tiene aún hoy un fuerte arraigo en el ámbito francófono. Como filóloga y filósofa, pensaba además esta intolerancia a la vía más “subjetiva” había hecho que no proliferaran los *cultural studies* o los *gender studies* en la Academia Francesa.

de la opresión y entonces se recurrió a Fanon. Este autor tiene la cualidad no sólo de escribir desde cierta exterioridad de lo europeo sino a caballo entre una visión estructural y posestructural. Fanon puso el acento en el sujeto, y además en una visión que combinaba opresión económica e identitaria. Además reconoció que el sexo intersectaba de manera particular con la opresión colonial, abriendo las puertas a una visión interseccional.

El autor martiniqueño inspiró a toda una pléyade de autores descoloniales que reconocen también el papel del sexo como vector de opresión clave. Pero, tal y como se concluyó, estas versiones tienen en común que manejan una noción de género colonial y que le dan un papel secundario a la misma. Tomando por caso a quien teorizó propiamente la “colonialidad del poder”, Aníbal Quijano (2007), lo vemos muy claro. El sociólogo peruano tacha al concepto de clase de eurocéntrico porque deja de lado la relación fundamental del trabajo con otros ámbitos de dominio como la raza o el sexo. Señala, como Fanon, que la mitologización de la identidad es fundamental para ejercer dominio, y entiende que la raza es una mistificación que no remite a realidad biológica alguna. Considera, en cambio, que el género remite al sexo, que sí es una realidad biológica. En este sentido, da un papel fundamental a la opresión de género, considerándora la más ancestral, pero pone el peso de la colonialidad en lo racial, que es al fin y al cabo una mistificación genuina de la modernidad europea. Sin embargo, como señala María Lugones, el género sí es una mistificación colonial<sup>374</sup>.

En este sentido, a pesar de proponer el colonialismo como un artefacto indivisible donde se articulan diversos tipos de opresión, la formulación original de la “colonialidad del poder” no supera la limitación de Marx, Foucault o el propio Fanon. Fue el feminismo quien introdujo la idea de que la opresión sexual era una de las opresiones fundamentales, si no la más fundamental. Sin embargo, el feminismo careció de herramientas durante cierto tiempo para teorizar esta opresión en conjunto con las económicas o las raciales. De hecho, el feminismo no se preocupó

---

<sup>374</sup> Esto no es lo mismo que decir que la raza y el sexo son mistificaciones genuinas de la modernidad. Ambas categorías arrastran una larga historia a sus espaldas que es conveniente recordar para no percibir la modernidad como un giro de tuerca violenta, sino una continuidad para con una semilla más antigua.

mucho por esta formulación porque quienes teorizaban poseían un estatus económico y racial privilegiado. Del mismo modo, los autores modernos, posmodernos y poscoloniales no se preocuparon mucho por el papel del sexo porque, al fin y al cabo, eran hombres. Así, los feminismos “poscoloniales” fueron quienes tomaron el relevo del análisis complejo de la opresión (algunos intentando hacer acopio precisamente de los bagajes marxiano, foucaultiano y fanoniano,) para dar a luz una forma nueva de leer la identidad.

Aquí he optado por examinar un conjunto de cuestionamientos que emanan de lo que podríamos llamar “feminismo descolonial”, con una visión explícita crítica con el colonialismo, y el discurso elaborado por una serie de voces caribeñas, no necesariamente inscritas en una corriente teórica, pero con elementos afines. La teorización compleja de la opresión de estas voces literarias de mujeres palia las deficiencias de los modelos explicativos vigentes y confirma el diagnóstico epistemológico de que la relacionalidad debe ser poetizada, por expresarlo en términos glissantianos.

- La Academia y el neoliberalismo

El tercer ejemplo tiene que ver, sobre todo, con la Academia estadounidense. Este espacio es quien ha visto surgir al grueso de lo que hoy entendemos por “teoría descolonial”, no sólo por tratarse de un lugar eminentemente diaspórico, sino por una concepción del conocimiento mucho más interdisciplinar que la europea y con multitud de departamentos ocupados en cuestiones identitarias (dos aspectos obviamente relacionados). Sin embargo, en la departamentalización de saberes que provienen de movimientos civiles planea una sombra normalizadora y colonial.

De un lado, el corte de las propuestas más recientes es “posmoderno” en buena medida, y en consecuencia difumina los fuertes análisis de clase de los que estaban impregnados el pensamiento de autores como Césaire o Fanon. Esto es peligroso, porque son propuestas que, pese a implicar un cuestionamiento desde los cimientos, coexisten mucho mejor con el capitalismo. Proliferan departamentos *queer*, étnicos, etc., pero no se encuentran muchos departamentos anticapitalistas. Esto impide un enfoque complejo de la opresión.

De otro lado, la supremacía económica de Estados Unidos lleva a una suerte de

imperialismo cultural del que no está exento el ámbito académico. Esto tiene un lado positivo, en el sentido de que se extienden por el mundo propuestas extraordinariamente fecundas en torno a la teorización de la opresión. Pero es cierto también que se perpetúa una legitimación colonial, neocolonial en este caso, del conocimiento. De algún modo, sólo pueden hablar determinados cuerpos subalternos, que son los cuerpos que hablan desde Estados Unidos. Mientras las viejas metrópolis se marchitan, florece por todo el planeta el discurso de cuerpos venidos desde los márgenes, pero siempre en el seno de los nuevos imperios. ¿Qué sería de estas voces si se hubieran quedado finalmente en sus islas natales? No lo podemos saber, pero sospechamos que no habrían llegado a tantas bibliotecas. El hecho de que la obra completa de Kincaid, que viene de una minúscula isla del Caribe, se pueda encontrar en la University State of New Jersey, hace que también se pueda encontrar en la Università di Pisa y así sucesivamente<sup>375</sup>.

Estas tres críticas a la Academia están inextricablemente unidas. El distanciamiento respecto de la realidad fuera de los muros de la Academia tiene que ver con el distanciamiento respecto del *gender trouble*, pues las mujeres han permanecido tradicionalmente también fuera de estos muros. El papel del neoliberalismo en la distribución de los accesos y la circulación del conocimiento perpetúa la brecha entre la Academia y lo que hay fuera de sus muros, que se convierte en toda la producción de los países en la periferia económica. Además, la globalización capitalista permite internacionalizar experiencias, pero también genera una suerte de alienación en tanto estas experiencias son universalizadas. Por ejemplo, la cuestión de la raza en Estados Unidos es un asunto muy particular, muy distinto de cómo se vive en Nigeria<sup>376</sup>, y aunque el trasvase entre sendos enfoques es inestimable, la realidad es que a menudo ocurre sólo en una dirección.

El caso es que el pensamiento descolonial emerge en unas coordenadas muy concretas,

---

<sup>375</sup> Y es que, ¿qué es lo poscolonial estrictamente? Un conjunto de estudios de corte anglófono que se hacen acerca de voces de antiguas colonias que publican en el imperio. Esta lógica permite que en una universidad como la mía, en las Islas Canarias, se considere poscolonial un texto indio y no uno canario. Esta lógica permite que a mis manos lleguen unos textos determinados desde unos ciertos márgenes, pero que otros aún permanezcan ocultos en la maleza de los pequeños lugares, agazapados en los márgenes de los márgenes.

<sup>376</sup> Ver *Americanah*, de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

en gran medida filtradas por teoría producida en Estados Unidos. Desde el imperio sólo hasta cierto punto se puede generar conocimiento desplazado y en este sentido hay que estar siempre al acecho. La Academia practica una suerte de epistemicidio, como dice Grosfoguel, hablando la teoría descolonial como una “innovación”. Esta teoría, o conjunto de teorías, retoma ideas ya presentes en Fanon o en Cusicanqui, dos cuerpos que hablan del colonialismo interno y están implicados en luchas anticoloniales. Cusicanqui (citada por Cago, 2015) llega a decir, cuestionando a la Academia, que “lo poscolonial es un deseo, lo anti-colonial una lucha y lo decolonial un neologismo de moda antipático”.

Desde esta perspectiva, lo poscolonial es un estado de cosas inexistente, y lo descolonial algo que existe desde hace siglos, en la medida en que existen una suerte de prácticas que cuestionan el legado moderno impuesto por el colonialismo europeo. Será por eso que ciertos movimientos indígenas en Latinoamérica conocen a los *Black Panthers* pero no saben nada de teoría descolonial. Los muros de la Academia son tan grandes, la Academia habla de un modo tan ajeno, que es más fácil conectar con un movimiento lejano y fraguado en condiciones sociales muy distintas a las de la lucha indígena.

Aquí, sin embargo, le hemos dado cobertura a este término, pues consideramos que es el más adecuado para designar a una suerte de críticas a la modernidad en el ámbito académico, si bien lo que nos interesa propiamente es el momento en que las podemos relacionar con críticas presentes en otros ámbitos culturales (en particular en la literatura). De hecho, como se ha dicho, el arte en muchos casos se ha usado para encontrar una vía alternativa al modo de producir conocimiento de la Academia.

Un gran ejemplo de esto lo vemos en la relación del autor tongano Epli Hou’ofa con la prosa, preferible epistemológicamente en muchos sentidos la ciencia social<sup>377</sup>. En una entrevista llega a decir: “He tenido un grado de familiaridad con las teorías de la ciencia social pero la mayoría son inútiles fuera de los muros de la Academia y algunas son activamente peligrosas. Ninguna ha ayudado mucho a mejorar las condiciones del

---

<sup>377</sup> En su relato “Los Tuktuks” (Hau’ofa, 2008), tomando elementos de la tradición oceánica, describe la enfermedad a través de un “cuerpo-mundo” donde diferentes tribus se pelean y donde las cúpulas cerebrales explotan las masas anales y genitales. Es una forma de expresar la situación del Pacífico y sus posibles soluciones, una forma de expresarlo que conecta con las epistemologías de su pueblo y por tanto puede ofrecer resultados mejores a la hora de idear soluciones políticas.

campesinado y las clases trabajadoras urbanas del tercer mundo”<sup>378</sup> (Hau'ofa, 2008, p.150). Aquí se conjugan el abismo entre Academia y realidad (un abismo de clase, raza, sexo) con el binomio posmodernidad-neoliberalismo, donde lo que es pertinente estudiar está al servicio de las necesidades del capital, perpetuándose en todos los sentidos una metodología colonial.

Estas últimas palabras de Hau'ofa nos servirán de trampolín a la recta final de nuestro recorrido. Llegadas a este punto y hechas las críticas pertinentes a la propuesta “descolonial”, intentaremos delimitar el alcance filosófico de la pléyade de autores que la rondan, habilitando una crítica de la modernidad compleja. A la crítica a la racionalidad continental añadimos una lectura de la modernidad como definida poderosamente por el capitalismo y por una serie jerarquías entre los cuerpos a su servicio.

### **6.3.2. El punto criollo**

Hemos visto cómo Paul Gilroy lleva a cabo una crítica fuerte a las nociones de nación, cultura y etnicidad<sup>379</sup>. Considera que hay un intento de purificar el pensamiento “negro” o “caribeño” para desincretizarlo, por decirlo de algún modo, esto es, como si no existiera una interdependencia entre pensadores blancos y negros o como si cualquier lucha negra fuera expresiva de “diferencias étnicas o nacionales”. Ni una cosa ni la otra son ciertas. Por ello ve problemas en el esencialismo “ontológico” del pan-africanismo más tradicional, que intenta descontaminar la cultura popular, entre otras cosas por medio del arte, del modelo estético occidental (en la ropa, en el pelo, en la música, etc.). Pero también ve problemas en el esencialismo “estratégico” de quien celebra lo negro como diverso, como internamente dividido por factores de clase, género, edad, etnicidad, etc, pues se muestra débil a la hora de enfrentar lo que podríamos llamar colonialidad del poder.

Aquí coincidimos con esta doble crítica. Por una parte, el uso de la palabra “cultura” hoy

---

<sup>378</sup> La traducción es mía.

<sup>379</sup> Lo que pretende precisamente Paul Gilroy (1993) es explorar los problemas derivados de la “conjunción fatal” del concepto de nación con el de cultura, y en general de la afiliación de los cuerpos negros en Occidente al legado ilustrado. La concepción nacionalista lleva una concepción homegeneizante en términos étnicos, sexuales, económicos, etc., del colectivo que es antitética a la estructura fractal, rizomórfica, de esa formación transcultural e internacional que Gilroy llama “Atlántico negro” (p.4).

recuerda mucho al que se hiciera de la palabra “raza”. Por otra, los diferentes enfoques han dado lugar a un cuerpo fragmentado que, como hemos dicho, convive muy bien con la fragmentación del neoliberalismo. Recientemente la rectora de la *Universite des Antilles* me comentaba que había un resurgir de los plantamientos de la negritud, y no es de extrañar. En un contexto dominado por discursos antibinarios, antiestructurales, anticategoriales, los cuerpos siguen notando irremediablemente el peso de las mismas categorías que detectó el discurso más “moderno”. En este sentido, parece que la discusión en torno a la negritud ni es tan anacrónica ni está tan superada.

Según René Ménéil, la negritud reivindicaría el sello de inferioridad que el racismo científico asociaría a lo negro<sup>380</sup>. A pesar de que cierta versión de la negritud reivindicaría toda una ontología negra, creo que la lectura de Ménéil es una lectura limitada. Quiero decir que obviamente ningún intelectual de la negritud conciliaba con las teorías antropológicas desarrolladas a partir del especismo que afloran en el siglo XIX. Precisamente se trataba intelectuales negros, la demostración viva de que el pensamiento no tenía restricciones identitarias. Su intención no era una mera mitología por reacción: querían reivindicar la diversidad epistémica de su entorno cultural, retomando aquellos elementos que habían sido denigrados. Otra cosa es pensar lo negro (y cuando digo negro digo indio, mujer, canario, mulata...) sólo podía ser “eso” que se había denigrado.

