

RASTRO Y RELACIÓN CUANDO EL PENSAMIENTO NECESARIAMENTE SE ESPACIA

Sea is History

DEREK WALCOTT

Pensar el pensamiento remite, la más de las veces, a retirarse a un lugar sin dimensión donde la sola idea de pensamiento se obstina. Pero el pensamiento se espacia realmente en el mundo. Informa el imaginario de los pueblos, sus poéticas diversificadas, que a su vez el pensamiento transforma, es decir, en las que se cumple su riesgo.

La cultura es la precaución de aquellos que pretenden pensar el pensamiento, pero que se mantienen al abrigo de su recorrido caótico. Las culturas en evolución infieren la Relación, el rebasamiento que fundamenta su unidad-diversidad.

El pensamiento dibuja el imaginario del pasado: un saber en devenir. Uno no sabría detenerlo para estimarlo, ni aislarlo para emitirlo. Es partage (reparto), que nadie puede abandonar, ni, al detenerse, del cual uno pueda orgullecerse.

ÉDOUARD GLISSANT

LA PULSIÓN DE PENSAR: ¿DÓNDE ESTOY?

Hay acontecimientos en la historia que marcan ciertos cuerpos singulares de una manera tal que dejan tatuados los cuerpos colectivos, entendiendo acá cuerpo como el lugar detonador de cualquier pensamiento posible. Y cuando hablo de marca me suscribo al concepto de marca de Suely Rolnik:

Ahora bien, lo que estoy llamando marca es exactamente estos estados inéditos que se producen en nuestro cuerpo a partir de las composiciones que vamos viviendo. Cada uno de esos estados constituyen una diferencia que instaura una apertura para la creación de un nuevo cuerpo, lo que significa que las marcas son siempre génesis de un devenir.

Y más de una vez nos vemos convocados a crear un cuerpo para la “existencialización” (existencialização) de esta diferencia. O sea, la marca conserva vivo su potencial de proliferación, como una especie de huevo que puede siempre engendrar otros devenires: un huevo de las líneas del tiempo. Y así nos vamos creando, engendrados por puntos de vista que no son nuestros en cuanto sujetos, sino de las marcas, de aquello en nosotros que se produce en las incesantes conexiones que vamos haciendo. En otras palabras, el sujeto se engendra en el devenir: no es él el que conduce, sino las marcas. Lo que el sujeto puede es dejarse extrañar por las marcas que se hacen en su cuerpo y tratar de crear un sentido que permita su existencialización (existencialização)- y en tanto más consigue hacerlo, probablemente mayor es el grado de potencia con el que la vida se afirma en su existencia. (Rolnik, 1993, 2-5)¹

¹ La traducción es mía.

De esta propuesta de Rolnika surge lo que ella llama una “memoria cronogenética”, que es

Una memoria que se hace en nuestro cuerpo, no en su estado visible u orgánico, sino en su estado invisible, a donde el cuerpo integra aquella textura de la que también hablé al inicio, que se compone de las mezclas de los más variados flujos, y donde se producen las diferencias que engendran. (Rolnik, 1993, 2-5)²

El horror produce marcas en los cuerpos de los vivos que sobreviven y en aquello que mueren. Estas marcas corporales no siempre se dejan ver u oír y, desafortunadamente, no siempre se transforman en otro cuerpo, como pretende Rolnik. Aquí el tema de la voz de las marcas me parece fundamental.

Es bien conocida la afirmación de Primo Levi, sobreviviente de un campo de concentración nazi, en su libro *Los hundidos y los salvados*, según la cual sólo quien haya tocado el corazón del horror, “quienes han visto la “Gorgona, puede ser testigo integral del mismo. El problema es que quienes han visto esa cabeza espantada o bien no retornan, o, si regresan, han quedado mudos. El muerto sería el testigo integral para Levi, el problema radica entonces en que, según él, nadie regresa para contar su propia muerte.

En su texto “Experiencia y pobreza”, escrito en 1933, en un momento en que se vislumbraba ya el horror que padecerían millones de hombres y mujeres por su origen, por su raza, por su condición, Walter Benjamin, judío como Primo Levi, había mostrado cuán diferente de las guerras anteriores era la guerra de bombas arrojadas desde aviones y tanques que arremetían contra materias vivientes y no vivientes que caracterizó a primera Guerra Mundial y marcó el comienzo del siglo XX, y había anunciado la mudez que produce el horror:

Pero está muy claro que la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918, ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia. Tal vez esto no sea tan extraño como parece a primera vista. ¿No se pudo observar ya por entonces que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre. Lo que diez años después

² La traducción es mía.

se derramó en la riada de libros que tratan de la guerra era cualquier cosa menos la experiencia transmitida como siempre lo fue, de boca en boca. Pero eso no era extraño. Pues ninguna experiencia fue desmentida con más rotundidad que las experiencias estratégicas a través de las guerras de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias corporales; las experiencias morales por las que ejercían el gobierno. (Benjamin, 2007, 217)

Podría aplicar esta mudez al millón de armenios desplazados o masacrados por el gobierno turco entre 1915 y 1916, de los cuales parecería que nadie hablaba en los tiempos de esa “guerra mundial”, y, en la actualidad a los millones de desplazados, torturados, horrorizados todos, de los siglos XX y XXI.

