

Negritud, Creolidad, Antillanidad: de generaciones a transformaciones

Négritude, Créolité, Antillanité: from Generations to Transformations

Négritude, Criolidade, Antilhanidade: de gerações para transformações

Myène Priam

HARVARD UNIVERSITY

Profesora Asociada de Francés en Harvard University. Entre algunas de sus contribuciones investigativas están “‘Loup y-es-tu?’ 60 ans de départementalisation: Politiques mémorielles et ambivalence de l’événement” (*International Journal of Francophone Studies*, 2008), “‘Présence Antillaise’: Hybridity and the Contemporary French Literary Landscape” (*French Global: A New Approach to Literary History*, Christie McDonald y Susan Rubin Suleiman Eds., Columbia University Press, 2010) y “Antillanité” (*The Oxford Encyclopedia of African Thought*, Abiola Irele and Biodun Jeyifo (eds.), Oxford University Press, 2010). Correo electrónico: mpriam@fas.harvard.edu

Este artículo fue traducido al inglés por Mauricio Torres, egresado de la Licenciatura en Lenguas Modernas de la PUJ (Correo electrónico: zenglas@hotmail.com) y Miranda Lalinde, estudiante de último semestre del programa de Lenguas Modernas (Correo electrónico: miranda528@gmail.com). Ambos bajo la supervisión y coordinación de Zaide Figueredo, Profesora e investigadora del Departamento de Lenguas, PUJ (Correo electrónico: zaidefigueredo@hotmail.com).

SICI: 0122-8102(201112)15:30<250:NCAGAF>2.0.TX;2-6

Resumen

En este ensayo sostengo que el acto de leer *Elogio de la creolidad* requiere una reconstrucción de un contexto definido por historias literarias y teóricas a cuyo desarrollo contribuyó este manifiesto, pero las cuales, a su vez, permitieron una exploración profunda del sentido del concepto contenido en este manifiesto. Así, del mismo modo que *Creolidad* creó conciencia de una identidad antillana en ciernes, el discurso que intentaba describirla debe percibirse también como un proceso de lectura plural constante, que empieza “teóricamente” con *Elogio de la creolidad*, pero ni se limita ni termina con él. También sostengo aquí que el examen transformacional y generacional de estas teorías por parte de los tres creolistas no fue ni totalizador, ni exhaustivo, ni imparcial, ni falto de ambivalencia y exceso respecto al asunto de la lengua creole, la literatura y la búsqueda de la Palabra verdadera (“la Parole vraie”).

Palabras clave: Creolidad, Negritud, Antillanidad, creolización, autenticidad, lengua y literatura creoles

Palabras descriptor: Lenguas criollas, Negros – Identidad racial, Autenticidad (Filosofía), Movimiento literario de Negritud

Abstract

In this essay, I argue that the act of reading *In Praise of Creoleness* requires that it be reconstructed within a context defined by literary and theoretical histories to the development of which this manifesto contributed, but which, in turn, allowed for in depth exploration of the meaning of the concept contained in this manifesto. Thus, just as Créolité extolled awareness of a burgeoning Antillean identity, the discourse attempting to describe it must also be perceived as a constant plural reading process, starting “theoretically” with *In Praise of Creoleness*, but neither limited by nor ending with it. I also argue that the three ‘Creolists’ generational and transformational examination of these theories was neither comprehensive, exhaustive, or impartial, nor lacking in ambivalence and excess regarding the issues of Creole language, Literature and the pursuit of the true Word (“la Parole vraie”).

Key words: Créolité, Negritude, Caribbeanness, Creolization, authenticity, Creole language and literature

Keywords plus: Creole dialects, Blacks – race identity, Authenticity, Negritude (Literary movement)

Resumo

Neste ensaio sustento que o ato de ler *Elogio da Creolidade* requer de uma reconstrução do contexto definido por histórias literárias e teóricas a cujo desenvolvimento contribuiu este manifesto, mas as quais, por sua vez, permitiram uma exploração profunda do sentido do conceito contido neste manifesto. Assim, da mesma maneira que *Creolidade* criou consciência de identidade antilhana em formação, o discurso que tentava descrevê-la deve se perceber mesmo como processo de leitura plural constante, que começa “teoricamente” com *Elogio da Creolidade*, mas nem se limita nem acaba nele. Sustento, ademais, que o exame transformacional e geracional destas teorias, por parte dos três creolistas, não foi nem totalizador, nem exaustivo, nem imparcial, nem falto de ambivalência e excesso respeito ao assunto da língua creole, a Literatura e a busca da Palavra verdadeira (*la Parole vraie*).

Palavras-chave: Creolidade, Negritude, Antilhanidade, creolização, autenticidade, língua e literatura creoles

Palavras-descriptor: Línguas crioulas, Negros – Identidade racial, Autenticidade (Filosofia), Movimento literário de Negritud

RECIBIDO: 28 DE FEBRERO DE 2011. EVALUADO: 10 DE MAYO DE 2011. ACEPTADO: 16 DE MAYO DE 2011

LA ORIGINALIDAD DE la ética de los creolistas reposa precisamente en su compromiso frente a la investigación y su deseo de unir todas las piezas presentes en la formación de la identidad cultural del Caribe. Es por esto que el argumento central de este ensayo se basa en la idea de que leer el *Elogio de la creolidad* requiere una reconstrucción dentro de un contexto definido por las historias literarias y teóricas para captar el desarrollo de las contribuciones de dicho manifiesto, las cuales, a su vez, permiten una exploración en profundidad del significado de los conceptos contenidos en aquél. Por consiguiente, así como la Creolidad ensalzó la consciencia de una floreciente identidad antillana, el discurso que intenta describirla debe ser percibido como un proceso de lectura constante y plural, comenzando “teóricamente” con el *Elogio de la creolidad*, pero sin que éste lo limite o le ponga fin. Bernabé, Chamoiseau y Confiant intentan mostrar la Creolidad como un concepto que va más allá de la Negritud de Aimé Césaire para incorporarse a la “Caribeñidad” (Antillanidad) de Édouard Glissant y su manera de abordar la creolización. La Creolidad propuesta por los autores no fue presentada como el eslabón perdido entre los tres valores mencionados, pero sí se pretende su concepción como un nuevo aparato que permita una coherencia completa entre todos sus factores. Como el poeta chileno Vicente Huidobro, quien integró su visión poética en el “molde tradicional de un manifiesto o discurso, en el cual el orador cita a autoridades establecidas y ejemplos pertinentes de poesía con el fin de refutarlos, sin perder de vista sus propias declaraciones de autoridad ni sus propios ejemplos poéticos” (Willis, 29-30), los creolistas se propusieron llevar la Creolidad y sus discursos circundantes a un nivel de continuidad ideológica e intelectual que ellos habrían de reclamar, retar y evaluar paulatinamente. Mimi Parent ha explicado que este tipo de continuidad es un aspecto peculiar de cualquier movimiento (artístico, literario y político), cuya ética está representada en la escritura del manifiesto. Esta continuidad es un indicador de que el momento de génesis estaba a punto de resultar “anticuado”¹. Frente a esto, Patrick Chamoiseau ha dicho: “El *Elogio* es un texto de relaciones, de conexiones” (Creolité Bites, 152).

De acuerdo con los creolistas, el estatus de la Creolidad nunca pretendió significar algún tipo de superioridad sistemática, puesto que fue la historia la que moldeó su patrón de pensamiento². No cabe duda de que los lectores del

1 Parent señala que el movimiento cubista europeo (1907-1914), asociado tradicionalmente con Picasso y Braque, causó efectos en otras áreas distintas a las artes plásticas. Esto es particularmente notable en los desarrollos de la literatura, los cuales continuaron hasta después de 1917 e influyeron en autores como Blaise Cendrars y Guillaume Apollinaire (xviii).

2 Nótese que los coautores del *Elogio* no fueron los primeros en utilizar la palabra “Creolidad”, sino los historiadores. Véase Gerry l’Etang.

manifiesto creolista no tuvieron problemas para comprender esta idea. Así, Lise Morel recomienda leer el *Elogio*... “no solo como una cristalización de las ideas de estos escritores, sino también como una superación de las mismas a la vez que se sigue reconociendo su necesidad histórica” (149). En opinión de Walter D. Mignolo, es claro que los creolistas no pretendían presentar una idea general sino un concepto ambiguamente generacional, comparativo y diferencial (2000, 240). El *Elogio de la creolidad* fue, de hecho, la oportunidad para los tres compañeros martiniqueños de popularizar una “definición” de Antillanidad, que autorizaba la construcción de patrones relacionales ilimitados y rechazaba, al mismo tiempo, síntesis básicas. Su idea era que semejante esfuerzo por la construcción cultural y ontológica no podía ignorar la importancia de dilucidar y exponer su base teórica.

El primero de esos pilares, la Negritud, se presentó en el *Elogio*...³ como lo que habría preparado la entrada de la Creolidad al mundo y permitido la formulación del concepto. Los padres de este movimiento creían firmemente que la Creolidad era “l’autre degré d’authenticité qu’il restait à nommer”⁴ (18) y que la Negritud de Césaire, pese a que representaba una etapa esencial, no lograba satisfacer una necesidad fundamental: la existencia de una estética antillana característica. Aun así, para sus detractores futuros, los creolistas indirectamente declararon que la Creolidad era hija de la Negritud y se nombraron a sí mismos “à jamais fils d’Aimé Césaire”⁵ (18). Los otros dos pilares, Antillanidad (*Caribbeaness* para los angloparlantes, *Antillanité* para los francoparlantes) y creolización, fueron por su parte representados como los elementos constitutivos de la Creolidad. Para los creolistas, la construcción y presentación de la Creolidad como un legado que heredaron de sus compatriotas martiniqueños –individuos que incluso fueron algunos de los más famosos e influyentes intelectuales del Caribe– también fue una manifestación de su deseo, más allá del gesto estratégico (su enfoque podría considerarse prescriptivo o preventivo, en lugar de descriptivo) de testimoniar las mutaciones y cambios en el pensamiento intelectual contemporáneo de las Antillas francesas; un pensamiento al cual no podían contribuir legítimamente sin haberlo examinado primero. Esto también podría explicar por qué era común que insistieran en lo que se oponía a sus teorías más que en lo que las aglutinaba (esto se evidencia en su modo de tratar la Negritud de Césaire).

3 Todas las traducciones del *Elogio de la creolidad* fueron tomadas de la traducción al español de Mónica María del Valle y Gertrude Martin Laprade, Editorial PUJ, 2010. Anotamos las páginas de esta versión al español inmediatamente después de cada pasaje.