Aquí se produce un debate parecido al interno al feminismo en el sentido de que, aun partiendo de una postura antiesencialista, se puede considerar que reivindicar ese papel

---

<sup>380</sup> Para ver esto tomemos por caso al francés Joseph Arthur de Gobineau, autor de una de las obras más representativas del racismo científico, el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, por cierto replicado por un antropólogo haitiano, Antenor Firmin (*Sobre la igualdad de las razas humanas*) treinta años después. Basta juzgar los acontecimientos históricos, amén de su origen y fenotipia, para adivinar quién de los dos tuvo éxito. El caso es que, según este autor, la raza negra africana, debido sobre todo a su alimentación (otros daban más importancia al clima o, más tarde, a la forma del cráneo) veía mermadas sus capacidades mentales y físicas con respecto a la europea. O más concretamente a la aria, en la cúspide (para alegría de Wagner, Nietzsche o Hitler), porque las poblaciones del sur de Europa también tenían serias dificultades dado su mestizaje. Gobineau afirmaba que el negro “jamás saldrá del círculo intelectual más restringido. Sin embargo, no son brutos puros y simples; si sus facultades pensantes son mediocres y hasta nulas [...] muchos de sus sentidos están desarrollados con un vigor desconocido en las otras dos razas. Pero allí precisamente, en la avidez de sus sensaciones, se encuentra el sello patente de su inferioridad” (Ménéil, 2005, p.124). Según Ménéil, la negritud reivindicaría esta avidez y, en consecuencia, se autosepultaría.



privilegiado de otras dimensiones, ajenas a lo que se considera prestigioso en el “mundo blanco masculino” (como la sensibilidad, típica de “negros” y “mujeres”, o la pereza, típica de “negros” y “canarios” y la gran mayoría de pueblos colonizados) supone un cuestionamiento más profundo del colonialismo. Me refiero a la discusión del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Aquí podríamos traducirla en la disputa entre el antirracismo de la igualdad y antirracismo de la diferencia. Los enfoques de la igualdad pecan de universalizar un modelo de humanidad que no deja de ser particular. Esto quiere decir que anular la diferencia entre cuerpos blancos y negros, o femeninos y masculinos, lleva a menudo a reconocer los atributos de lo “blanco-masculino” como patrón. El problema del feminismo o el antirracismo de la diferencia, por su parte, es que tienden a universalizar también estos atributos culturales más o menos perceptibles, naturalizándolos.

Quizá la estrategia descolonial es la que mejor reconoce la potencia a nivel epistemológico de la diferencia sin esencializar, y al tiempo sin diluir todo en diferencias infinitas, como es el caso de propuestas más posmodernas (deriva *queer*). Se podría decir, incluso, que frente a lecturas como del indigenismo o incluso cierta versión del feminismo comunitario, el pensamiento descolonial ofrece más garantías de desesencialización, en el sentido en que libera la identidad de todo atavismo posible<sup>381</sup>.

Una postura que a mi juicio resume por excelencia este intento de conciliar identidad y diferencia es la que toma a los procesos de criollización como referencia. Esto no es lo mismo que la *créolité*, teoría que unificaría a los pueblos que hablan *créole* (incluidas colonias como Reunión, en el océano Índico). Glissant (1981) piensa que la *créolité* “adopta lo que nuestra lengua ha sufrido (el monolingüismo discriminante) e ignora las

---

<sup>381</sup> Las culturas atávicas son aquellas en las que la criollización operó hace ya mucho tiempo y por tanto se han ido dotando de un cuerpo mitológico para asegurar la legitimidad de sus relaciones con la tierra que ocupan. Estos relatos míticos toman normalmente la forma de una creación, de un Génesis. Por el contrario, las culturas compuestas, en las que la criollización se está realizando “bajo nuestra mirada”, no tienen el mito fundador de la creación, sino que sus inicios proceden de lo que Glissant llama una digénesis. Resulta interesante pensar a Canarias desde este punto de vista, pues parece un gran ejemplo de archipiélago sin Génesis, que no obstante muchas generaciones han intentado encontrar. En efecto “las culturas compuestas tienden a devenir atávicas, esto es, a pretender una perdurabilidad, una honabilidad del tiempo, que parecerían necesarias a toda cultura para que esté segura de sí misma y para que tenga la energía y la audacia de decirse” (Glissant, 1997, p.195). “Las culturas atávicas sin embargo tienden a descomponerse, a criollizarse, es decir a poner en cuestión (o a defender de manera dramática) su legitimidad. Lo hacen bajo la presión de la criollización generalizada de la que hemos dicho la totalidad tierra es objeto” (Glissant, 1997, p.195) (la traducción es mía).

historias antillanas: aquello que nos une a los jamaicanos y a los portorriqueños, más allá de las barreras de las lenguas »<sup>382</sup> (p.497). La *créolisation*, en cambio, implica no sólo panantillaneidad, sino la formulación de una política de pertenencia que trasvasa los límites de la nación o la raza. Tampoco es lo mismo que el mestizaje, el mulataje o cualquier otro concepto que implique “fusión”. Guillén por ejemplo reivindica una Cuba mulata como una suerte de unidad sin disonancias, y en su intención integradora silencia violentamente las diferencias. Ese barco suyo que navega las Antillas, ese barco con la negra detrás, está cargado de violencia.

El Caribe que Glissant nos propone conecta con el repetitivo y caótico Caribe de Benítez Rojo, y con el desetnizado Atlántico Negro de Gilroy. La composición criolla no le interesa tanto como el espíritu vivo de los procesos de criollización. No se trata de una utopía: en estos procesos existe una resistencia que ya está operando y que cobra una dimensión epistemológica.

Para mostrar esto voy a traer a colación el resultado de una modesta y algo ingenua pesquisa que llevé a cabo durante mi estancia de investigación en Lisboa. Repetí la misma pregunta a diversas personas, vinculadas a la academia o no, que eran nacidas, descendientes o habían vivido en las colonias portuguesas en África: ¿Por qué el *crioulo* se hablaba en países como Cabo Verde y Guinea Bisáu y sin embargo no existe en Angola o Mozambique? Responder era fácil en parte: en Cabo Verde no había habitantes, así que los desplazados a la isla tuvieron que aprender a comunicarse. Pero, ¿y Guinea Bissau? Las personas de ámbito más académico con las que hablé confirmaron mi hipótesis: Bissau era un país de litoral donde el colonialismo se había desarrollado durante siglos, ese colonialismo atlántico del que venimos hablando. Esta temporalidad y su ubicación hacían que en Bissau hubiera experimentado intervenciones más afines a las que hemos conocido en Canarias y el Caribe, con puertos marcados por un trasvase importante de cuerpos. Angola o Mozambique pertenecían al colonialismo del que habitualmente hablamos cuando hablamos de África: el del siglo XIX.

Esta historia no la cuento para desvelar esta explicación, aún por confirmar, sino para contextualizar la pregunta que me hicieron tras aventurarla: “¿por qué entonces en Guinea Bissau se conservan fuertemente muchos elementos culturales, mientras que

---

<sup>382</sup> La traducción es mía.

Angola está muy occidentalizada?” Yo respondí lo que hasta ese momento no sabía: *porque o crioulo e uma forma de resistência*. Paradójicamente, un espacio administrado colonialmente desde hacía siglos, poseía una identidad que no se confundía con lo portugués (como si ocurría en buena medida en Angola) pero que tampoco se sentía ajeno a ello.

Lo criollo se aparece en este punto como una fórmula única para combinar identidad y diferencia que ahorra posturas maniqueas, exclusiones y violencias. Su potencial como concepto me hizo pensar otra vez en Canarias, otro territorio marcado por muchos siglos de administración colonial y, además, por un notable asentamiento de colonos. El archipiélago había sido leído a través de una metáfora como la del barco del Guillén: lo europeo en la proa, lo americano en la popa, lo guanche (que no lo africano) en las bodegas del pasado. El orgullo nacional canario estaba fundado sobre una concepción excluyente e irreal de la complejidad de la canariedad.

Lo criollo resulta un punto de encuentro idóneo para desatavizar sin diluir la identidad, y se presenta como especialmente adecuado a territorios marcados por un ingente trasvase de cuerpos. La crítica de la modernidad racista debería implicar, de un modo u otro, este reconocimiento de la diasporicidad y relacionalidad de las identidades. Pienso particularmente que el reconocimiento del archipiélago canario como sociedad criolla ayudaría, en primer lugar, a hacer justicia a una realidad histórica en buena medida eclipsada y, segundo, a hacer una lectura de la identidad a salvo de la dialéctica entre la igualdad y la diferencia. Mi trabajo es sólo un paso en esa dirección, y precisa de ser complementado con el análisis de otros espacios coloniales atlánticos, especialmente los insulares macaronésicos y los de la costa occidental africana. Pero creo que “el punto criollo” es un buen punto de partida.

### **6.3.3. El horizonte trans**

El punto criollo también tiene una dimensión funesta en el sentido de que el término se asocia, como el mestizaje, a construcciones identitarias llevadas a cabo por las naciones

en independencia. Estas reconstrucciones toman al Hombre, con mayúsculas, como símbolo de la nación y de la humanidad:

A partir de esa mutación histórica de la estructura de género, al mismo tiempo que el sujeto masculino se torna modelo de lo humano y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, es decir, de todo cuanto sea dotado de politicidad, interés general y valor universal, el espacio de las mujeres, todo lo relacionado con la escena doméstica, se vacía de su politicidad y vínculos corporados de que gozaba en la vida comunal y se transforma en margen y resto de la política (Segato, 2016).

La antropóloga argentina Rita Laura Segato, en *La Guerra contra las mujeres*, llega a decir que “criollo”, “prejuicio”, “homofobia” y “misoginia” son sinónimos. Lo criollo, como definición de múltiples identidades en Latinoamérica, no está investido del horizonte descolonizante de la criollización glissantiana. Arrastra una violencia parecida a la del mestizaje y el mulataje, borrando relaciones de poder e identidades.

Cualquiera de los estados “poscoloniales”, se reconozca o no como criollo, es fruto de un pacto entre élites que dejó en la estacada a parte de la nación. Claro que esto no es patrimonio de las colonias independizadas. Las páginas más “célebres” de la historia, incluido el nacimiento de la democracia, se podrían resumir en pactos exclusivos entre grupos minoritarios para asegurar privilegios. En los países colonizados se trató de un pacto entre hombres que aceptaban los términos de un juego, el del patriarcado, al aceptar la colonialidad del género (Lugones, 2010) o la superinflación de la masculinidad (Segato, 2010). Pero también las mujeres pactaron con los hombres para excluir a otras mujeres. El racismo, por ejemplo, fue la condición de emancipación de las mujeres blancas al hacer uso de los privilegios de la sociedad liberal. Al acceder a sus derechos aceptaron “los términos racistas del pacto” (Mendoza, 2014).

Entonces, ¿qué sentido tiene reivindicar un punto criollo? Fanon pensaba que el anticolonialismo “por oposición”, el que suele inspirar los independentismos, era un requisito para un posterior cuestionamiento del estado y de la identidad. Una sociedad o un sujeto que no han entendido bien las categorías que definen su identidades no pueden romper con la normatividad. En el caso de Canarias, aún reconociendo el peso moderno-colonial de lo criollo, es un paso a mi juicio necesario. El archipiélago ha de reconocerse así para poner de relieve no sólo el origen “impuro”, sino precisamente el

papel de la modernidad colonial.

Ahora bien, tiene que existir un horizonte criollizante, no basta con el reconocimiento de categorías identitarias. Y a este horizonte criollizante he decidido llamarlo horizonte trans. He preferido este último término porque si lo criollo, como término, pone el acento en la cuestión racial, mi contribución es ponerlo en la cuestión sexual. Esto quiere decir que horizonte criollizante y horizonte trans significan lo mismo, pero hace falta los dos términos para no perpetuar la invisibilización del sexo.

Visiones estructuralistas o posestructuralistas coinciden en ser predominantemente masculinas, y esto ha tenido sus consecuencias. A pesar de que tras las exaltaciones anticoloniales de primera mitad de siglo se rebajó el peso de la virilidad en el resurgir del sujeto descolonizado, aún hoy existe un discurso que no ha cuestionado la dimensión patriarcal del legado colonial, o que la relega al segundo plano. Fuera de la Academia, en el Caribe, a menudo encontramos un discurso anticolonial que combate la homosexualidad o la monogamia como formas de colonialidad. Según este discurso, el hombre heterosexual que mantiene relaciones coetáneas con varias mujeres monógamas sería la esencia del descolonizado. Esto es muy irónico, porque se obvia que si lo criollo conserva cosas del pasado a menudo son formas de organización relativas al período esclavista y a la moral cristiana. Más irónico es aún que las formas de organización del período poscolonial, como el rastafarianismo, sepultaran a las mujeres colonizadas a posiciones de subordinación que nunca habían tenido (ni siquiera durante el período esclavista)<sup>383</sup>:

El clero colonial intentó introducir una idea de familia apoyada en el modelo europeo, estigmatizando a la mujer soltera, con la intención de cohibir la independencia financiera de las mujeres y hacerlas dependientes de los hombres. El problema es que el modelo económico de las colonias volvía eso imposible. A parte de eso, la idea de “hombre que sustenta la familia” era una idea totalmente desconocida, lo que tiene que ver con la tradición esclava de las colonias. Sin duda, principalmente en los años treinta, eran las mujeres negras quienes sustentaban a los hombres negros. Para sus “amantes” era muy

---

<sup>383</sup> “La llegada del Rastafarianismo trajo una mudanza de estatus para la mujer negra. Esa religión mesiánica colocó a las mujeres en una posición subordinada, en cuanto guardadoras culturales al servicio de la lucha del hombre negro por su masculinidad” [la traducción es mía] (Chapkis, 1986, p. 66).

importantes ser atractivos y poder satisfacer a una mujer sexualmente<sup>384</sup> (Chapkis, 1986, p.65).

En el siglo XX, gran parte de la herencia de independencia sexual y financiera de las mujeres afroantillanas desapareció. Los oficios femeninos pasaron a manos masculinas, las *taties* (tías) del Caribe pasaron a ser “hijas” (Chapkis, 1986, p.66). Pero se trató de una operación que trascendió los espacios afrodescendientes. El caso es que cualquier sociedad colonial agrava la distancia jerárquica de aquellos que ya tenían poder y los que tenían menos poder, y esto incluye no sólo a los caciques o reyes con respecto al pueblo (que pasa a ser racializado), sino a los hombres con respecto a las mujeres. En este sentido, es un requisito sospechar de las estructuras de organización criollas.