En los campos de concentración, quienes vieron la Gorgona, los hundidos, fueron los prisioneros “irreversiblemente exhaustos, desgastados (...) cercanos a la muerte” (Levy, 1988, 98), que en los campos concentración eran llamados musulmanes. Según Jean Améry el musulmán era aquel que ya no tenía espacio en su conciencia para distinguir el bien y el mal, lo noble de lo bajo, lo intelectual de lo no-intelectual. Era un cadáver torpe, un bulto de funciones físicas en sus últimas convulsiones. El que había perdido la habilidad para recordar, observar, comparar, distinguir. (Améry, 1980. 9)³

Ahora bien, hubo entre los siglos XV y XVII un genocidio, que por distante y por no haber testimonios escritos de los sobrevivientes, parece no haber ocurrido, pero ocurrió. Hablo del exterminio de indígenas y de la esclavitud, una forma de exterminio, de negros y negras africanas, llevados a cabo por portugueses, españoles, ingleses, franceses y holandeses. A diferencia de lo que ocurrió a mediados del siglo XX con los sobrevivientes de los campos de concentración, época en la que ya había medios masivos de comunicación, y los sobrevivientes hablaban las lenguas de sus

³ Debo una parte importante de estas aproximaciones sobre el horror a Adriana Cavarero en su texto *Horrorism*, que aunque se ha centrado en el tema de los campos de concentración y en los cuerpos bombas, sobre todo de mujeres, que han aparecido en los países musulmanes desde los años ochenta del siglo XX, permiten vincular el horror que apdecen los cuerpos con las marcas de Rolnik para entender desde dónde se piensa en el Caribe.

exterminadores, han quedado testimonios como los de Primo Levi, Paul Celan Jean Améry, Anna Frank, por mencionar sólo algunos. Incompletos, sí, si nos atenemos a la urgencia de integralidad planteada por Levi, pero testimonios que han dado lugar a museos, películas, libros, y que han detonado en el ámbito del pensamiento una nueva pulsión. Ya no es posible pensar como si los campos de concentración no hubieran existido.

Podemos acompañar a Badiou cuando se rebela contra la culpa que parece haber recaído sobre el pensamiento europeo por cuenta del exterminio. También a Todorov cuando nos previene contra los abusos de la memoria y afirma que “el culto a la memoria no siempre sirve a la justicia”. (Todorov, 2000, 58) No obstante, es innegable que la ausencia de testimonio del exterminio y de la vejación como es el caso del Caribe y de la llamada América exige al pensamiento regresar siempre a ese lugar donde ocurrieron los hechos. En el Caribe no hay ruinas arquitectónicas, a diferencia de las de México, Bolivia, Perú, o la Sierra Nevada de Santa Marta. Hay, además, ausencia de testimonios escritos de los seres vulnerables e inermes que padecieron el exterminio. Tampoco de las luchas de rebelión de los esclavos. Así, el pensamiento que desde estas orillas se construye ha de rastrear en las marcas del cuerpo, en la voz que sale de ellos gran parte de ese acontecer que deja esa sensación de vacío que quedó plasmado en las cartas de Colón, cuando escribía a sus reyes que en aquí no habái nada. Así pues, escribir desde el desasosiego de la nada incorporada parece motivar la escritura que desde finales del siglo XVIII, pero ante todo desde el XIX, se produce en esas islas del Caribe, “dolorosas” según José Martí, “sonoras”, según Alejo Carpentier.

Cuando el pensamiento se forja desde la ausencia, desde la sensación de que algo constitutivo no se ha dicho, busca formas múltiples para encontrar las palabras que no tuvieron lugar, para tratar de terminar con la representación ventrílocua y la transcritura de las que habla Arturo Guerrero, refiriéndose al caso de los movimientos indígenas.