4 “el otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar”.

5 “por siempre hijos de Aimé Césaire”.

Después de leer el *Elogio de la creolidad*, el lector podrá darse cuenta de que el análisis versátil y generacional de los creolistas no era integral, ni exhaustivo⁶, tampoco imparcial, ni carente de ambivalencias o excesos relacionados con los asuntos del lenguaje creole, de la literatura y de la autenticidad.

La Creolidad y la Negritud de Césaire

La ética de la Negritud, en particular la que Césaire predica⁷, no es enteramente ajena a la Creolidad⁸. De hecho, los creolistas alguna vez aceptaron que siendo epígonos de Césaire, “nous déployâmes une écriture engagée, engagée dans le combat anticolonialiste”⁹ (Bernabé et al.)¹⁰. La lucha anticolonialista de Césaire fue percibida por los creolistas como incompleta e inadecuada: consideraban que su ética del creole debería funcionar en todos los sentidos –histórico, geográfico y poético–, y además sentían que la poética de Césaire tenía un enfoque demasiado europeo. Dicho esto, sin embargo, según los creolistas, Césaire no necesariamente previó o dio nombre a valores tales como Antillanidad y Creolidad, pero su defensa de la Negritud preparó sus condiciones de aparición: “C’est la Négritude césairienne qui nous a ouvert le passage vers l’ici d’une Antillanité désormais postulable et elle-même en marche vers un autre degré d’authenticité qui restait à nommer”¹¹ (15) (Bernabé et al., 18). Gracias a que la labor de reconocimiento y aceptación de su Negritud ya estaba realizada, los creolistas fueron capaces de aceptar su Antillanidad y, por tanto, anticipar su futura Creolidad, cuyo nombre aún no se acuñaba. A partir de entonces, si los creolistas

6 De hecho, la única obra de Césaire que los creolistas mencionan es el célebre *Cuaderno de un retorno al país natal*.

7 En 1974, Césaire confesó a su amigo René Depestre lo que esta ética había significado para él: “el hombre negro ha estado buscando su identidad; esa *identidad* era el tener consciencia concretamente de lo que se es, a saber, el hecho inicial de que se es *negro*, que éramos Negros, que tuvimos un pasado y que ese pasado contenía los elementos culturales que habían sido invaluable [..] que existieron las civilizaciones negras que eran muy importantes y que eran bellas” (*Pour la révolution*, 168). Sin embargo, la Negritud no fue una creación exclusiva del poeta martiniqueño, sino también, claramente, del guayanés Léon Gontran Damas y del senegalés Léopold Sedar Senghor, autores no mencionados por los creolistas en el *Elogio*... Así mismo, la Negritud es una combinación –las más de las veces poética– de textos entrelazados, más que una compilación de discursos colectivos.

8 El *Elogio de la creolidad* fue dedicado, en parte, a Césaire.

9 “desplegamos una escritura comprometida, comprometida en el combate anticolonialista”.

10 Al respecto, Lucien Taylor sugiere que “El ancestro totémico (de los creolistas) [..] no es Césaire [..] sino Gilbert Gratiant, el poeta ‘mulato’ del mestizaje en el Nuevo Mundo” (129).

11 “fue la Negritud césairiana la que nos abrió el camino hacia el aquí de una Antillanidad desde entonces concebible y ella misma en marcha hacia otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar”.

lograron ver a Césaire como un “ante-creole”, más que un “anti-creole” (15)¹², fue porque buscaban incluir parte del pensamiento del poeta martiniqueño como sustento de la Creolidad y agente del pensamiento creolista. A diferencia de lo que Michael Dash piensa, el hecho de haber declarado de forma tan apasionada y determinante su filiación no es, cuando se piensa debidamente, sorprendente o particularmente paradójico (166). Sea cual fuere el caso, definitivamente no es ésta la observación más paradójica que los creolistas han hecho sobre Césaire. Sin duda alguna, consideraron que la Negritud de Césaire no podía garantizar por sí misma el desarrollo pleno del individuo martiniqueño y su comunidad. Sin embargo, desde el punto de vista de los creolistas, el poeta no se reducía a la Negritud; su contribución se presentaba como enteramente condicionada. Dicha contribución dependía de la valoración del contenido de la Negritud en relación con su propio concepto y de la luz que la Negritud arrojara sobre él. También requería que se entendiera la Creolidad como resultado de su propia evaluación de Césaire, del hombre, de su trabajo político –referente a la descolonización local y general– y de su obra poética¹³. ¿Por qué descartar la fertilidad del compañerismo intelectual bajo el pretexto de que Césaire solo estaba comprometido con una perspectiva generacional, situacional (o cíclica)?

Contribuciones de la poética de Césaire a la Creolidad

Aimé Césaire situó como período de génesis del movimiento de la Negritud el de la publicación de *L'Étudiant noir* (*El Estudiante Negro*, 1934)¹⁴. En ese tiem-

12 Esta fórmula fue un golpe de inspiración de Jean Bernabé.

13 Aimé Césaire estaba también lejos de ser el único poeta y teórico de la Negritud en generar un debate sobre la filosofía y el legado del concepto

14 Revista escrita por Césaire, Damas y Senghor. Contra los jóvenes de “Étudiant noir” [...] “Empezaba a levantarse un movimiento marxista-leninista, cuyos miembros representativos eran antillanos, como Étienne Léro, René Ménéil y Jules Monnerot”. Fue Ménéil quien, en 1978, escribió el prefacio para la reedición del primer número de la revista *Légitime Défense* (publicada en 1942), considerado tradicionalmente como el primer manifiesto afroantillano: “Ciertamente, el discurso de *Légitime Défense* considerado en su unidad y estructura de conjunto, no es un discurso de la Negritud. Mientras que la Negritud afirma la prioridad de la lucha cultural en relación con la lucha política, la prioridad de los ‘valores negros’ en relación con las contradicciones sociales... *Légitime Défense*, en cambio, comprometida principalmente con la lucha antiimperialista que levanta a las naciones de las colonias contra las burguesías occidentales y contra sus propias burguesías, sitúa la acción política en el marco marxista de las transformaciones sociales y no concibe el desarrollo de los ‘valores negros’ sino dentro de este combate político. Este proyecto es anticipadamente más fanoniano que seghonriano o incluso césairiano [...]. No obstante, cabe decir que *Légitime Défense*, ejerciendo una suerte de psicología ingenua y espontánea –por tanto falsa– comienza (sin mala intención) a esbozar los rasgos de una mentalidad negra en general, los cuales amplificados y llevados al absoluto,

po, él y sus compañeros pensadores formaron un grupo de jóvenes estudiantes de literatura –entre los cuales figuraban Jules Monnerot, Etienne Léro y René Ménéil– quienes habían sido cautivados por las ideas del comunismo francés. Fue precisamente este apego el que llevó al retiro de esta causa a un joven Césaire, quien consideraba que ahondar en temas relacionados con la diferencia de clases era una distracción de “nos particularités nègres” (*nuestras particularidades negras*) y de la “question nègre” (*la cuestión negra*), tema que los martiniqueños estaban prestos e interesados en defender (en *Pour la révolution*, 160). Césaire reconoció que antes de concebir y conceptualizar la Negritud, ignoraba todo lo relacionado con África y la singularidad africana. Su encuentro con Léopold Sedar Senghor cambió todo eso (161). En 1988, Senghor recordó con nostalgia esos primeros años en *L'Étudiant Noir*: “Nous disions simplement que la culture était plus importante que la politique, et que la ‘Traite des Nègres s’expliquait, d’abord, par le mépris culturel, et que l’instrument le plus efficace de notre libération serait la Négritude, plus exactement, la *Poiësis*: la Création”¹⁵ (143). También los creolistas habían elegido ver en el acto creativo la mejor manera de expresar su Creolidad¹⁶. La impresión que daban era que la Negritud estaba pensada, en parte,

convergerán en la increíble caricatura del ‘negro-africano’ de la que Senghor se hizo teórico sin humor” (*Légitime Défense*, René Ménéil, et al, (número de página desconocido). Algún tiempo después, durante el bloqueo alemán y la opresión de Pétain (1941-1945), René Ménéil se unió a la pareja césairiana: Georges Gratiant y Aristide Maugée (entre otros) para fundar la famosa revista cultural martiniqueña *Tropiques*, cuyo propósito principal era denunciar los efectos de la alienación y colonización de las naciones colonizadas, y donde quedó plasmada su célebre declaración: “La poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas...” (*La poesía martiniqueña será caníbal o no será...*). La publicación fue un éxito entre la juventud apasionada, pero en 1943, después de resistir a la censura durante tres años, la revista llegó a su fin a manos del Almirante Robert, el Administrador Colonial partidario del Régimen de Vichy.

- 15 “Decíamos simplemente que la cultura era más importante que la política y que la ‘trata de negros’ se explicaba en primer lugar por el desprecio cultural, y que el instrumento más efectivo de nuestra liberación sería la Negritud, más exactamente, la *Poiësis*: la Creación”.
- 16 Desde luego uno puede sorprenderse lícitamente del hecho de que Senghor decidiera usar este término para describir la fuerza impulsora de esa lucha por la liberación Negro-Africana en que iba a convertirse la Negritud, puesto que en el sentido aristotélico del término, la *poiësis* se asociaba con la obsesión total por construir el objeto y tendía a ser sinónimo, muy a menudo, de “alienación” (<http://www.philagora.net/ph-prepa/dissert-prepas/poiesis-praxis.htm> (Oct. 22, 08, 1:55 p.m.). Algunos no podían evitar ver en la obsesión de Senghor signos que lo acercaban más a los bardos del mundo francófono, que a la Creolidad. Con tanta mayor razón puesto que este texto fue publicado en 1980, 50 años después del nacimiento del movimiento, y en un momento en el que Senghor, para entonces presidente de Senegal durante 20 años (de 1960 a 1980), decidía abandonar la política y retomar de lleno la escritura y la poesía. Los creolistas, por su parte, habían agregado al cuerpo central del *Elogio* un apéndice titulado “Creolidad y política”. Con esto esperaban demostrar que la Creolidad también contemplaba su propia proyección,

para hacer florecer la identidad creole, aunque su verdadera intención era dejar en claro que la Negritud de Césaire no debía entenderse en términos de oposición a la Creolidad, sino más bien en términos de influencia. Esperaban enfocarse en el fenómeno de Césaire como una fuerza para la resolución. Después de todo, ¿no existía acaso en el propósito conceptual de la Negritud y su movimiento una cierta intención de abrir las alas dentro de una herencia intelectual negra más amplia, en vez de solo hacer explícito y absoluto su universo original? ¿Acaso no había reconocido el mismo Césaire que antes del período de la Negritud “j’essayai de concevoir une théorie qui tînt compte de toutes nos réalités”?¹⁷ (*Pour la révolution*, 161). René Depestre –viejo amigo de Aimé Césaire, apasionado lector y ferviente admirador del trabajo del poeta martiniqueño y también poeta (haitiano y antiguo militante marxista)– ha reconocido que la fuerza ontológica de la Negritud fue haber unido el hombre negro a su propia humanidad (151). Desde esta perspectiva, la Negritud de Césaire podría entenderse como aquello que hizo concebible y practicable la Creolidad¹⁸.