Esto es precisamente lo que quiere señalar Segato (2010), quien asume el género como una estructura precolonial que se ve fortalecida con la modernidad (contradiendo a Lugones)<sup>385</sup>. Pero Segato aclara que, a pesar de que el género es precolonial en Latinoamérica, no lo es el binarismo sexual, una idea por excelencia moderno-colonial. Lo que existe es una “dualidad”, que se opone al mundo violento de la identidad y la igualdad. En la dualidad, la diferencia está fundada en la complementariedad de seres ontológicamente completos.

Para Segato no hay violencia en esta diferencia, “la deconstrucción derrideana [...] no tiene cabida ni rendimiento en el circuito de la dualidad” (2010, p.21). Aquí volvemos a la cuestión de la irreductibilidad del otro, la opacidad glissantiana, que parece petrificar la diferencia o en todo caso reducirla, porque dos parece un número muy pequeño para nuestros infinitos. En este sentido, no estoy tan segura de que “esto no representa un problema a ser resuelto” (2010, p.24), pero desde luego es una clave fundamental de la crítica a la modernidad.

---

<sup>384</sup> La traducción es mía.

<sup>385</sup> Como antropóloga, considera que la existencia del género en las sociedades tribales y afroamericanas es “incontestable” (2010, p.13). Ahora bien, considera que estas estructuras diferenciales contemplaban prácticas trangénericas estabilizadas, casamientos entre personas que Occidente entiende como “del mismo sexo” y otras flexibilidades que el rígido sistema moderno-colonial impide. Para Segato el género, no enyesado en la matriz heterosexual, es posteriormente reconvertido y entonces aparece la necesidad, por ejemplo, de nombrar la homosexualidad. Justo lo contrario de lo que piensa Lugones, para quien el género se caracteriza precisamente por su matriz heterosexual y por eso no tiene sentido en muchos contextos pre-intrusión. Habla incluso de una “pre-historia patriarcal de la humanidad” caracterizada por una temporalidad lenta, algo que cuesta asumir si tenemos en cuenta que la antropología ha destacado precisamente la dimensión matriarcal de las llamadas sociedades simples.

Su postura contradice nuestra afirmación de que no sólo el género es una mistificación colonial, sino el sexo. Siguiendo los postulados fundamentales de la propuesta *queer* y los postulados del feminismo descolonial de Lugones llegamos al mismo punto: no sólo la división sexual del trabajo, sino de los cuerpos, es una construcción cultural. Sin embargo, una parte del feminismo descolonial, especialmente indígena y/o comunitario se opondrá a la lectura *queer* de la identidad, considerando que recrea un análisis colonial<sup>386</sup>. Su lectura individualista del sujeto contrasta con la propuesta de una liberación desde el cuerpo-territorio. La destrucción de la tierra, a partir de la cosmovisión indígena latinoamericana, aparece como la destrucción del cuerpo de todas. “Nosotras” es el sujeto donde las individualidades son reconocidas (Gargallo, 2009).

Los feminismos comunitarios no estarían centrados tanto en deconstruir la modernidad como en restituir y reconstruir una epistemología “otra”, amparada en una filosofía o cosmovisión<sup>387</sup> que hunde sus raíces en el pasado precolonial. Mi intención es hacer compatible parte del discurso de Segato, más deudor de esta tradición comunitaria, con el de Lugones, más deudor de la tradición *queer*. Considero poderosa la denuncia de esta última corriente del sexo como mistificación, básicamente porque se ajusta mejor (desde una perspectiva científica también) a la diversidad de la realidad animal (Ainsworth, 2015). Ahora bien, tal y como se le ha criticado a la teoría *queer* (especialmente desde el colectivo trans), una cosa es el diagnóstico y otra la propuesta política. Lo *queer*, en su batalla contra los binarismos, parece dejar en la estacada a un conjunto de identidades

---

<sup>386</sup> Lo descolonial conecta en este sentido mucho con el feminismo y lo que algunas han dado en llamar posfeminismo. Posthumanismo (Braidotti y Haraway) y teoría *queer* (Butler y Preciado) conectan estrechamente con un cuestionamiento radical de la modernidad. En el mismo sentido, se pueden considerar que arrastran los mismos errores de la posmodernidad. Buscan en la tecnología o las prácticas paródicas transgresiones inéditas a una concepción del cuerpo que, sin embargo, nunca fue universal. Formas de organización institucionalizadas dan prueba de prácticas transmodernas más flexibles y menos utópicas en diversas culturas. ¿La propuesta ciborg hasta qué punto es colonial, entendiendo la tecnología como desarrollo ineludible? ¿Hasta qué punto el éxito del posthumanismo a nivel académico y su fracaso a nivel social tienen que ver con la falta de enfoque de clase y raza del posthumanismo *queer*, ya no digamos de la posmodernidad en general? No puedo responder aquí a estas preguntas, pero creo que es un interrogante que tiene que constar.

<sup>387</sup> El caso es que pocas personas en la academia estarían dispuestas, en principio, a aceptar como intercambiables los términos “filosofía” y “cosmovisión” (Paredes, 2014). Parece que la filosofía es algo que se eleva por encima de la cultura. También que es un ejercicio crítico, mientras que la cosmovisión funciona por transmisión cultural. Pareciera que sólo en Occidente, y no en todas las culturas, hubiera transformación y cuestionamientos internos. Como si estuvieran detenidas en el tiempo. Las distintas filosofías las estudian los filósofos, las distintas cosmovisiones los antropólogos.

que luchan, arriesgando a menudo sus vidas, por su reconocimiento<sup>388</sup>.

El enfoque descolonial, en el que tanto Segato como Lugones se reconocen, tiene la ventaja de abogar tanto por el reconocimiento como por el carácter diaspórico de las identidades. En su propuesta política tendrían cabida cuerpos intersexuales, transexuales, mujeres cis, e incluso *queers*. No se negaría, por ejemplo, el contenido emancipador que tiene el reconocimiento de un cuerpo como “mujer”, al tiempo que no se negaría el reconocimiento como “mujer trans”. Ahora bien, yo creo que la propuesta descolonial no debe abrazar como alternativa a la modernidad una ontología dual como la que reclama Segato, porque dejaría fuera a cuerpos que no se reconocen en ella. Una epistemología feminista descolonial estaría comprometida únicamente con el reconocimiento de la identidad que cada cuerpo se autoasigne. La opacidad de las distintas alteridades nos impide tanto naturalizar las diferencias como anularlas.

En este sentido, igual que la sociedad criolla no debe perder de vista un horizonte criollizante, tampoco debe perder su “horizonte trans”. La experiencia trans permite desnaturalizar el sexo (Lugones) al tiempo que reivindicar una feminidad no subalterna o una masculinidad no hegemónica (Segato). La delicadeza y potencia de este transfeminismo descolonial residiría precisamente en hacer compatible mi derecho a participar del género con el derecho de otros cuerpos a no participar de él. El horizonte trans superaría las limitaciones del feminismo cis y de la propuesta *queer*, permitiendo transitar distintas categorías identitarias al tiempo que reconocer la violencia de la categorización.

No se trata, claro está, de una tarea sencilla. El viaje por la identidad racial nos lleva al mismo punto que el viaje por la identidad sexual: un equilibrio entre lo estructural y posestructural. Fanon se aparece como una figura conveniente no sólo a nuestro intento de combinar el Atlántico ensayístico-literario de nuestro corpus con el llamado *giro descolonial*, sino como inspiración a un feminismo actualmente atrincherado en las violencias que cada reconocimiento ejerce sobre otro. Hay que respetar la necesidad de

---

<sup>388</sup> Sobre las deficiencias de la teoría *queer*, ver la actualización del término para hacerlo más inclusivo que propone la propia Judith Butler en una entrevista llevada a cabo por Sara Ahmed (2017). Lo *queer*, así como el horizonte *criollizante* de Glissant, tienen la común característica de proponer unas indefiniciones y errancias difíciles ante las violencias sistémicas que enfrentan los cuerpos. Es muy fácil errar con dinero y un buen pasaporte, es muy fácil desmarcarse del sistema de género con dinero y un buen pasaporte.



mitologías de los cuerpos condenados de la tierra, porque por medio de ellas es como pueden llegar a ser:

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (Fanon, 2007, p.26).

Ahora bien, el feminismo se muestra como un movimiento absolutamente necesario para quienes no se convertirán jamás en hombres (zona del ser), porque no quieren o porque no les dejan. Epistémicamente es de la misma relevancia que la raza para poner de relieve la mistificación de las identidades otras y el vínculo entre alteridad y violencia. Es sangrante, insisto, que el pensamiento descolonial haya centrado tanto su crítica en las construcciones culturales asociadas a las adscripciones étnicas, religiosas y nacionales y no a las adscripciones en torno a la identidad y la orientación sexuales. Gilroy cita a Adorno cuando afirma que la utopía del arte está “vestida de negro”, donde “negro” es una “recolección de lo posible con un lado crítico hacia lo real”, “un tipo de restitución imaginaria de esa catástrofe que es la historia mundial”, “una libertad que no pasa bajo la llamada de la necesidad” (Gilroy, 1993, p.38). Gilroy cree que en la diáspora negra conviven las políticas del cumplimiento, la realización, típicas de un modelo occidental de racionalidad (que precisa de una hermenéutica de los textos y la palabra) con una serie de políticas de la “transfiguración”, donde aparecen lo sublime, la repetición, la presentación de lo impresentable, y que precisan por tanto de una hermenéutica de lo mimético, de lo dramático, de lo performativo (Gilroy, 1993, p.38). Pero, ¿es esto una cuestión negra? ¿no se podría hallar contracultura, por ejemplo, en lo femenino? ¿Por qué decir que la utopía del arte está vestida de negro y no de mujer? ¿O que está travestida, como propone la teoría *queer*?<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> Siempre hay elementos que subvierten lo colonial, como siempre hay elementos que subvierten la norma. La contracultura que Gilroy halló en lo negro y la encuentro en lo femenino, la contracultura que

Diferentes caminos, caminos hechos por cuerpos periféricos, nos llevan al mismo punto a la hora de medir la opresión y las posibilidades de subvertirla. No obstante, no quisiera que este panorama nos diera la idea de que se trata de bailar reguetón o hacer un taller Drag King, o las dos cosas a la vez. Creo que es de gran importancia no restar peso al factor económico tanto en lo que refiere tanto a la constitución de la opresión como a la naturaleza de las resistencias. Esta alta concentración de discursos en torno a la identidad que, repito, conviven muy bien con el neoliberalismo, se caracterizan por una crítica tan profunda al economicismo que a menudo difuminan el peso de lo que tradicionalmente se denominó “cuestión de clase”.

Se denomine como se denomine al privilegio económico, la cuestión es que a menudo clases medias-altas de distintas razas tendrán más en común que las bajas<sup>390</sup>. Esto afecta muy directamente al feminismo, donde se considera injerencia que las mujeres blancas digan lo que tienen que hacer a las mujeres de piel oscura, pero no tanto que las mujeres privilegiadas económicamente digan a las parias de la tierra qué es lo que necesitan. Intervenir en la discusión feminista viniendo de los bajos fondos de la escala racial es difícil, pero viniendo de la pobreza y la miseria es sobre todo imposible, porque antes hay que comer. Es importante no perder de vista que en las universidades estadounidenses encontramos hispanas, asiáticas o afrodescendientes abriéndose paso, pero faltan, a parte de las muertas, las muertas de hambre. La subalterna necesita pagar la matrícula.

Aparte de esto, no sólo salir del armario es una elección a calibrar cuando formas parte de una comunidad racialmente discriminada y puedes perder su apoyo, sino económicamente oprimida. Creo que es muy necesario no perder de vista, pues, el factor económico en los análisis de opresión, ni más ni menos importante que el resto de categorías y, sobre todo, en indisociable relación. Por ello sostengo que “capitalismo”

---

halló en la música yo la encuentro en el sexo, pero existe en cada recodo cultural: en la religión, en cualquier expresión artística, en la forma de hacer política, etc. La clave de toda contracultura reside en una epistemología concreta que, aún participando de la modernidad, no queda subsumida completamente por ella.

<sup>390</sup> Este fragmento autobiográfico de Maryse Condé *Le coeur à rire et à pleurer* (1999) ilustra a la perfección mi afirmación: “Sin embargo, estaba golpeada por una incongruencia. Si bien mi color me asimilaba a los *petits-nègres*, cortadores de caña, *ammareuses*, pescadores, revendedores, mano de obra de los puertos, ¿qué sabía yo? Estaba más lejos de ellos que las doncellas de piel clara que me rodeaban. Ellas al menos hablaban constantemente créole, *trompetaient* ruidosamente sus risas y, sin vergüenza, meneaban sus culos al ritmo de las *biguines*” (p.139) [la traducción es mía].

sigue siendo una palabra central para resumir el conjunto de críticas que hemos acumulado en torno como concebimos los cuerpos.

Al mismo tiempo, no resulta suficiente en el sentido de que pone en primer plano la cuestión económica. Parece que colonialidad es una palabra capaz de abarcar una forma más amplia de concebir el capitalismo, aunque con tendencia a poner de relieve también la cuestión racial. En este sentido, por ahora no he encontrado una manera mejor de designar la construcción moderno colonial de los cuerpos que “capitalismo racista y sexista”. Aunque incompleta, visibiliza mejor una dimensión central de la modernidad.

Dentro de estos grandes calificativos encontramos discriminaciones derivadas que son consecuencia de un imaginario racista y sexista, como la islamofobia o la homofobia. Aparte de esto, el capitalismo viene marcado por muchas otras opresiones relacionadas con estas categorías, como la discriminación por edad o por capacidad, fuertemente ligadas al factor de productividad. También es importante la discriminación por patrones estéticos, que mueve una gran industria de tratamientos “normalizadores”. Todas estas opresiones están conectadas entre sí. Así, la discriminación sexista conecta con un modelo canónico de lo que debe ser una mujer, lo que se traduce en políticas, y más concretamente en cremas, anti-vejez, anti-gordura, anti-vello, anti-piel oscura y así un largo etcétera. No podemos añadir todos estos calificativos al término capitalista, pero es importante reconocerlos como ejes de opresión de una gran violencia.