¿Cómo se realiza la representación política de poblaciones indígenas (de sujetos a fin de cuentas) regentadas por una administración privada? Es un problema crucial si se quiere comprender el significado de la irrupción de un «hablar» indígena hoy en día. Mientras estuvo vigente el sistema de la contribución personal de indígenas durante la primera mitad del siglo XIX, la representación jurídica y política de los indígenas fue una función directa del Estado: estuvo asignada por ley a un cuerpo de «protectores», una suerte de abogados defensores de oficio. Obviamente, con la ampliación de la ciudadanía se eliminaron estos funcionarios. Las poblaciones indígenas no obtuvieron sin embargo una capacidad de representación propia; tampoco se definieron modalidades y agentes que reemplazaran a los protectores. Se constituyó un espacio indefinido (legal y político) que, de hecho, se convirtió en un campo abierto al juego de estrategias de los ciudadanos: podían intervenir como agentes de representación de indígenas. En los documentos de los archivos emerge una nueva figura: el «tinterillo» o «pendolista». Era por lo general un mestizo de pueblo con vinculaciones tendidas hacia el habitante blanco ámbito indígena y un ducho saber de las leyes, del Estado y sus funcionarios; un diestro en los juegos de poder locales. Este agente social ciudadano desarrolla una actividad compleja de representación que en otros trabajos he definido de «trans-escritura». En efecto, el asunto de la representación de estas poblaciones de sujeto indios no se circunscribe a un problema de traducción de los idiomas propios (...). Tampoco se trata tan sólo de un asunto de transcripción: del paso de la expresión oral de las poblaciones indígenas al documento escrito. Aunque ambos constituían, sin duda, problemas reales, la representación hay que pensarla en el contexto de la nueva forma de dominación: la delegación al ámbito de lo privado de lo concerniente al trato entre ciudadanos y poblaciones indígenas. En efecto, la delegación de soberanía vuelve necesario un intermediario ciudadano (persona privada o partido político, según los momentos de la historia) que «hace hablar» a las poblaciones ante el Estado y el sistema político. Se implanta una forma de representación ventrílocua que pone en la boca de los caciques, los curagas, los simples comuneros o huasipungueros (familias de peones de las haciendas) los vocablos que leerán los funcionarios estatales, los jueces, los parlamentarios, los políticos (y, en los archivos, recorrerán el antropólogo, el historiador y el sociólogo) como solicitudes, quejas y peticiones que brotan de las poblaciones indígenas. El agente ciudadano que funge de intermediario ejecuta una tarea múltiple y densa. Extiende un canal de comunicación entre el más allá indígena y la esfera pública política, incluyendo en ésta al Estado. En primer lugar, como es propio de todo ventrílocuo, está a la vez presente y ausente en la escena política y en el acto de «hacer decir» en el documento que redacta; es visible e invisible, conocido e ignoto. En segundo lugar, maneja un saber de baqueano. Gracias a su conocimiento de la maraña de códigos jurídicos, de los discursos políticos del momento, de los funcionarios y las relaciones de fuerza del «mundo» ciudadano orienta

una estrategia destinada a dotar de una capacidad performativa al «decir» indígena en el pliego que su pluma, su destreza e imaginación componen; apunta a provocar un efecto en lo político. En un palabra, realiza un acto de trans-escritura.

Las búsquedas escriturales de América Latina y el Caribe desde el siglo XIX, pero en especial en el XX, delatan esta urgencia de matar al ventrílocuo y encontrar una escritura directa sin interpuestas personas para decir qué ocurrió en esos espacios que permitieron la aniquilación de muchos. Ha implicado poner en cuestión las certezas de los saberes impuestos. El espacio banal del que habla el geógrafo brasileño Milton Santos, y al cual nos remitiremos más adelante, es constitutivo del pensamiento que no sólo busca hacer memoria, sino inventar espacios banales donde prime la horizontalidad.

Así como los campos de concentración se han convertido en el lugar desde el cual Europa piensa después del horror de mediados del siglo XX, merece la pena regresar a los barcos negreros, un lugar de horror del cual no quedan sino los vestigios en el fondo del mar. Estos barcos representarían una heterotopía extrema. No son los barcos heterotópicos⁴ de Foucault descritos, quizás influenciado por su fascinación por las “proto-fábulas” de Verne, como:

⁴ En el artículo “Los espacios otros”, Foucault señala que en el mundo actual, ha de hablarse de emplazamiento, como espacios de relaciones de vecindaje, de almacenaje, de circulación, de reciclaje, más que de espacio jerarquizados o extensos. En estos emplazamientos, el tiempo “no aparece sino como uno de los juegos de distribución posible entre los elementos que se reparten en el espacio.”

En este contexto, reconoce varios emplazamientos: el del atravesar (pasajes, calles, trenes); el de estar de paso (cines, plaza, cafés), los del reposos (casa, cuarto, cama).