De acuerdo con los padres del movimiento Creole, la Negritud de Césaire fue también beneficiosa, porque en el momento de su surgimiento el mundo se encontraba atrapado bajo el yugo de las naciones imperiales: “À un monde totalement raciste, automutilé par ses chirurgies coloniales, Aimé Césaire restitua l’Afrique mère, l’Afrique matrice, la civilisation nègre. Au pays, il dénonça les dominations et son écriture, engagée, prenant son allant dans les modes de la guerre, il porta des coups sévères aux pesanteurs post-esclavagistes”¹⁹ (14). (Bernabé et al., 17)

Para René Depestre, el pensamiento de Césaire no solo tuvo su lugar en el discurso de la Creolidad, sino también en su creación. Luego, coincidía con los creolistas. Depestre, de hecho, fue más lejos pronunciándose en contra de lo que Césaire solía predicar, que el ritmo de sus poemas obedecía a un llamado especial: el llamado del legado africano. Depestre sostenía, en cambio, que “le lyrisme de Césaire n’était jamais un discours sur la Négritude” (*el lirismo de Césaire nunca fue un discurso sobre la Negritud*). De cualquier manera, la Creolidad ya existía

una contemplación que los liberaba de cualquier obsesión por construir, permitiéndoles, al fin, actuar.

17 “intentaba concebir una teoría que tuviese en cuenta todas nuestras realidades”.

18 “Todos [...] captaron suficiente de nuestra realidad para crear las condiciones de aparición de un fenómeno multidimensional que [...] iba a eclipsarlos: la Negritud”, 14 (Bernabé et al., 17).

19 “A un mundo totalmente racista, automutilado por sus cirugías coloniales, Aimé Césaire le devolvió el África madre, el África matriz, la civilización negra. En el país, denunció las dominaciones, y con su escritura, comprometida, y que cogía impulsos al modo guerrero, dio duros golpes a las rémoras postesclavistas”.

con Césaire. El poeta haitiano demostró que la Creolidad de Aimé Césaire era una combinación de elementos que constituían una “poetización de la vida a través del arte” para encontrarle un sentido a esta tierra y a este mundo: “faisant corps avec la façon qu’a Césaire de *vivre* la connaissance poétique, sa créolité est le tissu même d’un art de poétisation de la vie intensément à l’affût d’une explication orphique du *pays natal* et du monde. [...] Et le poète martiniquais Aimé Césaire réinvente l’enfance de la créolité”²⁰(168). Por tanto, para Depestre la “Creolidad césairiana” (168) fue absolutamente decisiva e integral al enraizamiento y penetración de la empresa de los creolistas. La juventud de esta primera Creolidad telúrica aseguró eficazmente un contacto entre la totalidad interior y exterior de los seres y las cosas.

Los creolistas también han reconocido conjuntamente el papel del pensamiento de Aimé Césaire en tanto guía o pionero y llegaron al acuerdo de afirmar que el “tropismo africano” (Césaire convirtió la Negritud en un movimiento que tendía única y obsesivamente hacia el primer y único generador de su existencia, a saber, el continente africano) no impidió en lo más mínimo que Césaire se internara en las profundidades de la ecología antillana y su marco de referencia. ¿Y por qué habría sido de otro modo, si la historia del poblamiento de las colonias antillanas francesas implicó principalmente importar esclavos desde el continente africano? Por lo tanto, los coautores del *Elogio...* no pretendieron excluirse de este marco de referencia, cuando se mencionara la Negritud. Para dos de los líderes del movimiento de la Creolidad, la contribución artística de Césaire fue la primera que estableció un contraste único relativo a los productos –tanto literarios como poéticos– de los colonizados. Por lo tanto abrió un gran espectro de posibilidades para la literatura antillana que no había sido previsto. La voz del poeta, apartada de su dependencia, hizo tangible esta literatura y al mismo tiempo le dio sus primeros títulos de nobleza.

Césaire ¿un creole sin conciencia de sí mismo?

Aunque de hecho hubo una disputa ideológica entre Aimé Césaire y los coautores del *Elogio...*, esta disputa provino de Raphaël Confiant²¹. En el *Elo-*

20 “En línea con la forma que tiene Césaire de *vivir* la consciencia poética, su Creolidad es el tejido mismo de un arte de poetización de la vida intensamente a la espera de una explicación órfica del *país natal* y del mundo [...] Y el poeta martiniqueño Aimé Césaire reinventa la infancia de la Creolidad”.

21 Para rastrear estas etapas, Lucien Taylor sugiere regresar al período anterior a la publicación del *Elogio de la creolidad*, en junio de 1982 (más exactamente en el número 19 de la revista *Antilla*), la fecha en la que Confiant publicó su “Lettre d’un homme de trente ans à Aimé Césaire” (128), una carta “notable por su acidez y carácter injurioso” (128).

gio... la poética de Césaire fue vista por Bernabé, Chamoiseau y Confiant como una fuente de inspiración y una fuerza unificadora, pero no como la solución “au trouble esthétique” (*al desconcierto estético*, 16) que sentían en ese momento (Bernabé et al., 20) porque Césaire no había ofrecido ninguna reflexión sobre el arte antillano. Aun así, la mejor cualidad de la ética Negra de Césaire, de acuerdo con los creolistas, era ser capaz de situar certeramente las más profundas cicatrices antillanas. La Negritud tenía el defecto de sus cualidades. En esta conexión, J. Michael Dash observó lo siguiente: “Como reto constante y apasionado a los elementos controvertidos y alienantes de la Negritud, así como a un universalismo negro, la teoría creole resulta oportuna y bienvenida. [...] También contempla el Caribe y las Américas de un modo que nunca lo hizo la Negritud” (166). Lo que “confundía” a los creolistas se cristalizó en forma de discurso sobre la Negritud que podría fácilmente describirse como ambivalente y paradójico²².

Paradoja fue precisamente el término que Raphaël Confiant eligió para describir el desarrollo del camino intelectual y político de Aimé Césaire, en su mordaz ensayo titulado *Aimé Césaire: Una travesía paradójica del siglo* (1993). Confiant demostró que lo que encontraba inquietante no era a Césaire, el poeta. Como muestra de su admiración se dio a la tarea de traducir parte del famoso *Cuaderno de un retorno al país natal* al creole. Cabe resaltar que por fuera de los confines de su movimiento, las posiciones de los creolistas frente a Césaire no eran idénticas. Mary Gallagher ha explicado estas fluctuaciones como la mayor “carga poética” de los textos de Patrick Chamoiseau, comparados con los de Raphaël Confiant, una carga que inspiró mayor moderación en el discurso de Chamoiseau (2007, 60). Yo agregaría que su trasfondo militante a favor del tema lingüístico del creole era definitivamente diferente.

El propio Confiant consideraba su *Travesía paradójica* como un intento personal de examinar esta figura tutelar, pero “desde adentro”. Su intento

22 En las primeras páginas del *Elogio de la creolidad*, se reconoce que la Negritud le devolvió el África a los negros, pero cuanto más se avanza en la lectura del manifiesto, más se hace claro que se busca cuestionar la autenticidad de esta África, o incluso de la manera en que era entendida (en su proyección, método y creación): “Incluso puede que [la Negritud], durante algún tiempo haya agravado la inestabilidad de nuestra identidad, señalándonos el síndrome más evidente de nuestros males: el destierro interior, el mimetismo, lo natural más cercano vencido por la fascinación de lo lejano, etcétera, figuras todas de la alienación. Terapia violenta y paradójica, la Negritud hizo suceder a la ilusión de Europa la ilusión de África. [...] durante las primeras olas de su despliegue, la Negritud estuvo marcada por un modo de la exterioridad: *exterioridad de las aspiraciones* (el África madre, el África mítica, el África imposible), *exterioridad de la expresión de la rebeldía* [...], *exterioridad de la afirmación de sí mismo* (somos africanos)”, (16-17) (Bernabé et al., 20).

consistía en reaccionar al sentimiento de incompreensión que Césaire, el hombre, despertaba en él. Él había querido describir las dos perspectivas de su percepción –geográfica y analítica– y describir también el enigma que el personaje analizado representaba. Buscaba darles a los demás una visión profundamente personal, por tanto subjetiva y local, del creador martiniqueño. Desde su perspectiva, muchos elementos validaban su enfoque analítico: una cierta influencia que el hombre, su política y sus escritos tuvieron en su propia creatividad y vida cotidiana. La magnitud de la influencia de Césaire le autorizaba a dar su punto de vista. Césaire era evidentemente una figura pública antillana con un impacto sin par. La paradoja que Confiant quería sacar a la luz y explicar no buscaba confrontar al poeta y al político, pese a que dicha confrontación se da. Lo que el creolista quería mostrar era, de hecho, la paradoja implícita en una de las dos facetas. Sin embargo, la relevancia de esta paradoja no dependió, a mi parecer, de la posición ya tomada frente al arte y la definición del artista creole por parte de la persona que la enunciaba. Para Confiant, la paradoja residía en que el arte de Césaire no correspondía a la definición de Confiant del artista-creole. Le reprochaba a Césaire no haber tenido nunca un proyecto literario con el objetivo de “preparar el camino para una literatura antillana” (en “Créolité Bites”, 143). Esto es: determinar el objeto que determinaría el tema: un análisis de la producción de Césaire. En este libro, Raphaël Confiant también mostraba menos la agresividad propia de un rival feroz, que la profunda decepción de un hijo espiritual y ético. Fue Césaire, el político, quien en 1946 siendo delegado comunista, abogó por la asimilación a Francia con la misma pasión con la que había poéticamente execrado la alienación cultural de los negros ocho años antes con su *Cuaderno de un retorno al país natal*. Y es verdad que Confiant no había entendido esa postura.