La capitalización de la vida implica también la opresión de la totalidad de especies animales no humanas. El reconocimiento del especismo como una opresión es un tema muy polémico porque, desde la perspectiva del Derecho, plantea un debate en torno a si cualquier animal puede ser considerado “sujeto”. Se trata, en mi opinión, del debate por excelencia en torno a la opresión que enfrentamos hoy día. Pero independientemente de la postura ética que podamos elaborar en torno al resto de especies animales, la crítica a la modernidad capitalista implica en cualquier caso una crítica del modelo de explotación animal. No sólo porque la actual industria cárnica y de derivados animales es tan masiva que genera un grave desequilibrio medioambiental, sino porque es una industria cruel, que rentabiliza a costa de la tortura cotidiana y el asesinato masivo de seres sintientes.

Si un enfoque descolonial implica el fin de todo tipo de consumo animal es un debate

delicado. De un lado parecería que la igualdad entre especies impediría su asesinato y explotación para consumo, investigación, o cualquier otro motivo. Este igualitarismo impediría también realizar distinciones entre una persona, un perro y una mosca, pero parece irrefutable desde la lógica occidental. De otro, parecería que esta forma de antiespecismo pecaría de colonial, siguiendo la tradición ciega del igualitarismo y condenando las formas de vida de gran variedad de pueblos que, aún no estableciendo jerarquías ontológicas, consumen animales. Especialmente el feminismo indígena es deudor de esta visión integrada y no progresiva de los seres animados e inanimados, que contrasta ampliamente con la tradición del socialismo y el liberalismo europeos<sup>391</sup>. Pero también otras formas de feminismo conectan con el antiespecismo en la medida en que reivindican una tradición no violenta de cuidado del entorno y también “el sentimiento” frente a la “razón” como patrón de sujeto<sup>392</sup>.

Sea como sea, un enfoque descolonial se encuentra necesariamente con un enfoque “animalista” y “ecofeminista”<sup>393</sup>. La modernidad capitalista implica una relación violenta con la totalidad de la naturaleza, una de cuyas caras más sangrantes es el cambio climático. Diferentes versiones de estas opresiones existían antes de la modernidad y en modelos alternativos al capitalismo, pero nunca fueron tan masivas debido a la expansión sin precedentes de este modelo. La descolonización implicaría pues otra forma de relación con el resto de seres vivos. Esta otra forma se contrapone a la capitalización de la vida e incluiría el fin de lo que conocemos como “industria animal”. Así, la teoría descolonial se encuentra con posturas que reclaman derechos para el resto de animales y con los ecofeminismos en su reivindicación de la feminidad como espacio de cuidados, frente a una concepción escindida, instrumentalizadora y violenta de la naturaleza.

---

<sup>391</sup> En cierto sentido, los feminismos indígenas constituyen una propuesta descolonial más honda que la de los feminismos negros o el feminismo descolonial académico, por lo demás mucho más conocidos. Y es que no es fácil integrar en la teoría y praxis políticas del feminismo, el antirracismo, el anticolonialismo o el anticapitalismo los cuestionamientos a que las propuestas inspiradas en cosmogonía indígena nos invitan.

<sup>392</sup> El giro ético que propuso el animalista *Peter Singer* (1999) desde los setenta consistía precisamente en reivindicar la condición de sujetos éticos del resto de animales por tratarse de seres “sintientes”, más allá de los debates en torno a su inteligencia.

<sup>393</sup> Para una síntesis de la propuesta ecofeminista ver Alicia Puleo (2011) *Ecofeminismo: para otro mundo posible*.

#### 6.4. EPÍLOGO A LAS TRES CRÍTICAS DE LA MODERNIDAD COLONIAL

Nous connin, nous pas connin<sup>394</sup>.  
Dany Laferrière, *Pays sans chapeau*

Llegadas a este punto, conviene examinar las consecuencias políticas de estos replanteamientos ontológicos y epistémicos. La revisión que hemos llevado hasta aquí del espacio, el tiempo y el lenguaje, amén de la lectura de los cuerpos, es de un gran alcance. En conjunto, nos da una idea de lo que es “la cultura” distante tanto de una noción eurocéntrica como del paradigma multiculturalista, que critican directamente Gilroy y Glissant. Me gustaría en este sentido complementar con un enfoque feminista las críticas de estos autores y en particular la alternativa que elabora Glissant.

Rita Laura Segato también intenta trascender el enfoque de los paradigmas dominantes oponiendo “el mundo de la aldea” al “mundo ciudadano”, en lo que denomina un “pluralismo histórico”. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su propio proceso histórico (esto en crítica especial al paternalismo del estado con las comunidades indígenas). Segato reivindica inter-historicidad frente a interculturalidad, y pueblo frente a cultura, en una línea muy glissantiana.

El mundo-aldea que nos propone frente al mundo-estado al que nos enfrentamos no tiene unos contenidos concretos. El mundo-estado es un contexto donde se fortalecieron las jerarquías precoloniales por esos pactos de los que hemos hablado (tanto las de estatus como las de género). Y en ese contexto aparece un “entre-mundo” alentador, como cuando el discurso de la igualdad penetra en la aldea o la solidaridad comunitaria penetra en el estado. El mundo-aldea no se basaría en una multiplicidad de culturas, como productos acabados, sino en una multiplicidad de pueblos donde varias historias se entretajan.

Segato es optimista respecto de las posibilidades de este trasvase inevitable, como lo es Glissant respecto de la criollización. En este sentido, la autora argentina propone un

---

<sup>394</sup> En créole haitiano “Sabemos y no sabemos” [la traducción es mía].

método “anfíbio” alternativo a la toma del estado, pues esa forma de organización supone el eterno retorno de lo mismo, o sea, del pacto entre élites. Este método está más centrado en lo comunitario, y compatibiliza políticas estatales con la recuperación de la autonomía comunitaria extirpada con la “modernización”. Y no quiero tanto insistir en el corte idealista de este “entre-mundo” comunitario, pues ya señalamos algo parecido respecto de Glissant, sino en cómo se repiten los diagnósticos de la “transfiguración” implícita en “las contraculturas de la modernidad” (Gilroy), o mejor, en “la “transmodernidad” (Dussel). Estos diagnósticos, además, implican otra forma de hacer política que coincide con algunas de las reclamas fundamentales del feminismo. Quiero decir que las epistemologías feminista y descolonial se unen, precisamente, en la búsqueda de otra forma de hacer conocimiento y política a partir los retales ocultos de la modernidad. Este es el punto de encuentro, por ejemplo, entre Federici y Segato, e incluso entre ambas y una prosista como Maryse Condé.

En este sentido, el feminismo descolonial, como feminismo con vocación explícita de descolonizar, abarcaría las propuestas de los dos ámbitos (la tradición feminista<sup>395</sup> y el pensamiento poscolonial en general<sup>396</sup>), aún en los casos en que sus autoras y autores no se reconozcan en él. El feminismo descolonial perseguiría más que la “interseccionalidad”, que suena muy fragmentario, la “relacionalidad” (Glissant) entre los cuerpos y los pueblos.

Ahora bien, la propuesta de Segato nos lleva al mismo punto al que nos llevaron Glissant-Gilroy-Benítez Rojo. Ocurre que con la crítica de la modernidad racionalista y continental llegamos al mismo precipicio que con la crítica a la modernidad capitalista racista y sexista. No tenemos principios éticos universales, sino un proceso de intercambio que está vivo, no deja de ser conflictivo y donde la esperanza está depositada en la descentralización de la política y el conocimiento.

El recurso a una ética como la levinasiana es la salida que más se repite. El autor judío hizo el intento de dotar su metaética de un contenido a salvo de la sierra eléctrica del

---

<sup>395</sup> Para una visión general, que no descolonial, de la discusión en torno los límites y posibilidades de una epistemología feminista, ver la antología *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (Norma Bánquez Graf, 2010).

<sup>396</sup> Incluyo aquí a una tradición que va más allá del *giro descolonial* y que trasciende “lo teórico”, como es el caso de las producciones literarias de las que nos ocupamos.

escepticismo, y lo consigue con la ayuda de Dios. Adscribirse al materialismo, esto es, a una concepción no dualista de la realidad, implica entrar pues en cierto conflicto con Lévinas. La formulación de Glissant en torno a la opacidad parece sin embargo prescindir de Dios, recordándonos a una tradición occidental que se opone al “deber ser” (Platón-Kant) y donde el bien es una suerte de “actualización de potencia” o “adecuación a la naturaleza” (Aristóteles- Spinoza). Además, construye la diferencia sin recurrir al dualismo de Lévinas, quien parece entre otras cosas sepultar la feminidad a alguna suerte de esencia. La propuesta del martiniqueño es de una diferencia infinita y una opacidad radical.

La contribución de Glissant es pues fundamental, aunque quizá carezca de un término unificador de toda esa diferencia. ¿Si no es la razón lo que une a la indescriptible de diversidad de cuerpos, qué es lo que les queda en común? Nelson Maldonado Torres hablaba de una nueva “geografía de la razón” pero quizá es más correcto preguntarse por una nueva geografía de “lo humano”. Aquí creo que el feminismo, con su crítica a al modelo androcéntrico de racionalidad, es quien ha hecho una contribución determinante para la ética. La propuesta de Lévinas vuelve a ser recuperada en un intento de evitar el relativismo moral. La propia Judith Butler, una autora posmoderna en el mejor sentido de la palabra, se vuelve hacia un autor religioso como él, sospechando de tanta liquidez paródica. Y es precisamente ella quien encuentra en la vulnerabilidad, en el llanto, el acervo común que reclamar en un mundo marcado por la guerra (Butler, 2006) (Segato, 2016) (Maldonado-Torres, 2008).

Aquí Butler se encuentra con Lévinas en la denuncia de la enajenación de la filosofía respecto de la corporalidad y también su fijación con la idea de libertad, a la que el cuerpo queda subordinado. Opta más bien por una idea de necesidad, de dependencia del otro y de responsabilidad con él. Esta responsabilidad conecta, por ejemplo, con la llamada al cuidado de la tierra que reivindican ecologistas de todo el mundo o al cuidado de las otras personas que reivindica el feminismo. No proviene de un código religioso normativo, sino que parece ser inherente a nuestra relación con la naturaleza. Esta relación de “cuidado”, que reivindica la vulnerabilidad compartida en vez de la autonomía (que nos contrapone a la naturaleza), es una de las características de una parte del pensamiento decolonial. Y digo “una parte” porque incluso el pensamiento

descolonial arrastra concepciones violentas, invisibilizadoras, fragmentarias. Por eso ha de ir más allá no sólo del marxismo, del feminismo hegemónico, del multiculturalismo e incluso de nociones más impuras de la cultura como “mestizaje” (donde lo negro o lo aborígen están en los orígenes de la nación, pero ausentes en el presente, o donde lo femenino no aparece) e incluso, como hemos visto, de una mala comprensión de lo criollo (como sociedad armónica, sin colonialismo interno), o de una mala comprensión de la interseccionalidad (como sistema de opresión estático, de categorías universales). Se hace necesaria una visión más “fluida” y “relacional”, como la glissantiana, y a la vez menos armónica y menos complaciente, como la fanoniana. Lo descolonial tiene que imbricarse en “lo anticolonial como lucha”, dolorosa y violenta en un cierto sentido, para dejar de ser ese “neologismo de moda” del que habla Cusicanqui (citada por Cago, 2015). Feministas descoloniales como Yuderkis Espinosa ponen el acento precisamente en la interrelacionalidad. Nelson Maldonado Torres (que bebe del feminismo chicano) habla más recientemente del amor, habilitando la siguiente propuesta ética:

El amor decolonial es expresión de nuestro deseo por otrx ser humano en un espacio donde cuerpos, conocimientos, y experiencias son segregadas y segregados. Veo al amor decolonial como forma de conexión y de inter-relación, como raíz del interés por la búsqueda de la comunicación y la conexión erótica con unx otrx. Este amor es peligroso en la Modernidad/colonialidad, pues intenta cruzar fronteras establecidas y crear nuevas formas de ser, poder, y conocer” (Maldonado Torres & Espinosa Miñoso, 2016).

Así que también vuelve a Lévinas y de alguna manera a Lorde (1978), quien veía la relación social también a través de la lente de la relación erótica<sup>397</sup>.

Este nuevo horizonte de la ética está inspirado en epistemologías periféricas, deudoras de las experiencias de cuerpos negros o femeninos, y en las reconstrucciones criollizantes que han hecho estos cuerpos. Según estas últimas reconstrucciones, el patrón paternalista no permite ver como vulnerabilidad y resistencia pueden trabajar

---

<sup>397</sup>Dussel también le concedió un papel fundamental al erotismo en su *Para una erótica latinoamericana* (1990), un análisis muy colonial en varios sentidos. Cuando dice que la casa es “la prisión “histórica” mistificada como un “cielo hogareño” por nuestra mujer latinoamericana” no podemos sino sentirnos incómodas con el “nuestra”. Sospechamos que no habría hablado así del hombre latinoamericano. Así comprobamos que Dussel carece de una perspectiva feminista, fundamental para la crítica descolonial.



juntas. Sin embargo, y como se ha resaltado aquí partiendo de las putas del océano y sus cuerpos oscuros, vulnerabilidad no coincide con victimización. Reconocernos como cuerpos precarios, más vulnerables a determinadas violencias debido a las diferencias entre nuestros cuerpos, aparece como única manera de desjerarquizar la diversidad y habilitar agencias.

Desde esta perspectiva, todos los cuerpos somos contruidos socialmente y todos somos vulnerables en la medida en que nadie coincide con el patrón de lo auténticamente humano (los cuerpos del resto de animales también)<sup>398</sup>. Se trata de una ética del cuidado donde los cuerpos tienen que cuidar de lo otro de sí mismos, lo que implica ceder en ciertos enfoques (transfigurarse), pero también amarse a sí mismos, lo que implica no renunciar nunca a la diferencia propia (contingente, pero propia). Este “derecho a la opacidad” queda encarnado a la perfección, una vez más, en las irreductibles mujeres de Kincaid, que consiguen no sólo poner sobre la mesa invisibles relaciones de poder, sino subvertir el destino trágico, la dialéctica fatal, de la modernidad.

---

<sup>398</sup> La vulnerabilidad se aúna con el animalismo en el sentido de poner el acento en el sufrimiento, en lo que se siente, y no en la entidad “razón” y la “autonomía” como capacidad discursiva. La vulnerabilidad se aúna también con el ecologismo en el sentido de poner el acento en la precariedad en interdependencia de los ecosistemas.