Reconoce además dos tipos de emplazamientos que se relacionan con estos emplazamientos, para neutralizarlos o contradecirlos: las utopías, que son emplazamientos sin sitios reales, y cuyas esencias son irreales. Y las heterotopías, “especie de utopías que efectivamente se realizan, especie de lugares que están fuera de lugar, aunque puedan ser localizados”. Hay heterotopías de crisis (lugares, sagrados, prohibidos) y de desviación (clínicas etc.), por una parte y heterotopías que son lugares otros con respecto a los espacios culturales ordinarios como es el caso de los cementerios. Veremos si las morgues como espacio otros. Hay emplazamientos donde hay juxtaposición de emplazamientos incompatibles entre sí: el teatro, el cine, el jardín. Hay emplazamientos donde predominan las heterocronías: el museo, la biblioteca: lugares para todos los tiempos, fuera del tiempo, emplazamientos crónicos, es decir aquellos donde prima el tiempo presente, pasajero: ferias y lugares de vacaciones. Y emplazamientos de apertura o de exclusión (moteles, iglesias)

Un pedazo de espacio flotante, un lugar sin lugar, que vive por sí mismo, que está encerrado en sí mismo y que, al mismo tiempo, está librado al infinito del mar y que de puerto en puerto, de bordada en bordada, de casa encerrada a casa encerrada, y que va hasta las colonias va hacia las colonias a buscar aquello que éstas esconden de más precioso en sus jardines. De ahí que sea para la civilización occidental, del siglo XVII hasta nuestros días, no sólo el más grande instrumento de desarrollo económico, sino la más grande reserva de la imaginación. El barco es la heterotopía por excelencia. En las civilizaciones sin barcos, los sueños se agotan, el espionaje reemplaza a las aventuras y la policía a los corsarios. (Foucault, 1967)

Contrastan con esta descripción del barco foucaultiano, incluso con las que hace Édouard Glissant en la *Poétique de la Relation* (Glissant, 2006, 17-20) con las que se encuentran en novela *La ceiba de la memoria* del escritor cartagenero Roberto Burgos Cantor:

(...) Usted, incansable, se dirigirá en una embarcación de remos en compañía de tres intérpretes a la entrada de la bahía. El puerto, la ciudad estarán abismadas en el silencio desconsolado que flotará después del furor de la peste. Apenas el eco ahogado del llanto por pérdidas. Navegarán sobre la marea mansa que se mecerá compacta y el sol inflamará el aire y pondrá pedazos de espejos incendiados en la superficie. Apartado verá el navío negrero al que se le impedirá el desembarco por la cantidad de enfermos que agonizan en las bodegas. (...) Subirán a bordo. (...)

Los intérpretes que estarán con Usted se moverán inquietos. Desasosegados caminarán trechos cortos en la cubierta. Se rascarán, nerviosos, los hombros, se pondrán las manos en la cabeza. Habrán olvidado el viaje de sufrimiento, pánico y espanto, o se negarán a recordarlo y se estremecerán. La brisa cálida del océano será impotente para empujar el hedor denso que penetrará al recodo menos visitado de la memoria y estará instalado en el maderamen del navío, en sus mástiles y velas recogidas con la tiesura de la resequedad, en su ámbito de nube detenida, en los rostros de pergamino viejo y la mirada extraviada y sin brillo de los tripulantes a quienes acosará el aburrimiento y se les verá la marca de la mordedura incurable de la frustración.

El capitán dará la orden de abrir la escotilla de la bodega de carga. Usted caminará con tiento, asfixiado por la combustión imposible de la bodega que ahora se hará más irrespirable por el vagido lastimero que se levantará mientras sus ojos se habitúan a la penumbra. Aparecerán los cuerpos arrasados, unos se empotrarán en los otros, y quedarán

vacíos insignificantes que nadie se atreverá a ocupar. Usted sabrá que son los espacios de los cadáveres que flotarán en el mar con una hinchazón nueva. (Burgos Cantor, 2007, 31-32)