A pesar de todo, los creolistas, como grupo, no cedieron: Césaire le había faltado a la Creolidad, o más precisamente, toda su vida le había faltado elogiarla. Para Confiant, en particular, el poeta martiniqueño ni pensó ni produjo en creole, especialmente tratándose de un artista cuya fuente primordial es “nuestro propio país, su realidad” (en “Créolité Bites”, 143). Y con todo, queda una pregunta que ni Bernabé, ni Chamoiseau ni Confiant se han hecho: ¿alguna vez Césaire tomó nota de lo que ellos tenían que decir?

Creolidad y Antillanidad

Es claro que ni Bernabé, ni Chamoiseau ni Confiant esperaban una respuesta directa. Ellos comprendieron su Creolidad como una ética colectiva que debía su naturaleza y significado a un material bruto consistente de ingredientes que

ellos mismos habían logrado decantar a partir de discursos pasados, a los cuales les habían dado su propia interpretación: el discurso de Frantz Fanon, que recuperaron para fines “catárticos” (Bernabé et al., 22), la Americanidad de René Depestre y la Negritud de Césaire y, por supuesto, la Antillanidad de Édouard Glissant²³. “C’est la Négritude césairienne qui nous a ouvert le passage vers l’ici d’une Antillanité désormais postulable”²⁴ (15) (Bernabé et al., 18) declararon los creolistas. En esta frase, la Antillanidad se considera sinónimo de la palabra Creolidad, para ser posteriormente reconsiderada, al igual que sucedió antes con la Negritud, como otra etapa de la historia de su concepto, como un paso adicional “vers cet autre degré d’authenticité à nommer”²⁵ (15), que sería la Creolidad. Sin embargo, ya que “les voies de pénétration dans l’Antillanité n’étant pas balisées”²⁶ (20) (Bernabé et al., 23), los co-autores del *Elogio...* propusieron utilizar su concepto con el fin de compensar las inexactitudes epistemológicas del recurso indispensable que representaba la Antillanidad.

Con el deseo de Glissant “d’éclaircir le réel antillais”²⁷ como su modelo, los creolistas se propusieron “Comprendre ce qu’est l’Antillais”²⁸ [et] cette civi-

23 Los creolistas propusieron entonces explicar la intención de la Antillanidad en sus propios términos. Pero cómo se puede explicar la presencia en el *Elogio* de las muchas y largas citas tomadas de *El discurso antillano* (no menos de dieciocho citas directas tomadas de *El discurso antillano* y de *L’Intention Poétique*, a las que también se pueden sumar las referencias hechas a estos textos y las paráfrasis de pasajes) y el homenaje a Glissant al comienzo del manifiesto (el manifiesto también estaba dedicado a él): “Es seguro que los argumentos que se encuentran en el *Elogio de la creolidad*, aquellos que son citados y aquellos que no lo son, provienen del *Discours antillais* o de *L’intention poétique* o incluso del *Soleil de la conscience*, es decir, de mis ensayos y los firmantes del manifiesto así les han rendido un homenaje directo. Pero en *El discurso antillano* mencioné bastante la creolización, concepto que dio pie al nacimiento del *Elogio de la creolidad*” (Glissant, en “L’Imaginaire des langues”: <http://www.montraykreyol.org/spip.php?article4015>). Los coautores del manifiesto podrían racionalizar esta intertextualidad inscribiendo el intertexto de Glissant en el espíritu de una continuidad ideológica, proclamando un dialogismo ético que les parecía inevitable. La idea de continuidad les permitía exhibir este constructo ontológico y cultural como un esfuerzo colectivo intergeneracional. ¿Cuál era el núcleo de dicha correspondencia? Una intención compartida y, a su modo de ver consciente, de apartarse de la ideología de la Negritud, pues la encontraban “limitante”: “Con Édouard Glissant nos negamos a encerrarnos en la Negritud, deletreando la Antillanidad que nacía más de la visión que del concepto. El proyecto no era solamente el de abandonar las hipnosis de Europa y África”, 18-19 (Bernabé et al.).

24 “Fue la Negritud césairiana la que nos abrió el camino hacia el aquí de una Antillanidad desde entonces concebible”.

25 “hacia otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar”.

26 “las vías de penetración en la Antillanidad no estaban señalizadas”.

27 “precisar la realidad antillana”.

28 Aunque Édouard Glissant había dejado claro que el respeto requería más que mera comprensión.

lisation caribéenne”²⁹ (19) (Bernabé et al., 22), que había sido articulada solo tímidamente hasta la llegada de ellos, lo que hacía difícil lograrlo en un cuerpo colectivo hierático.

La ética de los creolistas se materializó a finales de 1980, más de una década después de que los antropólogos del lenguaje ingleses y franceses hubieran realizado sus estudios sobre el desarrollo de las sociedades caribeñas, un desarrollo que se relacionó con el “concepto heurístico” de la plantación, en particular (Bonniol, 35). Durante el mismo período, Édouard Glissant comenzó a desarrollar un concepto de identidad y cultura basado en el archipiélago y los lazos con él. Este concepto aceptaba “l'idée que la Traite installe une donnée singulière par rapport à d'autres dispersions [...], où un peuple se continue ailleurs”³⁰ (35). Esta concepción ya incluía también la idea de que las culturas antillanas eran híbridas (*métisses*). El concepto de Antillanidad iba a convertirse en el primer calibrador de la Totalidad Creole, y esta es la Antillanidad conceptualizada y poetizada por Édouard Glissant hacia el final de la década de 1960 y luego oficialmente consagrada por el teórico martiniqueño en *Le Discours antillais* (el *discurso antillano*) (1961)³¹, que fue explícitamente retomada y utilizada en el manifiesto creolista.

*La Antillanidad vista desde la Creolidad*³²

El concepto de Antillanidad fue inventado por Édouard Glissant en la década de 1950, pero no fue sino hasta 1981 con la publicación del *Discurso antillano* que la teoría enteramente desarrollada se hizo pública. “Analyser

29 “comprender lo que es lo antillano [y] esta civilización caribeña”.

30 “la idea de que la trata de personas establece un hecho singular en relación con otras dispersiones [...], cuando un pueblo continúa en otro lugar”.

31 El libro fue publicado en 1981 por Gallimard, y posteriormente traducido al inglés con el título *Caribbean Discourse* en 1989, por J. Michael Dash.

32 Patrick Chamoiseau, por ejemplo, se refiere a su Antillanidad como un manojo cultural que se extendía a toda América y estaba ligado a las otras islas del Caribe: “Mis raíces cubren las costas americanas y sujetan al archipiélago en el mar de la Antillas. Yo sé derrotar el enfrentamiento y rebotar de isla en isla en infernal vértigo. Esto sorprende a los occidentales quienes rápidamente se arraigan, posan sus piedras una sobre otra, y confunden su Génesis en cada ribera para justificar su depredación. Yo, caribeño, miro los barcos del horizonte y no diviso entonces una relación real. Yo voy a libar en los navíos dos o tres rarezas, baratijas o bien licores. Para hacerlo, utilizo un pidgin que anida en mis lenguajes y en los hablantes de Europa llevando anclas en cada isla. Y es esto lo que no me permite entrar en *contacto* con los Otros, sino *tocarlos*, apenas tocarlos – solo eso” (1997, 120). Por lo tanto, ya en 1997, Patrick Chamoiseau había resuelto que entregarse a la idea del arraigo ya no podía percibirse como un determinismo, puesto que esta aceptación no influía en la habilidad de uno para conectarse. Esta relación con la isla antillana claramente mostraba esta tensión en acción en lo antillano, mediante su enlace

[...] la structure du réel martiniquais”³³ (*Le Discours...* 465) era el objetivo inicial de Glissant. La Antillanidad defendía la necesidad de crear un discurso cercano a la realidad antillana en términos de espacio y tiempo por medio de un *mestizaje* cultural y racial. Puesto que, según Glissant, entender la identidad antillana requiere que sintamos las vibraciones de la particular geografía de la región caribeña y de sus islas. La noción de isla sirvió como plataforma para articular el concepto de Relación y la noción de Contacto porque “Dans la Caraïbe... chaque île est une ouverture”³⁴ (249). De acuerdo con Glissant, para alcanzar la consciencia de sí mismos, los pueblos del Caribe necesitaban ser conscientes de las múltiples identidades existentes entre los varios elementos antropológicos que componen la realidad de su región. El concepto de Relación era el ingrediente clave para asegurar su colaboración. Más que una simple conexión, la *Relación* simbolizaba la unión de múltiples voces combinadas, un lazo comunal entre los distintos pueblos de esta parte de las Américas, el turbulento punto de referencia de su historia, la tensión hacia el futuro y una búsqueda de cooperación. Para Glissant, reconocer la presencia de un híbrido o compuesto cultural significaba reconocer que la Relación era a la vez consciencia de sí mismos y proyecto, lo esperado y lo vivido, una “théorie et une réalité”³⁵ (1969, 219).

De esta forma, para Glissant, la Antillanidad también suponía tender hacia la modificación de la perspectiva del individuo al determinar su identidad. Junto a Glissant, los creolistas en efecto enfatizaron:

L’objectif était en vue pour appréhender cette civilisation antillaise dans son espace américain, il nous fallait sortir des cris, des symboles, des combinaisons fracassantes [...] tourner le dos à l’inscription fétichiste dans une universalité régie par les valeurs occidentales, afin d’entrer dans la minutieuse exploration de nous-mêmes [en mobilisant] tous les genres littéraires (séparément ou dans la négation de leurs frontières) et le maniement transversal (Mais pas forcément savant) de toutes les sciences humaines. Un peu comme en fouilles archéologiques: l’espace étant quadrillé, avancer à petites touches

con el área antillana y el proceso de evocarlo por escrito. Porque no basta con decir que uno viene de una isla y un archipiélago para que la relación de uno con ese lugar particular exista y para que la solidaridad funcione (es decir, para que la inversión en la totalidad creole empiece a tener efecto, tomando en cuenta la comunión de valores entre los caribeños, es necesario poder ir más allá del compromiso humano y transmutar en una gran unión multigeneracional panaribeña, política, social y financiera).

33 “Analizar [...] la estructura del verdadero martiniqueño”.

34 “En el Caribe... cada isla es una apertura”.