# CONCLUSIONES

Porque es a través de la fragilidad que opera la revolución.

Paul B. Preciado, *El coraje de ser sí misma*

La navegación ha llegado a su fin. Una aventura literaria ha terminado en naufragio filosófico, confirmando nuestro empeño transdisciplinar y en general nuestra crítica a un modelo colonial de producir conocimiento. Epistemologías poéticas se enredan con epistemologías más sistémicas en un contexto donde el conocimiento se sincretiza, se criolliza. Los resultados de esta errancia se pueden calibrar acudiendo a la contribución que representa cada uno de los capítulos en tanto resignificación de una determinada categoría de conocimiento. También en lo que refiere al caso de estudio, Canarias-Caribe, en la medida en que estos capítulos van llenando un doble vacío crítico: el del papel archipiélago canario en la descolonización del conocimiento, y viceversa.

## SEIS CAPÍTULOS, SEIS GIROS EPISTEMOLÓGICOS

El **primer giro epistemológico** ha consistido en observar la “isla”, no como periferia, sino como centro de la historia; no como lugar aislado, sino cosmopolita; no como paraíso tropical, sino como escenario de contrastes y alta concentración de drama histórico. Este ha sido el punto de partida y el punto de llegada, pues la isla habilita una comprensión “archipelágica” que se opone a una visión estática y atávica de la cultura, reivindicando el papel del movimiento, de los pequeños lugares y sus anónimos cuerpos.

El **segundo giro** ha tenido que ver con contemplar el colonialismo, no como un fenómeno histórico extinto, sino aún presente; no como un mero fenómeno histórico, sino como una dimensión de la modernidad (colonialidad). Como clave teórica para comprenderlo se rescató al pensamiento “descolonial”, una corriente especialmente asociada al ámbito latinoamericano, caribeño y sobre todo de sus diásporas en EEUU. He señalado que este enfoque es indispensable por su crítica epistemológica, esto es, por su radicalidad. No es, sin embargo, suficiente, al menos tal y como se ha venido desarrollando. Al ser un producto académico, se ve azotado por los descritos males de

la academia, que son al mismo tiempo los males del colonialismo (imperialismo teórico, androcentrismo, elitismo). Habría sin duda que integrar las voces de quienes no pueden llegar hasta el imperio o de aquellos cuerpos cuya metrópoli no es Europa ni EEUU. A pesar de que estas entidades sean las representantes por excelencia de la colonialidad, el colonialismo no se agota ni con estos imperios ni con la modernidad, y es interesante precisamente profundizar en su más remota simiente.

Esta “remota simiente” del colonialismo tiene que ver con formas de concebir la identidad y la diferencia. La segunda parte de la investigación estuvo centrada, en un inicio, precisamente en este momento premoderno que es la construcción de alteridad. La raza se presentó como un elemento clave para pensar esta construcción en la modernidad más reciente. Se la presentó a su vez como un vector de opresión, un vector conectado con la cuestión de la redistribución económica pero que la trasciende. El **tercer giro epistemológico**, inscrito en este reconocimiento, consiste precisamente en darle un papel central a la “raza” en las clasificaciones de los cuerpos y en la organización del mundo.

Sin embargo, frente al diagnóstico descolonial de la raza como encarnación del ser y el no ser, se argumentó que existía al menos otra construcción de la diferencia de inconmensurable peso histórico. Se trata del “sexo” como asignación identitaria, un vector de opresión también conectado con la redistribución económica pero que la trasciende. El **cuarto giro epistemológico** consistió en darle el papel central que se le ha negado tanto por el pensamiento eurocentrado como por la alternativa descolonial, rescatando asimismo las epistemologías asociadas a ese lado femenino incompatible en muchos sentidos con la colonialidad. Para ello me serví de una figura olvidada por las tradiciones tanto poscolonial como feminista: la de la calibana. Al no identificarse con la categoría “mujer” ni con la de “colonizado”, la calibana habilita una redefinición de los vectores de opresión y su interacción.

En este sentido, la segunda parte constató que los modelos de análisis de opresión que privilegian a una categoría sobre el resto son insuficientes. El modo en que se ejerce el poder va más allá de la dicotomías proletario/obrero, Norte/Sur, zona del ser/zona del no ser e incluso hombre/mujer. La opresión depende de nuestra “posicionalidad”, que es algo cambiante, a escala planetaria o en una ciudad o en una escuela o en un hogar.

Dependiendo qué espacios transitemos y cuáles no, y con quién nos crucemos o no, se abrirán las puertas tridimensionales del ser o el no ser. Cuando yo, mujer canaria con pasaporte europeo, estoy en el parque sentada al lado de una migrante sin papeles estoy en la zona del ser, cuando un hombre se sienta en mi banco ocupando todo el espacio yo paso a la zona del no ser y así sucesivamente.

Aquí entra en juego el quinto elemento de análisis, el movimiento. Nuestros desplazamientos reposicionan nuestra condición de opresión o privilegio. Como vimos en nuestros análisis literarios, un mismo personaje puede ejercer como víctima y como verdugo, y esta situación se complica especialmente en situación de migración. La opresión no se deja reducir fácilmente y una buena teoría tiene que estar al servicio de tal complejidad.

Se ha rescatado la interseccionalidad como propuesta alumbrada en el seno de los feminismos negros para dar cuenta de la multiplicidad de opresiones. Como en el caso del enfoque descolonial, se reconoció a esta noción como necesaria aunque no como suficiente. Quiero decir que no se trata tanto de describir unas categorías universales que definirían a los cuerpos, como de relaciones cambiantes encarnadas en coordenadas espacio-temporales concretas. La raza, por ejemplo, es un instrumento grueso muy útil para entender la modernidad, pero en las situaciones concretas pueden pesar más nociones como etnia, casta, religión, etc. Así, la interseccionalidad es complementada al final por la noción de “relacionalidad”, alumbrada en el seno del pensamiento afrocaribeño. Este concepto nos remitiría a un universo menos estático que el de la interseccionalidad, marcado por la diasporicidad de los cuerpos.

Esta idea de “diasporicidad” abarca un **quinto giro epistemológico**, consistente en una redefinición de la identidad despojada de toda pureza. Lo diaspórico se presentó como origen en última instancia de cualquier muestra de cultura y como proceso vivo en ciertos contextos favorables, precisamente, a una desnacionalización y desetnización de la cultura. En este sentido sugerí que los desplazamientos han sido la condición de posibilidad de los cuestionamientos que gran parte de los nuevos feminismos y del pensamiento poscolonial ha llevado a cabo. El desplazamiento literal deriva en un cuestionamiento epistemológico de un enfoque continentalista y eurocentrista, donde la racionalidad y el capitalismo (comprendido en su dimensión racista, sexista y

especista) están en el centro.

Yo misma tuve que poner en cuestión mi identidad (como mujer y como blanca-y-no-blanca, esto es, como canaria) a partir de mis desplazamientos (del Caribe a Estados Unidos), lo que me llevó a un cuestionamiento radical de mi modo de concebir la opresión y la universalidad de mis categorías de conocimiento. Este cuestionamiento es el que intento sintetizar en el último capítulo, donde reclamo la noción de “criollización” como propuesta epistemológica indispensable. Se trata del concepto que me permitió salir de la dialéctica excluyente comúnmente empleada en el tratamiento de las identidades, pero especialmente pertinente en el caso de Canarias.

Presenté “el punto criollo” como **sexto giro epistemológico**, indispensable pero también insuficiente. En este sentido, puse sobre la mesa otra vez la importancia del enfoque feminista, que da una noción de identidad aún más desnaturalizada que la criollista, en el sentido de cuestionar no sólo la división sexual el trabajo, sino la identidad sexual y el deseo. Reclamar un “horizonte trans” fue una forma de mostrar también la amplitud del vínculo (histórico, conceptual y político) entre las propuestas decoloniales y los nuevos feminismos. Ambas corrientes nos muestran cómo determinadas identidades subalternas llegan a hablar y a reconocerse como “diaspóricas” o fronteras (como construidas e híbridas, pero también como propias e inexpugnables).

Reinviñiqué pues una suerte de “transfeminismo”, como propuesta que asume tanto la transversalidad de la opresiones y desnaturalización del sexo, como el derecho a la autodefinición y la opacidad. El horizonte “trans” implicaría para el feminismo el desprenderse de sus propios orígenes poniendo en cuestión no sólo los presupuestos teóricos asumidos, sino los modos de obtener conocimiento heredados. Implicaría, en una palabra, descolonizarse, y esto resulta tremendamente revolucionario a la par que peligroso. Ya no se sabe cuál es el acervo común de los cuerpos más allá de la performance de la historia. El discurso del humanismo se descompone bajo la humedad implacable del trópico.

Mi conclusión en el último capítulo, dedicado a calibrar las paradojas a que nos somete este cuestionamiento epistemológico radical, no es otra que “hay que asumir el reto”. Mucha gente piensa que la exportación del humanismo es la parte buena (probablemente la única) de la empresa colonial, pero a casi todo el mundo se le olvida

que el cuestionamiento del humanismo es la empresa fundamental de la descolonización. Porque oficialmente no lo es. Oficialmente el reconocimiento de las literaturas no metropolitanas, los departamentos de estudios de género, étnicos o incluso *queer*, son avances del humanismo recogidos en los departamentos de las universidades del viejo (Europa) y el nuevo imperio (EEUU). Pero si cavamos bien profundo nos encontramos con que lo descolonial no se reduce a la tarea de luchar por el reconocimiento de las categorías subalternas. Va más allá, va al encuentro de las paradojas sangrantes de todas las teorías que empiezan con “pos”. Lo poscolonial deviene posestructural: cuestiona ya la lista de categorías, deconstruye el edificio colonial desde los cimientos. Y es al tiempo edificación, proliferación de identidades transcategoriales, creación semiótica de un universo poshumanista.

El caso es que la transformación ya está en marcha. Como la criollización, no se trata tanto de una utopía como de un proceso vivo. Los cuerpos están en desplazamiento permanente, cruzando todo tipo de fronteras, y algunos de ellos están hablando. Se puede decir que la descolonización es un proyecto político en auge, y no en declive, tras las independencias. Hoy nos encontramos descripciones del cuerpo femenino como territorio de conquista del hombre blanco usadas tanto por indígenas americanas como por mujeres musulmanas. Esto plantea un duro reto de coaliciones, pues varían los cuerpos y los intereses de las reivindicaciones, pero da cuenta de un acervo común en la oposición a la colonialidad del poder.

Obviamente, y a pesar de tratarse de un proyecto en auge, la teoría y la práctica decoloniales tienen que enfrentarse al monstruo consagrado del eurocentrismo, verdadero fantasma que recorre el mundo desde hace unos siglos. Estamos en la orilla de un universo transmoderno, descifrando las posibilidades de una estética, una epistemología e incluso una ética inspirada en lo que la modernidad condenó: el sentimiento, la impureza, la particularidad, la vulnerabilidad, el cuidado. El reto es enorme, pues habrá quien aproveche la transición para relativizar el peso de las opresiones, diluidas en un océano de complejidad. Pero no podemos quedarnos en la orilla por miedo a perder los siglos de empoderamiento ilustrado. Hay que nadar mar adentro y asumir las contradicciones.

## LAS PUTAS DEL OCÉANO, HABLANDO AL FIN

Frente a un diagnóstico fatal de liquidez teórica, este enfoque epistemológico en proceso que reclamo (un enfoque inspirado en una suerte de feminismo descolonial), pese a carecer de un método unitario, es ya productivo. Todos los giros epistemológicos descritos se inspiran en cuerpos que están redefiniendo, *de facto*, el espacio, la historia y la identidad. En este contexto, Canarias se revela como espacio fundamental para pensar la colonialidad e incluso el papel “inaugural” del Caribe en ella. Al mismo tiempo, el Caribe se erige como clave fundamental para pensar Canarias, no sólo habilitando una redefinición criolla del archipiélago, sino un horizonte criollizante muy pertinente en la actualidad, dada la alta densidad de cuerpos diaspóricos que convive en las islas.

La modernidad, y con ella el nacionalismo, se caracteriza por un empeño en reivindicar lo original, lo estable, lo puro. El caso de Canarias se nos presenta como fundamental para pensar críticamente la modernidad porque la realidad del archipiélago constituye en muchos sentidos una resistencia a este modelo. Estas islas son también las putas del océano, y como las putas, cuya sola existencia es ya un cuestionamiento de la categoría “mujer” (y así pasa con negra, trans, gorda, musulmana, lesbiana, etc.), su cuerpo es disidencia territorial, lingüística, cultural, económica, etc. Hay quienes piensan que reconocer ese estatus es una vergüenza, o quienes pretenden que la puta es quien está a merced de todo el mundo, pero nos resistimos a ver los márgenes como cotos sin agencia, donde lloran las víctimas de la opresión.

Este trabajo ha tomado las versiones más criollizantes y *trans* de la identidad como modelo en el que inspirar la reflexión actual canaria. La intención ha sido doble en este sentido: desempolvar la identidad canaria para hacerla visible, y en este sentido reivindicarla, pero también para desmitologizarla, y en este sentido cuestionar el relato oficial sobre su idiosincrasia. Como dijera el filósofo martiniqueño Édouard Glissant, “las culturas compuestas tienden a devenir atávicas, esto es, a pretender una perdurabilidad, una honorabilidad del tiempo, que parecerían necesarias a toda cultura para que esté segura de sí misma y para que tenga la energía y la audacia de decirse” (1997, p.195). Canarias es una “cultura compuesta” que lucha contra el desamparo multidimensional que inflige la colonialidad. Su idiosincrasia, en este sentido, ha sido construida “bajo la presión de las necesidades de su liberación, que exige la ardiente certeza de ser ella y no

otra” (p.195). Mi contribución ha sido poner sobre la mesa los procesos de criollización que han marcado la cultura canaria y los que siguen ocurriendo, para proponer un espacio descolonial desde el que edificar la liberación.