O

Muerta de miedo vine. Repitiendo mi nombre para que no me lo robaran, repitiendo mi nombre para que no se muriera en el silencio, Analia Tu-Bari, mi nombre es parte de mí, yo soy Analia Tu-Bari. Enferma, herida, arrastrada, rota. Arrojada en las profundidades de la embarcación en la que nos trajeron embutidos. Cabeceos y golpes de agua que podían desarmar la nao. Quietudes largas de silencios sin tiempo, como si el callarse profundo del bosque, por un instante, cuando termina de soltarse la furia de la tormenta sobre la aldea y sobre la tierra: (...) Sí, aquí en el mar parecía que ese instante se prolongara hasta agotar la espera y algo desconocido se sumaba a la desgracia, un puro azar en que desaparecían los signos que lo vinculan a uno a su estar en la tierra, a los festejos de los nacimientos y a las despedidas de la muerte, a la época de las siembras y a la felicidad de las recolecciones, a compartir las bonanzas y enfrentarse a las carencias. Apenas se oían los gemidos acabados de los que íbamos encerrados, abajo, en la bodega y los pasos de los navegantes, encima, y un grito solitario, a veces un murmurio. Todos íbamos enfermos, adoloridos, cubiertos del vómito propio y del vómito de los otros, los pies metidos entre un agua espesa que no alcanzaba a secarse con sus afluentes de orines y los haceres del cuerpo que salían directos y fétidos en el lugar donde estábamos encadenados y las supuraciones de las heridas, y los brotes nuevos del óxido en las cadenas y los brazaletes que se nos incrustaban en el cuello, en los brazos y en los tobillos, y el sufrimiento que endurecía las lágrimas y el espanto insoportable de la ausencia del mañana. En esas quietudes sobre el horror del mar nos aumentaba el miedo. Esperábamos que se abrieran las aguas y cayéramos sin fin a la muerte. En medio del dolor que no podíamos sacudir por la inmovilidad y reclamaba con las palpitations profundas de un volcán escondido, yo recordé: mi abuelo me enseñó a llamar a los vientos, aplacarlos, a gritar y a cantar para que cambien de dirección, a silbar para que vengan, del Este, a jugar con sus remolinos de tierra suelta, seca y hojas caídas. Lo recuerdo y las palabras están dormidas, acoquinadas por este daño que viene como una maldición y nos convierte en un padecimiento vivo, en una tristeza sin suspiros, en un mal sin queja, en un exterminio sin grito. Las fuerzas y el corazón se concentran en no desaparecer uno en esta bolsa sanguinolenta y afligida que pierde el impulso de rechazo a la humillación que supone doblegar al otro, imponerle una voluntad ajena, extirparlo de su vida, vaciarlo de posibilidad, instancia de reclamo y reparación hasta enloquecer de pena y desconcierto. El desuso de las palabras les quita su poder, la virtud con que enfrentan el mundo y terminan de darle forma, la forma que corresponde y lo distingue. (Burgos Cantor, 2007, 71-72)

La heterotopía foucaultiana parece estar fundada en tantos relatos de viajeros que contaban de esos mundos allende Europa. Pero los barcos negreros no eran viajes de placer, sino de negocio y de muerte. Y ya sabemos que los cuerpos muertos pesan más que los vivos. Cuando los vivos y las muertas son tantas, su peso deja marcas profundas en los cuerpos de los vivos y entonces empiezan a hacer memoria para aliviar el peso de los muertos, de la nada, de la ausencia. La posibilidad de que haya “devenir” posible en estas sociedades marcadas por el peso de sus muertos que no dejaron testimonios sino rastros que es preciso escarbar, ha sido, a mi juicio la pulsión del pensamiento. Imaginar los gritos de esos seres encerrados en el abismo de los barcos, atravesando los abismos del mar para llegar a un lugar, aparentemente paradisiaco, pero desconocido; imaginar los espacios arrasados por los seres armados, para recomponer calmar el desasosiego, hace que sea la pregunta por el dónde estoy que vigoriza el pensamiento que se produce desde eso que llamaron América y el Caribe.

Y como no hay en estas regiones sino testimonios ventrílocuos, en ciertas prácticas religiosas prefieren hablar con los muertos.

En su libro, *Los placeres del exilio*, George Lamming recuerda un rito haitiano, la ceremonia de las almas, que le permite a los campesinos escuchar

de primera mano los secretos de los Muertos. Los celebrantes son casi todos parientes de los difuntos que, desde su muerte, han estado encerrados en el Agua. Es deber de los Muertos regresar y ofrecer, en esta noche memorable, un informe completo y honrado de sus relaciones pasadas con los vivos. Puede que una esposa deba decir por qué se negó a amar a su marido: puede que un esposo deba decir por qué privó a su mujer del afecto de sus hijos. Es deber de los Muertos hablar, pues su liberación del purgatorio del Agua no puede cumplirse hasta que hayan cumplido el contrato que esta ceremonia simboliza. Los Muertos tienen que hablar para entrar en la eternidad que será su Futuro permanente y final. Los vivos exigen conocer si hay necesidad de perdonar, de redimir: deben saber, si en realidad puede haber alguna guía que los ayude a reformar la condición presente. Por diferentes que puedan ser en su estado actual de existencia, los vivos y los ahora Muertos, sus ambiciones apuntan hacia el mismo final: les interesa su Futuro. (Lamming, 2007, 16)

Me interesa esta ceremonia por la idea de contrato que se establece entre los vivos y los muertos, unidos por lazos de sangre, en aras de una meta común: el futuro.

Vivos y muertos se reúnen para producir las condiciones para modificar una situación presente. No se trata de hacer memoria. No hay nostalgia. Hay necesidad de transformación. Y los muertos deben hablar, guiar. Ellos que tienen la versión definitiva de lo que fue, pueden decir los que falta. Son testigos de excepción, tal vez los testigos integrales que añora Levi.