35 “una teoría y una realidad”.

de pinceau-brosse afin de ne rien altérer ou perdre de ce nous-mêmes enfoui sous la francisation³⁶. (19-20) (Bernabé et al., 22)

Por tanto, el discurso de Glissant sobre la Antillanidad fue tratado como un recurso epistemológico, cuya función era permitirles a los antillanos –especialmente a los escritores antillanos– enfocarse no en Occidente, sino en ellos mismos. El propósito de Glissant no era solo estimular la autoconsciencia en los autores antillanos, sino también ofrecer los medios de formular tal realización. Por esto reconoció el rol fundamental que el escritor debía cumplir expresando esta autoconsciencia. Desde la perspectiva de este famoso teórico martiniqués, debía ser la creación artística la que lograra desplegar el autoconocimiento antillano. Porque Glissant sentía que los antillanos aún tenían un largo camino por recorrer antes de lograr la aceptación propia y darse cuenta del *mestizaje* presente en ellos mismos como una contribución que debía ser desarrollada y no silenciada o sepultada bajo la vergüenza. Su *mestizaje* tenía una fertilidad combinada, no los signos característicos de una síntesis. Representaba, de hecho, un “elemento primordial” de la “Relación de Glissant”. El concepto de *Relación* era lo que fertilizaba al Uno en él, aportándole la riqueza de lo Diverso (*le Divers*) (la *Relación* era lo que unía a los antillanos en una comunidad de individuos, puesto que era también lo que marcaba el ritmo de un “nosotros” colectivo). De esta forma, reconocer la presencia de la parte híbrida de la cultura propia, significaba reconocer el factor mundial de la *Relación*. Un concepto, pero también el estado del mundo, el *métissage* (mestizaje) era prueba del reinado imposible de una Historia y cultura universales. Partiendo de esto, la Antillanidad podría edificar constructivamente relaciones entre historias donde se pudiera poner en lugar de un Uno monolítico, la pluralidad. A partir de ese momento, ser antillano no significaría ni rehusar lo Diverso ni la resolución de permanecer estático, sino un deseo de enriquecerse mediante la movilidad y lo sublimado.

Sin embargo, a pesar de las afirmaciones de Glissant, los creolistas consideraron la Antillanidad ante todo y principalmente como un concepto “geopo-

36 “El objetivo estaba a la vista; para aprehender esta civilización antillana en su espacio americano, precisábamos salir de los gritos, de los símbolos, de las amenazas estrepitosas [...] darle la espalda a la inscripción fetichista en una universalidad regida por los valores occidentales, a fin de entrar en la minuciosa exploración de nosotros mismos [donde se movilizarían] todos los géneros literarios (por separado o negando sus fronteras) y el manejo transversal (pero no necesariamente erudito) de todas las ciencias humanas. Un poco como en las excavaciones arqueológicas: una vez acordonado el espacio, avanzar a pequeños toques de brocha para no alterar ni perder nada de ese nosotros-mismos enterrado por el afrancesamiento”.

lítico”. Por esto, sencillamente, “Dire ‘Antillais’ ne révèle rien de la situation humaine des Martiniquais, des Guadeloupéens, ou des Haïtiens”³⁷ (29) (Bernabé et al. 32). En su opinión, lo que volvía creoles las identidades y culturas antillanas era que, por un lado, estaban geopolíticamente ubicadas –en el corazón del Caribe– pero por otro lado, estaban ligadas antropológicamente (africanos, asiáticos y del Medio Oriente)... es decir, la creolización. Esto explica por qué preferían la palabra “Creole” a “Antillanidad”³⁸. Era la Creolidad la que representaba, para los creolistas, “ciment de notre culture [antillaise]”³⁹ (23). Por tanto, era ella la que debía “régir les fondations de notre antillanité [...] L’Antillanité ne nous est pas accessible sans vision intérieure. Et la vision intérieure n’est rien sans la totale acceptation de notre créolité”⁴⁰ (23) (Bernabé et al. 26). En consecuencia, para los creolistas, ser antillano significaba que uno tenía que reconocer la propia Creolidad, que formaba el “vector” para reconocer la Antillanidad propia. Así pues, ¿no es cualquier creole necesariamente antillano?⁴¹

Édouard Glissant toleró intelectualmente el proceso de escritura del manifiesto creolista, pero sin comprometerse enteramente con la ética que éste preconizaba. De hecho, Glissant reconoció en varias ocasiones “ne pas être d’accord avec la théorie de la créolité”⁴². De esta forma, su tolerancia por el movimiento, los préstamos que éste hizo de su discurso y la amistad que mantuvo con Patrick Chamoiseau, no se deben confundir con su apoyo oficial al discurso y el pensamiento creolista. Glissant tenía básicamente la impresión de que los creolistas y él no compartían la misma visión. Su interés era abogar por un proceso más gradual que el de los creolistas, centrándose en la existencia de las dinámicas que funcionaban en el núcleo de la relación antillana con un lugar caribeño “difractado” (“A Dialogue”, 24) para poder reflejar mejor los movimientos mundiales. Era la humanidad la que estaría en movimiento constante y no sus teorías las que trazaran sus trayectorias y sus objetivos. En consecuencia, por causa de la diferencia de objetivos entre él y los creolistas, y a pesar de que existían coinci-

37 “Decir ‘antillano’ no revela nada de la situación humana de los martiniqueños, los guadalupenses o de los haitianos”.

38 De hecho, después se llamaron a sí mismos “antillanos creoles” (Bernabé et al., 33).

39 “el cimiento de nuestra cultura [antillana]”.

40 “regir las fundaciones de nuestra antillanidad [...] La Antillanidad no es accesible para nosotros sin visión interior. Y la visión interior no es nada sin la total aceptación de nuestra Creolidad”.

41 “¿Acaso la naturaleza absoluta de esta aceptación significaba que era incondicional (sin cuestionamiento) o ilimitada (sin límites)? Y si esta aceptación no toleraba lo aproximado ¿qué se podía hacer con su gran discurso sobre la necesidad de cuestionamiento permanente?”

42 “no estar de acuerdo con la teoría de la Creolidad”.

dencias intelectuales, Glissant nunca aceptó la existencia de una relación directa entre sus respectivas éticas.

Antillanidad, Americanidad, Americanización

Con todo, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant vieron en la Antillanidad de Glissant una manera de entender quiénes eran a través de una sensibilidad específica. Esta sensibilidad podía transformarse en una iniciativa tangible si se apoyaba en una visión colectiva. Seguía siendo una “abstraction, la représentation mentale d’un objet”⁴³. “Comprender qué era lo antillano” era aquello por lo que los creolistas habían estado luchando y puesto que la subjetividad creole nunca fue una verdad absoluta, debe ser siempre meticulosa, respetada y jamás conquistada: “nuestra Creolidad tendrá que ganarse, estructurarse, cuidarse, al tiempo que va modificándose y engullendo. *Subsistir en la diversidad* (50)” (Bernabé et al., 114). Por ello, los autores insistían en diferenciar la Americanidad, la Antillanidad y la Creolidad.

El primer valor, el cual era un sentimiento de apego producido por la “americanización”, “décrit l’adaptation progressive de populations du monde occidental aux réalités naturelles du monde qu’elles baptisèrent nouveau. Et cela, sans interaction profonde avec d’autres cultures. [...]. *L’Américanité est donc, pour une large part, une culture émigrée, dans un splendide isolement*”⁴⁴ (26) (Bernabé et al., 29). Así, la Creolidad contenía una parte necesaria que era la Americanidad; es decir, una adaptación de civilizaciones a un nuevo lugar en un momento específico –para los antillanos, ese lugar fue América–, y una parte de “confrontación”, que más allá de ser un simple trasplante, iba a crear la sincrética cultura creole. La Americanización de las culturas y sociedades trasplantadas a las Islas del Caribe vino entonces a designar el hecho de sentirse americano. Describió la reestructuración gradual de los sujetos y objetos trasplantados (desde Europa, África, el Medio Oriente y Asia), precisamente por su contacto e intercambio limitados con las poblaciones y culturas autóctonas⁴⁵. La Americanidad

43 *una abstracción, la representación mental de un objeto.*

44 “describe la adaptación progresiva de poblaciones del mundo occidental a las realidades naturales del mundo que bautizaron como nuevo. Y esto sin interacción profunda con otras culturas. La Americanidad es entonces, en gran medida, una cultura emigrada, dentro de un aislamiento espléndido”.

45 “Cuando Lucien Taylor le preguntó a los creolistas qué veían como el punto de articulación de la Americanización y la creolización, la respuesta ligeramente perezosa –y un tris irritada– de Chamoiseau fue lejos de convincente, ya que el escritor se contentó con aconsejarle al antropólogo que encontrara la respuesta a la pregunta él mismo trabajando en una “nueva antropología, que decodifique la infinita complejidad de la creolización” (136).

solo describía una o varias culturas trasplantadas que nunca experimentaron ningún tipo de interacción. Así, representaba el hecho indispensable de acceder al conocimiento del “Yo” creole, pero no un aspecto viable en este constructo, si se lo entendía aisladamente. Era, en pocas palabras, una versión de la Antillanidad que la creolización no había afectado: “l’Antillanité désigne [...] le seul processus d’américanisation d’Européens, d’Afrique et d’Asie à travers l’archipel antillais. De ce fait, elle est, pour ainsi dire, une province de l’Américanité à l’instar de la Canadianité ou de l’Argentinité. Elle omet [...] qu’il y a eu dans certaines îles, en plus de la simple américanisation, un phénomène de créolisation (et donc de créolité)”⁴⁶ (Bernabé et al., 32).

Creolidad y creolización⁴⁷

La creolización es el modelo tomado por los coautores del *Elogio...* para formar el segundo componente de la Creolidad (la Antillanidad era el primero). Mientras el mestizaje (*métissage*) involucraba limitaciones y un factor de predictibilidad, recuperar la creolización para describir las transformaciones culturales que ocurrían en el Caribe les permitía a los creolistas presentar esas transformaciones como infinitas e inesperadas. Aunque Glissant también consideraba inevitable “el compromiso cultural” (24) en el Caribe, esto no hizo que el resultado fuese menos impredecible. El mismo Édouard Glissant tomó prestada su visión de este mestizaje ilimitado, de la idea de identidad relacional y del rechazo a la raíz única. Nueve años después de la publicación de *Le Discours antillais*, en *Poética de la relación*, volvió a usar la metáfora botánica del rizoma, retomando abiertamente la teoría del rizoma de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* (1980). Es decir que Glissant tomó la imagen y “la aplicó nuevamente a una definición positiva de la identidad paradójica de culturas compuestas que ha encontrado en el Caribe”.