En este sentido, hay que celebrar la mezcla como una patria (o mejor, una patria), pero sin dejar de señalar el dolor en esa mezcla. Se trata de reconocer todos los legados, especialmente los prohibidos, especialmente los ocultos. Se trata de pensar que la globalización no es una experiencia criollizante, sino neocolonial, o que en parte es criollizante, pero sólo a su pesar. Se trata de pensar que tras todos esos gentilicios supuestamente neutros (guanches, castellanos, emigrantes) había mujeres en doble condición de opresión, y que falta reconstruir su legado para reconstruir la identidad. Esto es algo que olvidan tanto españoles como nacionalistas, así como alegres “ciudadanos del mundo” (esos y esas que sin duda tienen buen pasaporte). Se trata de pensar que las islas que conoce “todo el mundo” (Jamaica, Puerto Rico, Cuba, con suerte Tenerife o Gran Canaria) ocultan islas aún más pequeñas (Aruba, Dominica, Guadalupe, pero también El Hierro, La Gomera o Lanzarote) soportando en muchos casos doblemente el peso de la colonización y de la migración. Teniendo esto en cuenta podemos empezar a reconstruir la historia.

Los libros dicen que la colonialidad pervive en las excolonias españolas de Latinoamérica y el Caribe, pero olvidan que también lo hace en las actuales colonias españolas en África (también el Sahara Occidental). La cara oculta de la modernidad permea todos los poros del archipiélago canario, siendo la plataforma de sucesivas formas de colonialismo y sirviendo de puerto de atraque y embarque a cantidades ingentes de cuerpos sujetos a las dinámicas propias del colonialismo.

He intentado mostrar, siguiendo a Fernando Estévez (2011), que la raza fue una noción fundamental para la construcción de la identidad canaria, pero no quiero dar a entender que ello supuso un cambio sustancial. Si bien Canarias sirvió de plataforma para la aplicación de esta nueva noción científica, mucho antes del siglo XIX operaba en Europa una línea divisoria entre el ser y el no ser de consecuencias incalculables. Quiero decir que el colonialismo funcionó siempre en base a la superioridad de unos cuerpos sobre otros, sólo que las voces que legitimaban este discurso no eran antropológicas, sino eclesiásticas o “filosóficas”. El discurso de la antropología sólo nos parece más peligroso



porque seguimos en la época en que la Ciencia tiene monopolio de la verdad.

Mi intención ha sido la de clarificar cómo la identidad canaria se ha construido en base a diferentes mitologías, científicas o no, sujetas a distintos intereses inherentes a la colonialidad. Estos han estado centrados en desligar a Canarias del África oscura y vincularla en lo posible a un Mediterráneo luminoso. Es por ello hora de quitarse la máscaras, de que la cuestión de colonialidad aparezca como un posible motivo de discurso en todos los ámbitos, pero especialmente en el académico, donde constituye una suerte de tabú. En los departamentos que trabajan estudios poscoloniales a nadie se le ocurre que no hace falta ir a Australia para tener un caso de estudio. Además, a todo el mundo se le llena la boca con Europa, incluso con el estatus de región ultraperiférica como reconocimiento de nuestra idiosincrasia. Pero ¿periferia de quién? ¿Por qué no nos ponemos por una vez en el centro del discurso?

Las categorías estrechas, los discursos monócromos, siempre generan crisis y búsquedas en nuestras identidades trans (tránsfugas, transcategoriales, transitorias). Pero cuando hablamos de colonialidad nos enfrentamos a un fantasma de tentáculos grotescos, que conquistaría paulatinamente el mundo a partir de la Modernidad. Por eso, para que Canarias pueda hablar de una vez, creo que resulta fundamental recurrir a todos los cuestionamientos de la modernidad europea, pero especialmente a la prolífica tradición de autopensamiento caribeña. Un contexto marcado por la insularidad, el colonialismo y un trasvase incalculable de cuerpos que ha desembocado en cuestionamientos y reconstrucciones de la identidad de hondo calado epistémico.

Subvirtiendo las estructuras y binarismos modernos es como se han alcanzado fórmulas donde otras historias puedan ser contadas. Aunque todavía queda mucho que recorrer, y estas fórmulas se enfrentan a muchas paradojas, aquí se reivindica un punto de encuentro criollo entre dos archipiélagos claves para el colonialismo moderno que enriquezca el discurso a ambos lados del Atlántico. Un punto donde además se encuentren las voces eclipsadas tras las voces subalternas. Voces de cuerpos que no son “hombres”; voces de cuerpos precarios, migrantes, sexualmente disidentes; voces de cuerpos que vienen de las islas más pequeñas.

# BIBLIOGRAFÍA

La transdisciplinariedad es inseparable del proyecto de descolonización.

Nelson Maldonado Torres, *Against war*

## CORPUS PRINCIPAL DE PROSA Y ENSAYO DE LAS ANTILLAS Y SUS DIÁSPORAS

Carpentier, A. (1981). *El siglo de las luces*. Barcelona: Biblioteca Universal Formentor.

Carpentier, A. (1995). *El reino de este mundo*. Barcelona: RBA Editores.

Condé, M. (1986). *Moi, Tituba sorcière... noir de Salem*. Paris: Mercure de France.

Condé, M. (1999). *Le coeur á rire et a pleurer*. Paris: Éditions Robert Laffont.

Condé, M. (2003). *Histoire de la femme cannibale*. Paris: Mercure de France.

Condé, M. (2009). *Savannah Blues*. Saint-Maur-des-Fossés: Éditions Sepia.

Díaz, J. (1997). *Negocios*. New York: Vintage/Random House.

Díaz, J. (2007). *The brief wondrous life of Óscar Wao*. New York: Penguin Group.

Díaz, J. (2008). *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*. New York: Vintage/ Random House.

Díaz, J. (2013). *Así es como la pierdes*. Barcelona: Mondadori.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.

Fanon, F. (1965). *Por la revolución africana. Escritos políticos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Kolectivo Editorial "Último Recurso".

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal: Madrid.

Fanon, F. (2016). Argelia se quita el velo. En F. Valdés, *Leer a Fanon, medio siglo después* (págs. 136-155). Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung.

Fanon, F. (2016). Racismo y cultura. En F. Valdés, *Leer a Fanon, medio siglo después* (págs. 103-118). Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.

Glissant, É. (1981). *Le discours antillais*. Paris: Editions du Seuil.

Glissant, É. (1990). *Poétique de la relation*. Editions Galimard.

Glissant, É. (1997). *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*. Gallimard.

- Kincaid, J. (1985). *Annie John*. New York: Straus and Giroux.
- Kincaid, J. (1996). *The Autobiography of my Mother*. London: Vintage.
- Kincaid, J. (1998). *My brother*. New York: Straus and Giroux.
- Kincaid, J. (2000). *A small place*. New York: Straus and Giroux.
- Kincaid, J. (2003). *Un pequeño lugar*. Nafarroa: Txalaparta.
- Kincaid, J. (2007). *Autobiografía de mi madre* (Alejandro Pérez Viza trad.). Nafarroa: Txalaparta.
- Kincaid, J. (2007b). *En el fondo del río* (Alejandro Pérez Viza trad.). Nafarroa: Txalaparta.
- Kincaid, J. (2008). *Mi hermano* (Alejandro Pérez Viza trad.). Nafarroa: Txalaparta.
- Kincaid, J. (2009). *Lucy* (Maria Eugenia Ciochinni trad.). Nafarroa: Txalaparta.
- Kincaid, J. (2013). *See now them*. A novel. New York: Straus and Giroux.
- Laferrière, D. (1985). *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*. Paris: La serpent à plumes.
- Laferrière, D. (1991). *L'odeur du café*. Montreal: VLB Editeur.
- Laferrière, D. (1992). *Le goût des jeunes filles*. Montreal: VLB Editeur.
- Laferrière, D. (1994). *Chronique de la dérive douce*. Montreal: VLB Editeur.
- Laferrière, D. (2000). *Le cri des oiseaux fous*. Québec Loisirs: Lancto Editeur/Club.
- Laferrière, D. (2006). *Pays sans chapeau*. Québec: Les Editions du Boréal.
- Laferrière, D. (2009). *L'Énigme du Retour*. Québec: Editons Boréal.
- Laferrière, D. (2013). *L'art presque perdu de ne rien faire*. Québec: Editions Boréal.
- Rojo, A. B. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.

## **BIBLIOGRAFÍA "SECUNDARIA"**

- Adichie, C. N. (2014). *Medio sol amarillo*. Nueva York: Random House.
- Adichie, C. N. (2014b). *Americanah*. Nueva York: Random House.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal.
- Ahmed, S. (31 de 3 de 2017). Interview with Judith Butler. *Sexualities*, 19(4), 482-492.
- Ainsworth, C. (15 de Febrero de 2015). Sex Redefined. *Nature*, 518, 288-291.
- Alatas, S. H. (1977). *The myth of the lazy native*. Londres: Frank Cass and Company Limited .

- André, J. (1984). Fanon, entre le réel et l'iconscient. A propos de la relation raciale". *Frantz Fanon, Memorial International*. Fort de France: Présence Africaine.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Appiah, K. (1995). The Postcolonial and the Postmodern. En G. G. Bill Ashcroft, *The Post-colonial Studies Reader* (págs. 119-124). London and New York: Routledge.
- Archer-Straw, P. (23 de Septiembre de 2000). A double-edged infatuation. *The Guardian*.
- Arciniegas, G. (1966). *Biografía del Caribe*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. . Madrid: Gredos.
- Ashcroft, B., G. Griffiths G. & H. Tiffin (1989). *The empire writes back, theory and practice in post-colonial literatures*. Psychology Press. Londres: 1989.
- Asimov, I. (1980). *Los lagartos terribles y otros ensayos científicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Babb, F. (2010). Sex and sentiment in cuban tourism. *Caribbean Studies*, 38(2).
- Baldacchino, G. (2012). The lure of the island: A spatial analysis of power relations. *Journal of Marine and Island Cultures*, 55-62.
- Barreda-Tomás, P. (1972). Alejo Carpentier: Dos Visiones del Negro, Dos Conceptos de la Novela. *Hispania*, 55(1), 33-44.
- Barriteau, V. E. (2003). Theorizing Ruptures in Gender Systems and the Project of Modernity in the Twentieth-Century Caribbean. En L. Lewis, *The culture of gender and sexuality in the Caribbean*. University Press of Florida.
- Barriteau, V. E. (2007). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Feminist Africa* (7).
- Benjamin, Walter (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus
- Benoist, J. (1996). La organización social en las Antillas. En M. M. Friginals, *África en América Latina* (págs. 77-102). Paris: Unesco.
- Berrian, B. (2013). Music and Culture on the French Caribbean. (A. Worlwide, Entrevistador)
- Bilé, S. (2005). *La légende du sexe surdimensionné des noirs*. Monaco: Éditions du Rocher/ La serpent à plumes.
- Bloom, Harold (2008). *Jamaica Kincaid*. New York: Chelsea House Pub.
- Bonnett, A. W. (2009). The West Indian Diaspora to the USA: Remittances and Development of the Homeland. *Wadabagei: Journal of the Caribbean and Its Diaspora*, 12.

- Bosch, J. (1970). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*. Madrid: Alfaguara.
- Bouson, J. B. (2012). *Jamaica Kincaid: Writing memory, writing back to the mother*. Albany: SUNY Press.
- Boyé, A. (2011). *Sociedades Matriarcales*. Recuperado el 13 de 05 de 2017, de Matriarcados:  
<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxmaWxvcG9ldGFzfGd4OjEwZTBjOGEyOTMyNTlhMTI>
- Boye, A. (18 de Noviembre de 2012). *Matriarchies (Matriarcados)*. Anna Boyé. *Resumen documental Bijagós. Guinea Bissau*. Recuperado el 6 de Mayo de 2017, de YouTube:  
<https://www.youtube.com/watch?v=HKYNGRmoldw>  
<https://www.youtube.com/watch?v=HKYNGRmoldw>
- Boyé, A. (20 de Febrero de 2013). *Matriarchies (Matriarcados)*. Anna Boyé. *Resumen documental Lago Lugu. China*. Recuperado el 2 de Mayo de 2017, de YouTube:  
<https://www.youtube.com/watch?v=rxGij38eyMw>  
<https://www.youtube.com/watch?v=rxGij38eyMw>
- Brah, A. (2010). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Brathwaite, K. (5 de Septiembre de 2011). *Calypso*. Recuperado el 6 de Mayo de 2017, de YouTube:  
<https://www.youtube.com/watch?v=AGmMJXmk1z4>  
<https://www.youtube.com/watch?v=AGmMJXmk1z4>
- Bruneau, Michel (2010). Diasporas, transnational spaces and communities. En Baubock, Reiner y Thomas Faist. (Eds.). *Diaspora and transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam University Press.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. London: Routledge/ Taylor and Francis Group.
- Butler, J. (2005). Regulaciones de género. *La ventana*(23), 7-35.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butta, C. (29 de Noviembre de 2013). *Las Poderosas Mujeres de Juchitán (1999)*. Recuperado el 2 de Mayo de 2017, de Youtube:  
[https://www.youtube.com/watch?v=cV9A\\_ndqx3c](https://www.youtube.com/watch?v=cV9A_ndqx3c)  
[https://www.youtube.com/watch?v=cV9A\\_ndqx3c](https://www.youtube.com/watch?v=cV9A_ndqx3c)
- Cago, V. (2015). Silvia Rivera Cusicanqui. Contra el colonialismo interno. *Anfibia*. Recuperado el 26 de Enero de 2017, de  
<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>  
<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- Caro, J. E. (2007). La desintegración caribeña debido al concepto de límite y frontera. *Tierra Firme*, XXV(100), 449-483.