Anima este encuentro la convicción de que los muertos adquieren visión plena. Pero se les exige hablar. Decir las razones que en vida no dijeron. Sin no cuentan las verdades, domésticas, pequeñas, están condenados a un presente sin fin: no tendrán futuro. Los vivos escucharán y sólo sabrán que hablan los suyos porque reconocen el timbre de su voz, que no engaña.

Los muertos son definitivos para un grupo de hombres y mujeres vivos que llevan en sus cuerpos las marcas de abismo, del vacío y del dolor, que padecieron sus antepasados cuando fueron en grandes barcos negreros y sometidos a la esclavitud. Ayudan a contestar la pregunta dónde estoy. Permiten conocer y reconocer el lugar y el tiempo en el que viven.

Esto se ve reflejado también en la leyenda de Catalina Loanga que en la actualidad se cuenta en San Basilio de Palenque.

(...) toda la gente que estaba alrededor mío en Palenque me han contado la historia de Catalina Loanga. Y esto ha ido de generación en generación. Catalina Loanga era una mujer pescadora, ella pescaba con balai. Que eso ya se ha perdido en Palenque. En palenque ya no pescan con el balai, con el canasto. Ya eso se ha perdido aquí en Palenque. Iban al balai. Sinceramente no sé si fue en la Pepa, no sé si fue Melchor, no sé si fue en Puerto Bartolo, no sé si fue en el barrio Arrina o en el barrio Abajo, ya. Aunque directamente me dijeron a mí que era en la Pepa, ese es un arroyo, por ahí pasa un arroyo. Ahí estaban pescando las mujeres, de pronto todas terminaron de pescar y le dijeron: Catalina vámonos, Catalina vámonos y ella les contestó: yo no me voy porque hasta que yo no coja este lentón, un pescado que se llama lentón en Palenque, este lentón grande yo no me voy. Catalina siguió con el canasto tratando de agarrar al lentón, y el lentón se le iba y ella metía el canasto de nuevo y las mujeres se cansaron; y vamos “ma muje”, ya, “ahí orilla al hoyo” que quiere decir vámonos muchachas, dejemos a Catalina que coja su lentón. Y catalina se

quedó con el lentón. Catalina se encantó y se peridó. Lentón se la llevó. Ese es el encancanto del moán que se lleva a Catalina (...) A ella se la llevó un moán, un hombre. Pasaron días, pasaron días y días y se murió un primo hermano de Catalina Loango. (...) Entonces estaban todos en el velorio llorando y llegó Catalina cantando Chimanioloanga. Llegaba a los velorios cantando ese baile de muerto que ahora es tradicional en todos los velorios de los palenqueros, ya. (...) Decái en el baile de meurto que ella ya no era palenquera que ella pertenecía a otro mundo y por eso se mantenía alejada. (Bauzá-Vargas, 1997, 294)

Despojados de la tierra, de sus dignidades, de sus lenguas, de su entorno, arrojados a lo desconocido, los negros y negras necesitaron encontrar una manera de mantener vínculos con lo conocido y sus certezas: los muertos, los dioses. Millones de seres humanos fuertes, bellos, pero del color del mal, tuvieron que salir del anonimato para llegar al nombre propio. Y de esta búsqueda quedan los escritos históricos, casi todos de los vencedores, en la literatura, en los ensayos, en los rastros en los cuerpos, en las sonoridades y en las voces.

Al respecto, Édouard Glissant, el escritor martiniqués, dice:

¿Qué sucede con este migrante (desnudo)? Pues que recompone, echando mano de huellas, una lengua y unas artes que podemos considerar válidas para todos. (...) partiendo de los únicos poderes de la memoria, es decir, de los solos pensamientos del rastro que le quedan, realiza algo de todo punto imprevisible; por una parte, crea lenguajes criollos y, por otra, formas artísticas universales, tales como la música del jazz, que se reformula con el auxilio de los instrumentos adoptados, pero con la base en la huella de los ritmos africanos esenciales. (Glissant, 2006, 19)

No en vano Carpentier habla de las islas sonoras del Caribe: se habla, se canta, se baila para descubrir los rastros del espacio banal que perdieron.