46 “La Antillanidad designa [...] el único proceso de americanización de europeos, africanos y asiáticos en todo el archipiélago antillano. Por este hecho es, por así decirlo, una provincia de la Americanidad a la manera de la Canadianidad o la Argentinidad. La Antillanidad omite [...] que hubo en ciertas islas, además de la simple americanización, un fenómeno de creolización (y por tanto de Creolidad)”.

47 Creolización es un término lingüístico (cuyo símbolo “más manifiesto” era para Glissant la lengua creole) (Eckkrammer, 97). En el campo de la antropología, Charles Stewart, por ejemplo, ha alabado la “rica y variada historia” del concepto de creolización, “que alcanza hasta el siglo XVI. Incluso si la palabra solo apareció después, la idea surgió implícitamente en el momento en que el término creole fue acuñado en el período temprano de la colonización” (1). En el campo antropológico, Thomas Hylland Eriksen afirma que la creolización es el “proceso por el cual nuevas formas culturales y nuevas posibilidades de comunicación emergen debido al contacto. Resalta la naturaleza flexible, abierta y libre de ataduras de los procesos culturales, en oposición a la noción de culturas como sistemas de comunicación atados, estables” (163).

Esta reutilización le permitió al teórico martiniqueño estar de acuerdo con que la “noción de raigambre en contacto” se manifestara (Hiepmo, 243-244). Con la Relación de Glissant, el sujeto que antes estaba determinado tenía la posibilidad de adoptar aspectos de su ser creole, el cual en el pensamiento creolista estaba lejos de ser fijo, y era más bien flexible, adaptable, irreductible (244). Al ir de un modelo esterilizante y ontológicamente estratificante – lineal e históricamente determinado– a uno móvil e impredecible – definido geográficamente–, la visión de Glissant les dio a los creolistas la idea de hacer que su Creolidad y su *Elogio*... se volvieran medidas generacionales pero también cambiantes.

El rol de la creolización en el pensamiento creolista era crear un valor destinado a demostrar el impacto del medio en los cambiantes patrones socio-culturales de los individuos trasplantados (Buisseret, 25) y cómo estas transformaciones ocurrían dada la necesidad de adaptarse e interactuar en un momento específico en la historia (durante la colonización y la esclavitud), en un lugar específico: la región Caribe. Otros lugares y períodos podían desarrollar sus propias terminologías o volver a ésta, para mostrar la naturaleza global de este proceso (Buisseret, 15). De este modo, la Creolidad también se comprometió a mantener un diálogo entre varias actitudes: la conservación de lo familiar y la relación difractada.

En el nuevo lugar (el Nuevo Mundo), la falta de autodeterminación del sujeto, lo desconocido y el contacto forzado obligaron a las poblaciones trasplantadas a adaptarse. Esta adaptación necesaria, a su vez, generó procesos de improvisación que al principio dieron paso a patrones que eran nuevos tanto para el individuo trasplantado como para el colonizador (“ambos desarrollaron nuevas formas de lenguaje, arquitectura, comidas y bebidas y medicinas” (Buisseret, 19)). Esta distinción nos permite atisbar un significado de la matriz Creole para los creolistas, la cual no designaba sencillamente un lugar donde la Creolidad se había gestado: el Caribe. La matriz Creole es todo aquello que ha perdurado a pesar de las transformaciones y los desarraigos. En el proceso semántico de Chamoiseau en particular la primera matriz, la de las plantaciones, sirvió para apoyar y anclar al desarrollo intelectual, poético y social de la Creolidad, ya que las plantaciones implicaban que se desarrollaban nuevos métodos y conductas de supervivencia, y costumbres improvisadas para esos individuos que habían sido traídos y explotados por la fuerza.

La segunda matriz, la urbana, servía para poner en evidencia los materiales, valores y propuestas adicionales, necesarias en el proceso de maduración y pro-

ducción de la Creolidad⁴⁸. De esta manera, aunque para los creolistas el vínculo de la identidad creole con respecto a un lugar era fundamental para explicar la Creolidad, lo que había ocurrido en ese lugar y en las trayectorias prestadas les resultaba igual de fundamental. Los “productos” que surgieron de la creolización fueron llamados por los autores del *Elogio...* no solo “como creolizados, sino como creoles” (Gallagher, 220)⁴⁹.

El espacio antillano como espacio de creolización

En *Le Discours antillais*, Glissant se refirió a la creolización en términos que ya anunciaban el lugar central que el concepto iba a ocupar en su pensamiento, que continuó desarrollándose, se amplió del Caribe al mundo, en concreto en términos del concepto de la creolización cultural del mundo. Desde un punto de vista cultural, Glissant consideraba que la creolización no tenía territorio. En consecuencia, este proceso podría exceder el área geográfica del Caribe. Luego vino a designar un movimiento perpetuo, acelerado por las relaciones a nivel de todo el planeta, cuyo “resultado” era desconocido. Este movimiento servía para revelar a la humanidad tanto sus grandes diferencias, como sus similitudes más estrictas (entre pueblos)⁵⁰. Así, Glissant entendía este proceso antillano no solo como una realidad contemporánea, sino como una realidad de todo el planeta⁵¹. Como declara Andrea Schwiager Hiepkö: “El Caribe, con sus sociedades de plantación, es la locación histórica que ya ha experimentado la creolización en el sentido literal. Pero su situación específica tiene una significación mayor en la medida en que han emergido de ella las cualidades

48 La novela *Texaco* es una buena muestra de la relevancia y función de esta segunda matriz.

49 En sus *Lettres Créoles*, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant mencionan la vivienda creole y sostienen que catalizó la creolización. El contacto, las creaciones y transformaciones se habían vuelto necesarios sin haber sido predichos. Las sociedades creoles nacieron en primer lugar, de la necesidad de sobrevivir a la plantación casi de manera accidental o más bien obstinadamente, fueron creadas a partir de técnicas de sobrevivencia generadas por la “mezcla no armoniosa (y no concluida, y por ello no reduccionista) de prácticas lingüísticas, religiosas, culturales, culinarias [...], de los diferentes pueblos presentes (31).

50 Glissant, al aceptar la noción de creolización, estaba lejos de abandonar completamente el mestizaje primordial, o rechazar la idea de cierta rigidez: “Si bien la creolización es el resultado y no la síntesis (las síntesis son molestas, como decía Victor Segalen) de elementos culturales venidos de lejos y que son heterogéneos unos con respecto a otros, la creolización supone por completo una identidad que se mantiene en las dos orillas desde el nacimiento de esas culturas mestizas) (Glissant en *Discours sur le métissage, Identités métisses: En quête d’Ariel*, 50-1).

51 Véase la entrevista concedida a Kikanda Chandar disponible en línea o el artículo de Glissant en *Discours sur le métissage, Identités métisses: En quête d’Ariel* (Editada por Sylvie Kandé, París: l’Harmattan, 1999, 50-1): “Aujourd’hui le monde entier se créolise [...]” (Glissant, 50-1).

y calificaciones que son valiosas en el estado presente ad portas de un nuevo milenio” (253).

El Lugar se halló ligado estrecha e indiscutiblemente al concepto de Creolidad. Este lugar era el archipiélago antillano, el polvo de un continente. El continente era América, que hundió al Caribe en la confluencia de al menos dos historias. Una de ellas surgió de la “conciencia europea” universal de un nuevo mundo que esperaba ser descubierto, explorado y dominado, para parafrasear a Mignolo (2005, 7). La otra historia ofrecía otra versión de los inicios, y de su desarrollo humano. En consecuencia, representaba otra manera de integrar el conocimiento de sí mismo y el acercamiento al otro (Ibíd., 46). La creolización podría igual haber tenido lugar en otra parte como en el continente americano: “La créolisation antillaise –de par le monde il en est d’autres, aux modalités autres– est par conséquent une précipitation anthropologique illimitée, contrastant ainsi avec le caractère très limité de l’espace géographique dans lequel elle se meut”⁵² (Chamoiseau, Confiant, 65).

Creolización: la transformación de las visiones sobre el lenguaje creole y la literatura

La creolización representó una medida o un criterio adicional tanto para construir y narrar la Creolidad. De acuerdo con Françoise Vergès, el concepto hacía mucho más. Definía “la ‘verdad’ de la identidad. Sugiere que la pérdida no necesariamente es una carencia. No comporta una serie de partes homogéneas que pueden ser substraídas o adicionadas a voluntad” (“Indian-Oceanic Creolizations”, 148). Tan preocupados como Glissant –pero en lo tocante a la creolización– por distinguir entre su concepto de Creolidad y la noción de síntesis, los coautores del *Elogio de la creolidad* nos recuerdan insistentemente que la Creolidad no puede ser reducida a la idea de una mezcla antropológica y cultural armoniosa, porque sus repercusiones no se limitaban a la fusión ni a la absorción de elementos reunidos. La idea de síntesis cultural implica, desde luego, integrar un predicado de retención y a la vez explotar parcialmente varias tendencias, inclinaciones o costumbres. Pero la idea de síntesis tiende así mismo, por un lado, a equalizar las dos medidas y, por otro lado, a aceptar la percepción de dos tipos distintos de subjetividad: uno trasplantado a la nueva tierra y el otro sedentario. Dos contextos cuya separación señala que estaba en acción un proceso diferente

52 “La creolización antillana –hay otras en el mundo, con modalidades distintas– es, en consecuencia, una precipitación antropológica ilimitada, que contrasta de esta manera con el carácter más limitado del espacio geográfico en el que se encuentra”.

al que usaban los creolistas para describir la evolución de las poblaciones creoles en el nuevo mundo.

Lengua y Creolidad

Con la creolización, la lengua (en francés, *langue*) dejó de ser entendida en el sentido de una correspondencia lingüística uno a uno, comprendida por todo el mundo en la cuenca del Caribe, sino más como la formación solidificada e intensificada de un lenguaje original común (en francés, *langage*): el creole. La importancia que los creolistas le otorgaban a la cuestión de la herramienta lingüística no era un proceso nuevo. Este proceso clásicamente tuvo el efecto de legitimar la literatura de una nación, así como la tradición cultural que validaba⁵³. Para Bernabé, Chamoiseau y Confiant, la lengua creole era el resultado de las circunstancias o más bien, una conjunción entre espacio y tiempo. Personificaba el producto del comercio triangular, del trasplante, adaptación y contacto con resultados impredecibles al cual llamaron Totalidad. Los partidarios de la Negritud, por su lado, nunca habían negado la importancia del rol de la lengua creole, de los relatos y de sus roles (Phillips, 46). Pero para alguien como Aimé Césaire, un poeta cuyo medio era la escritura, era ilógico usar el creole: “Escribir en creole carecería de sentido, ya que de acuerdo con el punto de vista de Césaire, el creole no era formalmente una lengua. Mientras que el francés era sin duda una lengua; era *la* lengua” (46). Para los creolistas, Césaire había sucumbido a los encantos de la identificación con el universalismo francés. Este acto mimético implicaba el riesgo de mantener la lengua minimizada suspendida indefinidamente entre lo universal y lo particular. Para ellos, la lengua creole era móvil, el mejor símbolo de los movimientos de la Creolidad que ellos buscaban simultáneamente sentir, explicar y expresar, una vibración para la cual adivinaban el potencial significativo de oponerse al logocentrismo y al universalismo.