- Carpentier, A. (1967). *Tientos y diferencias*. Montevideo: Arca.
- Casas, A., & Otero, A. (2001). Origen de la agricultura y desarrollo de la civilización. En P. N. Roberto de la Maza, *El Valle de Tehuacán Cuicatlán: Patrimonio natural y cultural* (págs. 117-133). México, DF,: Fundación ICA.
- Castellano, C. G. (2010). El asentamiento colombino de Nueva Sevilla (Jamaica). Aspectos estéticos. En R. L. Guzmán, *Andalucía-América: estudios artísticos y culturales* (págs. 41-66). Granada: Editorial Atrio.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (1983). *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris/Dakar: Présence Africaine.
- Chang, E. P. (30 de Marzo de 2015). Reguetón: la música del dinero. *Cubonet*. Recuperado el 14 de Febrero de 2017, de <https://www.cubonet.org/destacados/reguetoneros-idolos-en-la-cuba-actual/><https://www.cubonet.org/destacados/reguetoneros-idolos-en-la-cuba-actual/>
- Chapkis, W. (1986). *Beauty Secrets, women and the politics of appearance*. New York: South End Press.
- Charles, C. (2003). Popular Imageries of Gender and Sexuality: Poor and Working-Class Haitian Women's Discourses on the Use of Their Bodies. En L. Lewis, *Introduction to the Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. University Press of Florida.
- Chevalier, O., Brealey, S., & Barrio-Sarmiento, A. (4 de Diciembre de 2014). *La fascinante historia de los Muxhes*. Recuperado el 2 de Mayo de 2017, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=D2XyrHfKhas><https://www.youtube.com/watch?v=D2XyrHfKhas>
- Cohen, R. (2008). *Global Diasporas. An introduction*. New York: Routledge.
- Confiant, R., Bernabé, J., & Chamoiseau, P. (1993). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Cummings, R. (2011). Queer theory and Caribbean writing. En M. A. Bucknor, & A. Donnell, *The Routledge Companion to Anglophone Caribbean Literature* (págs. 324-331). Oxon: Routledge.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual*. Bogotá: Brecha Lésbica y en la frontera.

- Cusicanqui, S. R. (18 de Mayo de 2015). Prácticas y discursos descolonizadores. Oaxaca, México. Recuperado el 26 de Enero de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=dJU1DfUWo3c>
- Cusicanqui, S. R. (23 de Diciembre de 2016). Una candidatura indígena puede alborotar el sueño de los poderosos. *Desinformémonos. Periodismo desde abajo*.
- Dalziell, T. (2010). Coming-of-age, coming to morning. En AAVV, *Rites of passage in Postcolonial Women's Writing*. Amsterdam-New York: Rodopi B.P.
- Davis, A. (2012). I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. En M. Jabardo, *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Deleuze, G. (2002). Causes et raisons des îles desertes. En D. Lapoujade, *L'île deserte et autres textes (1953-1974)*. Paris: Editions Minuit.
- Derby, L. R. (30 de Septiembre de 2014). From Bois Caiman to Bûche du Noël: Shapeshifting Trees on Hispaniola. New Brunswick, New Jersey, USA: Rutgers Center for Historical Analysis.
- Díaz, Junot (13 de mayo de 2013). Entrevista RTVE, Página 2, <http://www.rtve.es/alacarta/videos/pagina-2/pagina-2-entrevista-junot-diaz/1829053/>, emitida el 13 de mayo.
- Domenach, H., & Picouet, M. (1992). *La dimension migratoire des Antilles*. Paris: Economica.
- Dorronsoró, B. (2013). El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres. *IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES*. Coimbra.
- Dorsey, J. C. (2003). It hurt very much at that time. Patriarchy, Rape Culture and the Slave Body. En L. Lewis, *The culture of gender and sexuality in the Caribbean*. University Press of Florida.
- Dozinhas, C. (2007). *The political philosophy of cosmopolitanism*. New York: Routledge-Cavendish.
- Du Bois, W. (2007). *Darkwater, Voices from Within the Veil*. New York: Cosimo Ink.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1990). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. Ciudad de Mézico: UAM-Iz.
- Dussel, E. (Mayo de 2013). El gran camino de las culturas hacia el este. (Seminario: Filosofía Política en América Latina hoy). (U. A. Bolívar, Ed.) Quito, Ecuador. Recuperado el 3 de 5 de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSlGf4o>

atch?v=6GLzHSlGf4o

- Echevarría, R. G. (2014). *Oye mi son: Ensayos y testimonios sobre literatura hispanoamericana*. Sevilla: Editorial Renacimiento.
- Elorza, J. A. (2016). *Hielos y océanos. Vascos por el mundo*. Donosti: Tarttalo.
- Espino, A. (12 de Octubre de 2013). "Ejecuciones, violaciones, mutilaciones", así fue la conquista de América. (J. Zurro, Entrevistador, & E. Confidencial, Editor) Recuperado el 24 de Enero de 2017, de [http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america\\_40390/](http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america_40390/)[http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america\\_40390/](http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america_40390/)
- Estala, P. (1797). *El viagero universal, ó Noticia del mundo antiguo y nuevo. Obra recuperada de los mejores viageros* (Vol. XI). Madrid: Imprenta de Villalpando.
- Faist, T. (2010). Diaspora and Transnationalism: what kind of dance partners? En T. F. Rainer Bauböck, *Diaspora and Transnationalism. Concepts, theories and methods*. Amsterdam University Press.
- Fraginals, M. M. (1983). *La historia como arma y otros ensayos*. Barcelona: Crítica.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ferguson, M. (1994). *Where the Land meets the Body*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Fernández, M. (Diciembre de 2008). Diáspora: la complejidad de un término. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 14(2).
- Foucault, M. (1984). We "Other Victorians". En P. Rabinow, *The Foucault Reader*. New York: Random Books.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Éditions du Seuil.
- Franco, J. L. (1980). *Ensayos sobre el Caribe*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Frohlick, S. (2013). Intimate tourism markets: money, gender, and the complexity of Erotic Exchange in a Costa Rican Caribbean Town. *Anthropological Quarterly*, 86(1), 132-162.
- Galap, J. L. (1984). Fanon, precursor de l'Antillanité. *Frantz Fanon, Memorial International*. Dakar: Présence Africaine.
- Galeano, E. (2005). *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Gargallo, F. (2009). El feminismo filosófico. En E. M. Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)* (págs. 418-433).



Ciudad de México: Siglo XXI.

- Guerra, W. (2013). *Negra*. Barcelona: Anagrama.
- Ghinelli, P. (2005). *Archipels littéraires, Chamoiseau, Condé, Confiant, Brival, Maximin, Laferrière, Pineau, Dalember, Agnant*. Montreal: Mémoire d'encrier.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *CIBOB*, 97-108.
- Grosfoguel, R. (2011b). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1 (1).
- Grosfoguel, R. (01 de 04 de 2013). ¿Cómo luchar decolonialmente? (M. R. Trejo, Entrevistador) Madrid: El Diagonal.
- Guillaud, L. (1999). Les îles fantastiques de l'Atlantique. *Les îles atlantiques: realites et imaginaire* (págs. 71-79). Universite Rennes 2.
- Guillén, N. (2003). El son entero. Recuperado el 23 de Agosto de 2013 de *Biblioteca Virtual Universal*: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/88723.pdf>
- Gutiérrez, P. J. (1994). *Trilogía sucia de la Habana*. Barcelona: Anagrama.
- Gutierrez, P. J. (1999). *El rey de la Habana*. Barcelona: Anagrama.
- Harvey, D. (2000). *Spaces of hope*. Berkeley: Univ of California Press.
- Hau'ofa, E. (2008). *We are the Ocean: selected works*. University of Hawaii Press.
- Henao, A. F. (2 de Marzo de 2016). La tragedia de la revolución haitiana. *Kaos en la red*. Recuperado el 28 de Abril de 2017, de <http://kaosenlared.net/82975-2/>
- Heraldo, E. (7 de Abril de 2014). Prohiben escuchar reguetón en Guatemala. *El Heraldo*. Recuperado el 14 de Febrero de 2017, de <http://www.elheraldo.hn/mundo/607316-217/prohiben-escuchar-reggaeton-en-guatemala> <http://www.elheraldo.hn/mundo/607316-217/prohiben-escuchar-reggaeton-en-guatemala>
- Herbert S. Klein, B. V. (2013). *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y en el Caribe*. El Colegio de Mexico AC.
- Indiana, R. (2011). *Papi*. Cáceres: Editorial Periférica.
- Indiana, R. (2013). *Nombres y animales*. Cáceres: Editorial Periférica.
- Innes, L. (2007). *The Cambridge introduction to postcolonial literatures in English*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- James, C. L. (1989). *The Black Jacobins: Toussaint L'ouverture and the San Domingo*

- Revolution*. New York: Vintage.
- Jiménez, T., & Haug, S. (2004). *Mujeres como islas. Antología de narradoras cubanas, dominicanas y puertorriqueñas*. La Habana: Ediciones Unión.
- Kebler, E. C. (2001). Ciudadanía y nación: debates sobre los derechos reproductivos en Puerto Rico. *Revista de Ciencias Sociales*, 10, 57-84.
- Kimmel, M. (2006). *Manhood in America: A cultural history*. New York: Oxford University Press.
- King, R. S. (2002). Sex and sexuality in English Caribbean Novels –A survey from 1950. *Journal of West Indian Literature*, 11(1), 24-38
- King, R. S. (2014). *Island Bodies: Transgressive sexualities in the Caribbean Imagination*. Gainesville: University Press of Florida.
- Kinnen, E. (1969). *El humanismo social de Marx*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Kuss, M. (2007). *Music in Latin America and the Caribbean: An Encyclopedic History* (Vol. 2). Austin: University of Texas Press.
- La Fountain-Stokes, L. (2008). Queer Diasporas, Boricua Lives: A Meditation on Sexile. *Review: Literature and Arts of the Americas*, 41(2), 294-301.
- Lafaix, P. (Dirección). (2001). *La fièvre tout le temps* [Película].
- Laferrière, D. (21 de 03 de 2016). Dany Laferrière : « La question n'est pas d'affronter le dictateur mais d'être heureux malgré lui ». (A. Cojean, Entrevistador)
- Le Mat, J. P. (1999). Insularisme ou cosmopolitisme. *Les îles atlantiques*. Rennes : Université de Rennes 2.
- Lefebvre, H. (1974). *The production of space*. Oxford: Antropos.
- Lestringant, F. (1999). Insulaires en mouvement: Saint-Exupery, Michaux, Calvino, Glissant. *Les îles atlantiques: realites et imaginaire*. Rennes: Université de Rennes 2.
- Lévinas, E. (1987). *L'humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lewis, L. (2003). *Introduction to the Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. University Press of Florida.
- Lima, J. L. (2006). *Paradiso*. Madrid: Cátedra.
- López, M. (2015). *Desde el fracaso: narrativas del Caribe insular hispano en el siglo XXI*. Madrid: Verbum.
- Lorde, A. (1978). *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*. New York: Out and Out Books.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.
- Lorde, A. (2009). *Zami. Una biomitobiografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y horas.

- Louis James, D. (1999). *Caribbean literature in English*. London: Longman Pub Group.
- Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9 Julio/Diciembre.
- Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 25(4).
- Maessener, Rita de (2001). Junot Díaz y el canon, un canibalismo líquido. *Letral*, 6, 89-97
- Maldonado Torres, N. (2007). Frantz Fanon: filosofía poscontinental y cosmopolitismo descolonial. En O. Koslarek, *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against war: views from the underside of modernity*. USA: Duke University Press.
- Maldonado Torres, N. (2012). Thinking at the limits of philosophy and doing philosophy elsewhere. From Philosophy to Decolonial Thinking. En G. Yancy, *Reframing the practice of philosophy*. Albany: State University of New York.
- Maldonado Torres, N. M. (2012b). Levinas's Hegemonic Identity Politics, Radical Philosophy and the Unfinished Program of Decolonisation. *Levinas Studies*, 2, 63-94.
- Maldonado Torres, N., & Espinosa Miñoso, Y. (2016). Descolonizando. Diálogo entre Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado Torres. 8-26. (J. M. Barroso, Entrevistador) *Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales*. Recuperado el 1 de Marzo de 2017, de <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres/http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres/>
- Marchand, J. P. (1999). Les îles atlantiques aujourd'hui. *Les îles atlantiques*. Rennes: Université Rennes 2.
- Martínez San Miguel, Y. (2003). *Caribe Two Ways. Cultura de la migración en el Caribe*. San Juan: Callejón.
- Martínez, G. V. (2004). 1421: el año en que los chinos descubrieron América. *Archipiélago*, 11(44), 14-20.
- Marx, K. (1966). *Obras escogidas de Marx y Engels*. Moscú: Editorial Progreso.
- Mateo Palmer, M., & Álvarez, L. Á. (2004). *El Caribe en su discurso literario*. México D.F.: Siglo XXI.
- Maximin, D. (1984). Frantz Fanon et la folie de la désalienation. *Frantz Fanon, Memorial International*. Dakar: Présence Africaine.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En D. G. Yuderkis Espinosa Miñoso, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Ménil, R. (2005). *Las Antillas. Ayer y hoy. Senderos*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Mignolo, W. (2011). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. *European Institute for Progressive Cultural Policies*.
- Miñoso, Y. E., Correal, D. G., & Muñoz, K. O. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Morrison, T. (1993). *La isla de los caballeros*. Barcelona: Ediciones B.
- Moscoso, D., & Moyano, E. (Enero-Abril de 2012). Condiciones de vida y expectativas de retorno de los andaluces en el extranjero. *RIS*, 70(1), 219-245.
- Muñoz, A. (5 de Noviembre de 2014). Twerking y poder: así son las sacerdotisas de las nalgas oscilantes. *Playground Noticias*. Recuperado el 18 de Mayo de 2017, de [http://www.playgroundmag.net/noticias/actualidad/twerking-dancehall-jamaica-minaj\\_0\\_1421257861.html](http://www.playgroundmag.net/noticias/actualidad/twerking-dancehall-jamaica-minaj_0_1421257861.html)[http://www.playgroundmag.net/noticias/actualidad/twerking-dancehall-jamaica-minaj\\_0\\_1421257861.html](http://www.playgroundmag.net/noticias/actualidad/twerking-dancehall-jamaica-minaj_0_1421257861.html)
- Narayan, U. (2005). Colonialismo, género, sector laboral informal y justicia social. *ACFS Revista de Filosofía Jurídica y Política*, 39, 351-362.
- Navarro, M., & Corrol, V. S. (2004). *Mujeres en América Latina y el Caribe*. (V. S. Marysa Navarro, Ed.) Madrid: Narcea.
- Newton, M. J. (2014). The Race Leapt at Sauteurs: Genocide, Narrative, and Indigenous Exile from the Caribbean Archipelago. *Caribbean Quarterly: A Journal of Caribbean Culture*, 60(2).
- Norma Blánquez Graf, F. F. (2010). *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y.
- Ochoa, M. (2015). Diáspora queer. La mirada hemisférica y los estudios latinoamericanos. *Nerter*(25-26), 68-72.
- Oliván, F. (2000). El extranjero y lo nacional. Reflexiones sobre el derecho de extranjería. *Studia Carande: Revista de ciencias sociales y jurídicas* (5), 81-92.
- Orovio, C. N. (2011). *Historia de Cuba*. Madrid: Doce Calles-CSIC.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Palcy, E. (Dirección). (1983). *Rue Cases-Nègres* [Película]. Francia.
- Paredes, J. (2014). Hablando de feminismo comunitario en la casa de las mujeres del Ngulumapu. Temuco, Chile. Recuperado el 26 de Enero de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=kR1E-dbPLYI>
- Peña, J. V. (2016). Reflexiones interculturales-decoloniales sobre representaciones mediales de formas de hacer música afrocaribeña en Cuba y Puerto Rico. *Afrocaribe descolonial [en publicación]*. Ciudad de México: UNAM.
- Pierre-Charles, G. (1981). *El Caribe Contemporáneo*. México: Siglo XXI.
- Pineda, E. (17 de Julio de 2015). Entrevista a la feminista afrovenezolana Esther Pineda. (A. L. Genera, Entrevistador) Obtenido de <http://www.africafundacion.org/spip.php?article21541>
- Portes, A. (1997). Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities. *Center for Migration and Development, Working Paper Series, 98-01*. Recuperado de 5 de mayo de 2014 de <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/portes.pdf>
- Preciado, B. (2007). Biopolítica del género. En AAVV, *Biopolítica*. Buenos Aires: Ají de pollo.
- Preciado, B. (29 de Mayo de 2014). El burdel del estado. (M. Picasso, Ed.) Barcelona, Cataluña, España. Recuperado el 26 de Enero de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=dO8L5Y9WJpo>
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Barcelona: Espasa.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo: para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Quayson, A., & Daswani, G. (2013). *A Companion to Diaspora and Transnationalism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En R. G. Santiago Castro Gómez, *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rafael Sánchez, L. (1982). *La guaracha del macho camacho*. Barcelona: Argos Vergara.
- Raghuvanshi, M. (12 de Enero de 2017). *Hijras: seeped in myths, seeking reconciliation*. Recuperado el 6 de Mayo de 2017, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=gV2lvMkoPLk>
- Ramerini, M. (2 de Mayo de 2017). Portuguese language heritage in Africa. Obtenido de Colonial Voyage: <http://www.colonialvoyage.com/portuguese-language->