Estas voces hablan para volver a ser. Pero para ello también deben haber sido escuchados. Así como los vivos le exigen a los muertos que hablen, los muertos y los vivos han de exigir que cuando hablen deban ser escuchados. Bien dice Benjamin, este pensador a quien tanto el perturbó la muerte, y quizás por ello la historia y el lenguaje, que:

La experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que se han servido todos los narradores. Y los grandes se entre los que registraron historias por escrito, son

aquellos que menos se apartan en sus textos, del contar de los numerosos narradores anónimos. (Benjamin, 1977, 112)

Esta experiencia de boca en boca, la viva voz, implica reciprocidad y con ella se puede continuar haciendo memoria. Una narración si se ha asimilado en las profundidades, es decir, si se ha escuchado con el cuerpo entero, se volverá a contar. Una escucha de este cariz requiere, dice Benjamin,

un estado de distensión cada vez menos frecuente. Así como el sueño es el punto álgido de la relajación corporal, el aburrimiento lo es de la relajación corporal. El aburrimiento es el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia. Basta el susurro de las hojas para ahuyentarlo. Sus nidos –las actividades íntimamente ligadas al aburrimiento– se han extinguido en las ciudades y descompuesto también en el campo. Con ello se pierde el don de estar a la escucha, y desaparece la comunidad de los que tienen el oído atento. Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si no hay capacidad de retenerlas. Y se pierde porque ya no se teje o se hila mientras se le presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está el escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído. (Benjamin, 1977:118)

De esta cita, quisiera resaltar que la relación de escucha implica abandono de cualquier actitud egocéntrica. Para que se haga memoria, es necesario silenciar las voces internas (de la conciencia, de la biografía, de la psicología) de las y los narradores y de los escuchas. El desplazamiento del ego cartesiano es una condición *sine qua non* para Édouard Glissant.

EL ARCHIPIÉLAGO DE GLISSANT

Eduardo Glissant es uno de los pensadores vivos del Caribe más influyentes. No sólo ha escrito poesía y novela, sino 5 poéticas, 1 estética y ha sido un activista político importante. A lo largo de obra va construyendo cuatro conceptos que le permiten concretar esa idea del pensamiento espacializado del que se hace mención el epígrafe de este texto: paisaje, *tout-monde*, lugar-común y poética de la relación. De éstos deriva siete formas de pensamiento: pensamiento archipiélago, pensamiento del rastro, pensamiento del temblor, pensamiento de las fronteras, pensamiento errático, pensamiento de lo imprevisible y pensamiento de la opacidad. Este universo pretende encontrar los rastros de los rostros desvanecidos por las torturas, el mar, el despojo. Ha insistido en oponerse a lo universales que hacen abstracción del espacio en el cual ocurren los acontecimientos.

Así, el paisaje, ese paisaje del cual se ha apropiado el imaginario del ocio del capitalismo en aras del turismo, está en Glissant “traspasado y sostenido por el rastro, el paisaje deja de ser una escenografía apropiada y se torna un personaje del drama de la relación, la cual no es apariencia pasiva del todopoderoso relato, sino la relación cambiante y permanente de todo cambio y de todo intercambio.” (Glissant, 2006, 27). “En estos espacios, el ojo no se familiariza con los artificios y las sutilezas de la perspectiva, como pudieran pensar los paisajistas de los siglos XVII y XVIII; con una ojeada, abarcamos toda la verticalidad y la abrupta acumulación de lo real.” El paisaje es un espacio abierto, «*irrué*» (palabra inventada), de “irrupción y embate”, de “erupción, realidad e irrealidad a partes iguales.” (Glissant, 2006, 14)

En este contexto, describe América y al Caribe, al cual considera “una suerte de prólogo del continente”, “una especie de introducción al continente, una suerte de vínculo entre lo que había que dejar atrás y aquello cuya exploración había que emprender.” (Glissant, 2006, 14).

Por ello, las regiones caribes son “indicativas del universo americano”. Son “una especie de unidad-diversidad, por un lado, de las regiones del Caribe y, por otro, del conjunto de países del continente americano.” (Glissant, 2006, 14). El Caribe es un mar abierto, a diferencia del Mediterráneo que es un “mar que concentra”. (Glissant, 2006, 15). De ahí que no sea gratuito que los monoteísmos hayan surgido en la cuenca del mediterráneo. “[O]bedece al poder de ese mar para dirigir, incluso por medio de los dramas, las guerras y los conflictos, el pensamiento humano hacia un pensamiento de los Uno y de la unidad.” (Glissant, 2006, 16-17)

El mar Caribe, por su parte, es un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsito y travesías, es también un mar de encuentros e implicaciones. Lo que sucede en el Caribe en tres siglos es literalmente esto, a saber: “la coincidencia de elementos culturales provenientes de horizontes absolutamente diversos y que realmente se criollizan se imbrican y se confunden entre sí para alumbrar algo absolutamente imprevisible, absolutamente novedoso, que no es otra cosa que la realidad criolla. La Neoamérica (...) determina la experiencia concreta de la criollización a través de la esclavitud, la opresión, la desposesión por los distintos sistemas esclavistas (...) verificándose a través de esas desposesiones, esas opresiones y esos crímenes una verdadera conversión del «ser». (Glissant, 2006,17)