En el momento del *Elogio de la creolidad*, los tres martiniqueños habían entendido ya, y de hecho, habían expresado, que el creole iba más allá de la Creolidad. Es decir, que no era la Creolidad la que hacía al creole, sino lo contrario. Para Chamoiseau, en particular, la lengua creole representaba la expresión misma de su poética; respecto a lo Diverso, la lengua creole era lo que “densificaba”, “dispersaba”, “nombraba” y “diluía” al individuo, todo a la vez (1997, 330). Por ello, alguien como Chamoiseau no podía ignorar la realidad lingüística de que “no hay dos creoles idénticos en el Caribe” (Walcott, 225). De esta manera, los autores expresaron la relevancia del creole para el presente en todos los niveles

53 Véase Mignolo (2007, 27), al igual que Brathwaite, en “A Dialogue: Nation Language”.

de la vida cultural, social y política de los martiniqueños (como un buen ejemplo), explicando su militancia muy al comienzo (particularmente para Bernabé y Confiant); la creación del GEREK (Groupe d'Études et de Recherches en Espace Créolophone), el compromiso de gramaticalizar el creole, la ortografía y la semantización de la lengua, de su literatura, y la publicación del manifiesto *Elogio de la creolidad*, al punto de aseverar: “aujourd'hui, ce serait stérilisation que de ne pas investir cette langue. Son usage est l'une des voies de la plongée en notre créolité”⁵⁴ (Bernabé et al, 44).

Creolidad y literatura

Por lo tanto, la lengua creole fue dotada de recursos inesperados; sujeta a las ambigüedades de la creolización y a los misterios del Détour (el “Desvío” de Glissant), fue capaz de subsistir en “l'environnement inédit insoupçonné de la Caraïbe”⁵⁵ (Bernabé, Confiant, 51). Entre estos desarrollos insospechados, encontramos las semillas, o mejor, uno de los “rastros” de la literatura antillana, el signo escrito de la *oraliture*: la propia lengua creole. Infinitamente floreciente, podría avanzar “avec la conscience plus ou moins claire de l'existence de toutes les langues du monde”⁵⁶ (Ibíd., 65).

En 1991, en *Lettres créoles: tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant escribieron la crónica de los primeros gritos y silencios que los primeros esclavos africanos dejaron salir en sus chozas, en los campos, en los “montes” (*mornes*) y su evolución en los cuentos y leyendas creoles, contadas por los cuenteros creoles (Phillips, 47). El cuentero era descrito como “*celui qui donne voix au group*. Il n'est pas un créateur en suspension, mais bien le délégué d'un imaginaire collectif auquel son art s'ajoute”⁵⁷ (Chamoiseau, Confiant, 80). El cuentero creole transmitía, totalizaba y canalizaba un conocimiento diferente, el del Mentô. El verbo *relayer*, literalmente: tomar el relevo, relevar, debe entenderse en el sentido de reemplazar y sustituir, al igual que retransmitir. Chamoiseau había notado un vacío que debía ser llenado, pero hacerlo significaba organizar y transmitir un conocimiento fragmentado, disperso, vencido y astillado. Ver lo no visible, entender lo incomprendible, asir lo inasible. Esa función servía como base para erigir la palabra

54 hoy en día, sería un acto de esterilización no reinvestir esta lengua. Su uso es una de las vías de inmersión en nuestra Creolidad.

55 el ambiente inédito e insospechado del Caribe

56 con la consciencia más o menos clara de la existencia de todas las lenguas del mundo.

57 “*El que le da voz al grupo*. No es un creador en suspenso, sino el delegado de un imaginario colectivo al cual su arte se suma”.

del cuentero creole porque, aunque el cuentero era sensible a la intensidad de la experiencia y los pensamientos, era inquebrantable (a diferencia del Mentô) demasiado lleno de movimientos inquietos. Por lo tanto, el cuentero fue quien, a su vez, hubo de relevar los esfuerzos del Mentô.

Patrick Chamoiseau reconoció que para Édouard Glissant “le relais n’est pas établi entre le Conteur créole et les écrivains qui lui succèdent. Quand le système des plantations se décomposa, la parole du Conteur fut immobilisée. La départementalisation nous projeta de l’univers rural post-esclavagiste aux systèmes inédits d’un pays développé”⁵⁸ (Confiant, Chamoiseau 51; *Ecrire* 118-9). De modo que la literatura antillana existía ya con el cuentero creole, “littérature articulée dans l’ethno-texte de la parole”⁵⁹ (Confiant, Chamoiseau, 51). Cuando el cuentero desapareció⁶⁰, esa primera faceta de la cultura desapareció con él. Su arte dejó claro que había una comunidad donde se suponía que existían el aislamiento y la esterilidad, aunque el Mentô fue capaz de percibir sus posibilidades antes que él. Por esto, Chamoiseau y Confiant prefirieron hablar de “rastros”, en vez de trayectorias. Su historia literaria de las Antillas francesas tenía más aire de posible camino que de guía dogmática. En cuanto a su gesto, su esperanza era delinearla como una descripción, en lugar de imponer un punto de vista controlador. Los dos escritores querían mostrar que la trayectoria cultural antillana no era lineal, sino primordial y submarina, al igual que transversa⁶¹. Su *Lettres créoles* les permitió ilustrar y defender la literatura antillana bajo el auspicio de la Creolidad y poner en tela de juicio tanto obras literarias como la Creolidad misma, partiendo del contexto sociohistórico antillano y la articulación de sus posibles trazos. De acuerdo con ellos, estos signos prepararían el camino hacia la aprehensión creole de la autoconsciencia antillana.

Desde ya podemos percibir en el autoanálisis de su rol como escritores antillanos, que la Creolidad tenía un rol histórico que cumplir. Para Walter D. Mignolo, esa función parecía obvia: “La Creolidad literaria toma el lugar de la historiografía, ya que la historiografía, como práctica disciplinaria, no puede alcanzar la fuente de la Creolidad” (2000, 245). No creo que la meta de los creolistas fuera ser exhaustivos, ni

58 “No se estableció el relevo entre el Cuentero y los escritores que le sucedieron. Cuando el sistema de las plantaciones se descompuso, la palabra del cuentero quedó inmobilizada. La departamentalización nos lanzó del universo rural pos-esclavista a los sistemas inéditos de un país desarrollado”.

59 “Literatura articulada dentro del etnotexto del habla”.

60 “Chamoiseau hizo de esa desaparición el tema y enigma de su novela *Solibo Magnifique*”.

61 “El otro trazo de la literatura creole comenzó, ciertamente, en el horror del barco negrero” (*Lettres créoles*, 37).

siquiera objetivos, dado lo íntima y localizada que era su biblioteca⁶². Simplemente, para ellos, las literaturas eran objetos que zumbaban con los acontecimientos de las vidas, los recuerdos, las sensaciones. Siendo así, dada su condición de escritores, no podían evitar ser personalmente afectados por ellas: “Nomme en toi ces rumeurs des vieilles bibliothèques quand, de leurs livres sans âge, s’éveille soudain une vie insue des biologistes, germée d’une poussière d’encre, de phrases inachevées, d’idées offertes comme quatre hosties aux insectes, de briques manuscrites qui se souviennent d’inondations, de bibles cassantes comme de vieux os, avec l’odeur sédimentaire du papier qui s’émeut d’un souvenir d’incendie. C’est d’abord ça littérature”⁶³ (Chamoiseau, *Confiant*, 11).

Lo que el *Elogio de la creolidad* volvió comprensible, antes de la publicación de las *Lettres créoles*, fue el hecho de que el discurso de sus coeditores era un elogio de todos los aspectos de los antillanos o de los caribeños: el aspecto lingüístico, político, ontológico, social y, desde luego, cultural. Entre estos fenómenos culturales, la cuestión literaria fue puesta en primer plano. Gracias a la literatura Bernabé, Chamoiseau y *Confiant* pudieron medir una “plus juste conscience” (*consciencia más precisa*) de sí mismos.

Conclusiones: Generaciones, mutaciones y cómo permanecer auténtico: la cuestión de la autenticidad

Los coescritores del *Elogio de la creolidad* han sostenido que también han observado un cambio durante los últimos veinte años, que se podría identificar por el tipo de inquietudes que sus colegas escritores comenzaron a desarrollar en su arte, dirección que, a su vez, les permitió a esos escritores alcanzar la profundidad de la que, a su juicio, carecían sus precursores, en particular los poetas y escritores doudouistas. Por su parte, la obra de Aimé Césaire, siguió estando, para ellos, significativamente dominada por el principio de una esencia africana que Césaire, no obstante, no consideraba inmóvil. Es interesante notar aquí que muy ciertamente, esta es la crítica más recurrente hecha al discurso creolista y

62 Françoise Vergès destaca pertinentemente: “Un texto siempre está anclado en nuestra biografía, en un lugar conformado por nuestros recuerdos de olores, colores, música y gente. Mi archivo, mi librería, es el Océano Índico, un lugar de encuentros e intercambios entre África, Asia y el mundo musulmán, mucho antes de la llegada de los europeos en 1948” (*Kiltir Kreol*, 179).