[heritage-in-africa/](http://www.colonialvoyage.com/portuguese-language-heritage-in-africa/)<http://www.colonialvoyage.com/portuguese-language-heritage-in-africa/>

- Remix, C. (18 de 8 de 2016). *Como Me Gusta A Mi (Explicit)*. Obtenido de [https://www.youtube.com/watch?v=5s3TFqChPYM&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D5s3TFqChPYM&has\\_verified=1](https://www.youtube.com/watch?v=5s3TFqChPYM&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D5s3TFqChPYM&has_verified=1)[https://www.youtube.com/watch?v=5s3TFqChPYM&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D5s3TFqChPYM&has\\_verified=1](https://www.youtube.com/watch?v=5s3TFqChPYM&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D5s3TFqChPYM&has_verified=1)
- Ricardo, Y. (2004). *La resistencia en las Antillas tiene rostro de mujer*. Academia de las ciencias de República Dominicana.
- Rivera, R. R. (2003). *New York Ricans from the Hip Hop Zone*. Berlin: Springer.
- Rojo, A. B. (1999). *El mar de las lentejas*. Barcelona: Casiopea.
- Rondón, C. M. (2008). *The Book of Salsa. A cronick of the urban music from the Caribbean to NYC*. The University of North Caroline Press.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rubin, G. (noviembre de 1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. (UNAM, Ed.) *Revista Nueva Antropología*, VIII(030).
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Sánchez, J. P. (1999). Antilia ou l'île des sept-cités. *Les îles atlantiques: réalités et imaginaire* (págs. 17-31). Rennes: Université des Rennes.
- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Sartre, J. P. (Abril de 1960). Orfeo Negro. *Revista de la Universidad de México*, XIV(8), 4-15.
- Sebaoun, R. (2007). Frantz Fanon et les mutations de la société algérienne pendant la revolution. *Sud/Nord*, 1(22), 97-104.
- Sebreli, J. J. (2002). *Las aventuras de la vanguardia: el arte moderno contra la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Segato, R. L. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En J. M. Aníbal Quijano, *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Senghor, L. (1956). *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*. Paris: Presence Africaine.
- Sgard, P. (1999). L'archipel noir. *Les îles atlantiques*. Rennes: Université de Rennes 2.
- Silva Vallejo, F., E. Caro y E. Jorge (eds.) (2009). *Los mil y un Caribe. 16 textos para su (DES) entendimiento*. Santa Marta: Universidad del Magdalena.

- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta.
- Sousa Santos, B. d. (2 de 8 de 2014). Democratizar el territorio, democratizar el espacio (S. Caló, Entrevistador) Biblioteca Digital de Vanguardia para la Investigación en Ciencias Sociales. Recuperado el 19 de 5 de 2017, de <http://www.flacsoandes.edu.ec/agora/democratizar-el-territorio-democratizar-el-espacio>
- Spivak, G. (2006). Can the subaltern speak. En G. G. Bill Ashcroft, *The postcolonial studies reader*. London/New York: Taylor and Francis Group.
- Standing, G. (2 de 12 de 2015). El 'precariat' és una classe social molt radical, l'única que vol ser prou forta per abolir-se a si mateixa. (J. Bacardit, Entrevistador) La Directa. Recuperado el 3 de Febrero de 2017, de <https://directa.cat/precariat-es-una-classe-social-molt-radical-lunica-que-vol-ser-prou-forta-abolir-se-si-mateixa>
- Stephens, M. (2013). What is an island? Caribbean studies and the Contemporary Visual Artist. *Caribbean Journal of Criticism Duke University Press*.
- Teodorov, T. (1982). *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the past*. Boston: Beacon Press.
- Trueba, F., Mariscal, J., & Errando, T. (Dirección). (2011). *Chico y Rita* [Película]. España.
- Uliánov, V. I. (1952). *L'imperialisme estade supreme du capitalisme*. Paris: Éditions Sociales.
- United Nations. (2013). *World Migration in Figures*. OECD-UNDESA.
- United Nations. (2016). *Non self-governing territories*. United Nations Statistics Division of the Department of Economic and Social Affairs.
- Valdés, E. D. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* (Vol. Tomo II). Santiago de Chile: Editorial Biblos.
- Valdés, F. (2016). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Vallejo, F. S. (2009). La libertad en el Caribe: entre ideas y realidades. En J. E. Vallejo, *Los mil y un Caribe. 16 textos para su (des)entendimiento*. Santa Marta: Universidad del Magdalena.
- Vega, A. L. (1982). *Encaranublado y otros cuentos de naufragio*. San Juan: Editorial Antillana.
- Verges, F. (04 de 02 de 2017). En direct de l'Europe. Le rapports de l'Union Européen avec les Outre-mer. (O. Cohen, Entrevistador) Recuperado el 21 de Abril de 2017, de [http://www.francetvinfo.fr/replay-radio/en-direct-de-l-europe/en-direct-de-l-europe-les-rapports-de-l-union-europeenne-avec-les-outre-mer\\_2105226.html](http://www.francetvinfo.fr/replay-radio/en-direct-de-l-europe/en-direct-de-l-europe-les-rapports-de-l-union-europeenne-avec-les-outre-mer_2105226.html)



europa/en-direct-de-l-europe-les-rapports-de-l-union-europeenne-avec-les-  
outre-mer\_2105226.html

Walters, R. W. (1982). The impact of Frantz Fanon on the Black Liberation Movement in the United States. *Frantz Fanon, Memorial International*. Fort de France: Presence Africaine.

Wikipedia. (3 de 5 de 2017). Obtenido de [https://es.wikipedia.org/wiki/Independencia\\_de\\_%C3%81frica](https://es.wikipedia.org/wiki/Independencia_de_%C3%81frica)

Walcott, D. (1958). *The sea at dauphin. A play in one act*, University College of the West Indies.

Williams, E. (1970). *From Columbus to Castro. The history of the Caribbean*. Nueva York: Harper and Row.

Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.

Wynter, S. (1997). "Genital Mutilation" or "Symbolic Birth?" Female Circumcision, Lost Origins, and the Aculturalism of Feminist/Western Thought. *Cas. W. Res. L. Rev.*, 47, 501-544.

Yuval-Davis, N. (2011). *The politics of belongin. Intersectional contestations*. London-California-New Delhi-Singapore: Sage Publications.

Zamora B. y Burciaga J. A. (1976). *Restless serpents*. Menlo Park: Diseños literarios

Zayas, M. d. (2003). African Negro Art and Modern Art. En M. D. Jack D. Flam, *Primitivism and Twentieth-Century Art: A Documentary Store (Obra original publicada en 1916)*. (págs. 90-102). Berkeley: University of California Press.

## **BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE CANARIAS**

ABC. (10 de 08 de 1958). La isla errante de San Borondón ha sido fotografiada por primera vez. p.6.

Ana, M. d. (4 de 12 de 2016). Negrofilia. *La Provincia*.

Arroyo, A. S. (Julio de 1993). The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonisation of the Canary and Caribbean Islands. *Comparative Studies in Society and History*, 35(3), 515-543.

Casas, B. de las, & Pérez Fernández, I. (1989). *Brevísima relación de la destrucción de África: prelude de la destrucción de Indias: primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Salamanca (España): Editorial San Esteban.

Coelho, A. F. (2014). Planes de invasión en las Islas Canarias en 1898. *Revista de Historia Canaria* (196), 161-184.

Delgado, J. J. (2013). Cosmopolitismo. Regionalismo. Atlánticidad. En J. M. García-Ramos, *Los otros diálogos atlánticos*. Fundación Canaria Mapfre-Guanarteme.



- El Museo Canario. (6 de Diciembre de 2016). *El museo canario*. <http://www.elmuseocanario.com/index.php/es/exposicion-permanente/54-la-antropologia-fisica> Obtenido de [http://www.elmuseocanario.com/index.php/es/exposicion-permanente/54-la-antropologia-fisica-](http://www.elmuseocanario.com/index.php/es/exposicion-permanente/54-la-antropologia-fisica)
- Estévez, F. (2011). Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarias en la jaula identitaria. *Revista Atlántida* (3), 145-172.
- Farrugia, J. (2015). *Orígenes: enfoques disciplinares sobre el poblamiento indígena en Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- Fregel Lorenzo, R. I. (2010). La evolución genética de las poblaciones humanas canarias: determinación mediante marcadores autosómicos y uniparentales. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.
- Galán, T. G. (2008). *Persiguiendo sueños. Mujeres canarias en la América multicultural*. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones.
- Ganzo, C. d. (5 de Mayo de 2007). La Candelaria no era una virgen negra. *Canarias 7*. Recuperado el 23 de 05 de 2017, de <http://www.canarias7.es/articulo.cfm?Id=56338> <http://www.canarias7.es/articulo.cfm?Id=56338>.
- García, C. O. (2004). Islas de ida y vuelta. Canarias y el Caribe en contexto colonial. *CSIC*, 195-220.
- García-Ramos, J. M. (1996). *Por un imaginario atlántico*. España: Montesinos.
- García-Ramos, J. M. (2013). Los otros diálogos atlánticos. En G. P. Juan Manuel García Ramos, *Los otros diálogos atlánticos*. Fundación Canaria Mapfre Guanarteme.
- Garí-Hayek, D. (2015). *Geopolítica, nacionalismo y tricontinentalidad*. Cuadernos del Mundo 03. La Laguna: Latina.
- González Pérez, T. (19 de Mayo de 2002). La emigración canaria a Cuba. *La Opinión*.
- González, M. H. (1992). La influencia cultural de Canarias en las Antillas Hispanas: la penetración de los hábitos socioculturales del campesinado isleño en la población negra de Cuba. *Anuario de Estudios Atlánticos*(38).
- González, M. H. (1993). La Ilustración en Canarias y su proyección en América. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- González, M. H. (2008). La emigración canaria a América a través de la historia. (UNAM, Ed.) *Cuadernos Americanos*(126), 137-172. Recuperado el 15 de Febrero de 2017, de [http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/culturacanaria/emigracion/La\\_emigracion\\_canaria.htm#EL\\_SIGLO\\_XVI](http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/culturacanaria/emigracion/La_emigracion_canaria.htm#EL_SIGLO_XVI) [http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/culturacanaria/emigracion/La\\_emigracion\\_canaria.htm#EL\\_SIGLO\\_XVI](http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/culturacanaria/emigracion/La_emigracion_canaria.htm#EL_SIGLO_XVI).
- Hernández, M. M. (1992). *Canarias en la mitología. Historia mítica del archipiélago*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular Canaria.

- Hernández, P. H. (2000). *Conocer Canarias. Mil preguntas y respuestas para disfrutar*. La Laguna: Tafor.
- Meredez, E. M. (2009). De Insulis o más islas que se repiten. Canarias, Cuba y el Atlántico Hispano. *Revista Iberomericana*, volumen LXXV, num.228, julio-septiembre, 865-884.
- Merino, R. (20 de 3 de 2011). Larga vida a San Borondón. *ABC*.
- Meyer, N. M. (2007). ADN antiguo y el origen de la población canaria. *El Indiferente. Centro de Educación Ambiental Municipal*, 19, 42–51.
- Ojeda, G. O. (2013). Reivindicación del español atlántico (con especial referencia a la situación lingüística de Canarias). En G. P. Juan Manuel García Ramos, *Los otros diálogos atlánticos*. Fundación Canaria Mapfre Guanarteme.
- Santana, A. S. (2012). *Geografía de las islas. Las Palmas de Gran Canaria, España*: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Santana, G. P. (2013). Canarias y Antillas como campos de experimentación atlántica. En G. P. Juan Manuel García-Ramos, *Los otros diálogos atlánticos*. Fundación Canaria Mapfre Guanarteme.
- Uriarte, C. G. (1999). Canarias, una escala tradicional para las expediciones científicas francesas. *Les îles atlantiques: réalités et imaginaire*. Rennes: Université de Rennes 2.
- Viera y Clavijo, J. (1978). *Noticias de la Historia de Canarias*. Madrid: Cupsa Editorial.