63 “Nombra en ti esos rumores de las viejas bibliotecas, cuando, de sus libros sin edad, se despierta de repente una vida ignota de biólogos, que germina del polvo de la tinta, de frases inacabadas, de ideas ofrecidas como cuatro hostias a los insectos, de ladrillos manuscritos que recuerdan inundaciones, de biblias quebradizas como huesos viejos, con el olor sedimentario del papel que se conmueve con el recuerdo de un incendio. Eso es en principio literatura”.

a su concepto de Creolidad; y se condena a la fuente a mantenerse como un oscuro referente, a pesar de la certeza de la persona que la denomina como tal. A su vez, esa referencia había atado la palabra Negritud a su enunciación. Contrario a la ideología de la Negritud, el conocimiento consistía, en la época, en la visión de los creolistas según la cual el ser antillano no debía llevarse a la dialéctica continental del Yo y del Otro, a la luz de un único principio universalista y universalizante. De este modo, admitían que: “si, dans cette révolte négriste, nous contestions la colonisation française, ce fut toujours au nom de généralités universelles pensées à l’occidentale et sans nul arc-boutement à notre réalité culturelle”⁶⁴ (17-18) (Bernabé et al., 21). Aunque, para los creolistas, el desafío y la resistencia seguían siendo algunas de las claves para la liberación cultural, los instrumentos de esa liberación tenían que ser autónomos. Por consiguiente, los antillanos tenían que encontrar sus palabras locales, en vez de palabras universales. Para Édouard Glissant, un crítico admirador de Aimé Césaire, profundamente respetuoso de su arte, el trabajo del poeta (su *Cuaderno*) había alcanzado la autenticidad porque, a pesar de todo, Césaire había logrado hacerlo entrar en una relación dinámica con el lugar antillano (Gallagher, 2007, 52). Desde esa perspectiva, Césaire, también, fue capaz de comenzar a mostrar el mundo y su posición en su totalidad, ya no dialécticamente. Los coautores del *Elogio...* habían visto este “autre degré d’authenticité qui restait à nommer”⁶⁵ (15) (Bernabé et al., 18) en la Creolidad y argumentaban que lo auténtico es generalmente primordial, primario, “original” (Bernabé et al 43), aunque reconocían que la Negritud, y la Antillanidad antes de ella, habían medido esa autenticidad de manera diferente.

Muchos han considerado que al reclamar autenticidad, los creolistas estaban propugnando por el aislamiento⁶⁶. Es cierto que lo que para los autores del *Elogio* constituía un proceso de autoreflexión representaba para ciertos críticos la expresión de una instancia cerrada o el establecimiento de una jerarquía, una nueva manera de declarar que, tal vez, ciertas aproximaciones culturales eran más caribeñas que otras⁶⁷. Sin embargo, desde mi punto de vista, esta “visión inte-

64 “si, en esta rebelión negrista, protestábamos contra la colonización francesa, siempre fue a nombre de generalidades universales pensadas al modo occidental y sin ningún apoyo en nuestra realidad cultural”.

65 “otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar”.

66 Para más información, se recomienda consultar el artículo de Marie-José Jolivet (ver Obras citadas).

67 Ulrich Fleischmann se preguntaba si era “posible para unas áreas ser más caribeñas que otras” (“Discussion”, 462).

rior” y el hecho de concentrarse en la palabra “auténtico” generaban contradicciones que estaban destinadas a ser aprehendidas en forma problemática (Jolivet, 230)⁶⁸. Esta problematización parecía necesaria para los creolistas, porque vino a ellos a través de esa “visión” interior que debía guiarlos hacia una consciencia más profunda de sí mismos.

Los coautores del *Elogio de la creolidad*, sin duda, mostraron una ambición que a duras penas contrarrestaba la falsa humildad que ciertos recursos retóricos develaban. Más aún, mencionaban un deseo de autenticidad que algunos escritores no compartían. Ya que ese deseo era solo suyo, ¿no era solo suyo el objeto de ese deseo? Se trataba de un punto de vista extremo: extremadamente perturbador e irritante. Sin embargo, los creadores del *Elogio...* intentaron tanto crear un consenso, como provocar una reacción –así fuese de disgusto, repulsión o shock–, al conminar a sus lectores antillanos (todos ellos “les concepteurs de [l'] espace [Creole]”⁶⁹, más que simples artistas y escritores) a evaluar o reevaluar su propio análisis de la situación antillana y reflexionar sobre el lugar y el rol de su cultura en todo el mundo (no solo en la región francoantillana). La provocación es una intención específica de los escritores de manifiestos. ¿Lograron su cometido los creolistas? Lo que queda claro es que en un período de veinte años dejaron pocos lectores indiferentes. Misión cumplida: el radicalismo, a veces alternado con el relativismo, portador de transformaciones, ha dicho lo suyo.

Obras citadas

- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, y Raphaël Confiant. *Eloge de la créolité*. París: Gallimard, 1989. En: *In Praise of Creoleness*. Gallimard: John Hopkins U P, 1993.
- Bonniol, Jean-Luc. “Le Projet creole. Brève note sur l'idéologie et la connaissance”. En: Raphaël Confiant y Robert Damoiseau (eds.). *A l'Arpenteur inspiré: Mélanges offerts à Jean Bernabé*. Matoury, Guayana: Ibis rouge, 2006.
- Buisseret, David. “Introduction”. En: David Buisseret and Steven G. Reinhardt (eds.). *Creolization in the Americas*. Arlington: U of Texas, 2000, 3-17.
- Chamoiseau, Patrick. *Ecrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.

68 Para Salman Rushdie, la palabra “auténtico” no puede ser entendida desde afuera y solo puede ser trabajada desde adentro, localmente “la ‘autenticidad’ es la hija respetable de un exotismo anticuado. Exige que las fuentes, formas, estilos, lenguajes y símbolos deriven todos de una tradición supuestamente homogénea y continua. Y más. Lo que es revelador del término, tan utilizado en el mundo de la ‘literatura de la Commonwealth’, y siempre con orgullo, parecería ridículo por fuera de este mundo. Imaginemos una novela siendo elogiada por ser ‘auténticamente inglesa’ o ‘auténticamente alemana’. Parecería absurdo” (67).

69 “creadores del espacio [Creole]”.

- Chamoiseau, Patrick y Raphaël Confiant. *Lettres créoles: Tracées antillaises et continentales de la littérature*. París: Gallimard, 1999.
- Confiant, Raphaël. *Le Nègre et l'amiral. Aimé Césaire: Une Traversée paradoxale du siècle*. París: Stock, 1993.
- Dash, J. Michael. "Textual Error and Cultural Crossing: a Caribbean Poetics of Creolization". *Research in African Literatures* 25.2 (verano 1994), 159-168.
- Dépéstre, René. *Pour la révolution, Pour la poésie*. Montréal: Leméac, 1974.
- Collier, Gordon, and Ulrich Fleischmann (eds.). *A Pepper-Pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam, Nueva York: Rodopi, 2003.
- Eckkrammer, Eva Martha. "One the Perception of 'Creole' language and identity in the Netherlands Antilles", s.e, s.l. s.f. 86-108.
- Fleischmann, Ulrich. "Discussion". s.e, s.l. s.f. 459 - 477.
- Gauvin, Lise. "L'Imaginaire des langues: Entretien avec Edouard Glissant". Web. febrero 2011 <<http://www.montraykreyol.org/spip.php?article4015>>
- Gallagher, Mary. "Genre and the Self: Some Reflections on the Poetics and Politics of the 'fils de Césaire'". *International Journal of Francophone Studies* 10.1/10.2 (2007), 51-66.
- Glissant, Édouard. "Métissage et créolisation" En: Sylvie Kandé. *Discours sur le métissage, identités métisses: en quête d'Ariel*. París : L'Harmattan 1999, 47-53.
- *Poétique De La Relation*. París: Gallimard, 1990.
- *Le Discours antillais*. París: Seuil, 1981.
- *L'Intention Poétique*. París: Éditions de Seuil, 1969.
- Hiepmo, Andrea Schwiager. "Creolization as a Poetics of Culture: Edouard Glissant's 'Archipelagic' Thinking". En: Collier, Gordon, y Ulrich Fleischmann (eds.). *A Pepper-Pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam; Nueva York: Rodopi, 2003, 237-259.
- Marie-José Jolivet. "Creolization and Intercultural dynamics in French Guiana". s.e, s.l. s.f. 230.
- Kamau Brathwaite/ Edouard Glissant (NY). "A Dialogue: Nation Language and Poetics of Creolization". Ineke Phaf (ed.). *Presencia criolla en el Caribe y América Latina*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 1996, 19-35.
- L'Étang, Gerry. "Créolisation et créolité à la Martinique: essai de periodization" Web. agosto 2008 <<http://www.potomitan.info/travaux/creolisation.php>>
- Ménil, René. *Légitime défense*. París: Jean-Michel Place, 1979.
- Mignolo, Walter. *The Idea of Latin America*. Malden; Oxford: Blackwell Pub, 2005.
- *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, N.J.: Princeton U P, 2000.
- Morel, Lise. "In Praise of Creoleness?" En: Haigh, Sam (ed.). *An*

- Introduction to Caribbean Francophone Writing: Guadeloupe and Martinique*. Oxford; Nueva York: Berg, 1999, 149-158.
- Parent, Mimi. "The Poetics of the Manifesto: Nowness and Newness".
En: Mary Ann Gaws (ed.). *Manifesto: A Century of isms*.
Lincoln y Londres: U of Nebraska P, 2001, XIX-XXIX.
- Phillips, Caryl. "Unmarooned. Texaco by Patrick Chamoiseau". Rose-Myriam (tr.).
"Réjouis and Val Vinokurov". *The New Republic* (28 April 1997), 45-49.
- Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. Londres: Granta Books, 1991.
- Senghor, Léopold Sédar. *Ce Que Je Crois: Négritude, Francité et Civilisation De l'Universel*. París: Grasset, 1988.
- Stewart, Charles. *Creolization: History, Ethnography, Theory*.
Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
- Stewart, Charles. "Creolization: History, ethnography, theory". s.e, s.l. s.f. 1-25.
- Vergès, Françoise. "Indian-Oceanic Creolizations: Processes and Practices of Creolization on Réunion Island" s.e, s.l. s.f. 133-152.
- Gallagher, Mary. "The *Créolité* Movement: Paradoxes of a French Caribbean Orthodoxy". s.e, s.l. s.f. 220-236.
- Eriksen, Thomas Hylland. "Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius". s.e, s.l. s.f. 153-177.
- Taylor, Lucien. "Créolités Bites: A Conversation with Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, y Jean Bernabé". *Transition* 7:2 (1998), 124-61.
- Vergès, Françoise. "Kiltir Kreol: Processes and Practices of Créolité and Creolization". Documenta, and Okwui Enwezor (eds.). *Créolité and Creolization: Documenta 11_Platform3*; Nueva York: Ostfildern-Ruit, 2003, 179-184.
- Walcott, Derek. "A letter to Chamoiseau". En: *What the Twilight Says*.
Nueva York: Farras, Straus and Giroux, 1998, 213-232.
- Willis, Bruce Dean. *Aesthetics of Equilibrium: The Vanguard Poetics of Vicente Huidobro and Mário De Andrade*. West Lafayette, Ind.: Purdue U P, 2006.