La posibilidad de que esta esclavitud se libere de la victimización aparece con el concepto del *tout-monde* con el cual propone abandonar la mirada sintética y descriptiva, panorámica, que permite colonizar, conquistar, prever el mundo, y se torna propone una mirada al detalle y al enmarañada complejidad que puede significar:

No sólo hay cinco continentes, están los archipiélagos, y una infinidad de mares, evidentes y ocultos, los más secretos de los cuales ya empiezan a conmovernos. No sólo hay cuatro razas, sino asombrosos encuentros que se despliegan holgadamente. No sólo hay grandes civilizaciones: la propia medida de los que se llama civilizaciones cede más bien ante el entrelazamiento de las culturas de las humanidades. Los detalles engendran totalidad por todas partes. Al conjunto de estos elementos inextricables e inesperados los he denominado: Todo-mundo.

La concreción de ese todo-mundo exige una pasión: que de él nada quede excluido, ni siquiera aquello que pasa inadvertido. De ahí que la diferencia de los diferentes sea el elemento principal de la “relación” en el mundo. Esa diversidad supone que la identidad debe desaparecer como tejido vinculante de la identidad:

Ciertamente, la particularidad de la diversidad es la de haber funcionado siempre en el marco de la acción y de la pasión por el mundo, y la de haberse visto reforzada sólo cuando llega a ser de conocimiento de todos.

En ese *tout-monde* que termina siendo una “nueva región del mundo” caben todos; “antiguos descubridores y antiguos descubiertos, antiguos colonizadores y colonizados sin que ninguna ventaja de conocimiento, para uno u otro, de las herencias de dicho pasado”.

De ahí que “acercarse al mundo significa tanto morar en él como desandararlo o ir a la deriva en un tiempo abierto (es decir que obliga a revisar la historia y la memoria), “completamente actual, imprevisto y vertiginoso”.

Y esto remite al tercer concepto planteado por Glissant: el de lugar-común, escrito con guión entre sustantivo y adjetivo para diferenciarlo de la expresión que significa evidencia o banalidad. Para él, los lugares-comunes son aquellos en los cuales “un pensamiento del mundo encuentra siempre otro pensamiento del mundo” (Glissant, 2008, 1) “una idea sobre el mundo descubre una idea sobre el mundo.” Son “los lugares en los que una idea sobre el mundo confirma una idea sobre el mundo.” (Glissant 2006, 35).

En estos lugares-comunes “nos percatamos que nuestros pensamientos y nuestras reacciones más inesperadas, las más secretas, han sido expresadas al mismo tiempo por desconocidos en lugares lejanos –a través de nuestros espacios terrestres, en las lenguas más extranjeras, y bajo las formas más extrañas que se puedan encontrar.” (Glissant, 2008, 5) Son encuentros al azar, impredecibles, efímeros y por los cuales “se entretienen y concurren los estremecimientos” de ese *tout-monde*. A estos encuentros impredecibles, que producen algo nuevo en este *tout-monde* denomina Glissant creollización.

El mundo se criolliza o, lo que es lo mismo, que las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremediables y de guerras sin piedad, pero también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que autorizan a afirmar –sin que uno sea un utópico o, más bien, admitiendo serlo– que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusivo respecto de la de todos los demás individuos. (Glissant, 2006, 18)

Así, la criollización es un fenómeno del *tout-monde*, nos abre a “una identidad de relación, a una identidad que comporta una apertura al otro.”

Lo anteriormente expuesto, da lugar a una poética del mundo, que es, una poética de la relación y de la diversidad.

Hay que descubrir una poética de la Relación, versus poética del ser, que permita resguardar el lugar de origen y simultáneamente abrirlo. “¿Hemos de convencernos de una vez por todas de que para preservar el lugar de origen hemos de preservar lo exclusivo del lugar?” (Glissant, 2006, 31-32)

Estas poéticas no desdeñan “la presencia de todas las fructíferas intimidades y de los terribles combates y antagonismos de los lugares y de las especies, en su totalidad”. (Glissant, 2008, 6) Se producen en la tensión entre escritura y oralidad, lo cual nos remite al tema de las lenguas y su posibilidad o no de dar cuenta de la complejidad del *tout-monde*. De ahí que les sea preciso alejarse de “las transparencias caducas aunque siempre dominantes de la nación y lo universal” (Glissant, 2008, 7). Con esto Glissant propone no la caducidad de la nación porque ella es indispensable para que las “colectividades humanas frecuenten los lugares en los que habitan y los

paisajes que suscitan día tras día, y para conectarlos con otros lugares y otros paisajes del mundo” (Glissant, 2008, 8)

No, la poética de la Relación es una alternativa a la “una perspectiva tradicional según la cual mi manera de ser en mi espacio sería la única universalmente válida; es decir que mi frecuentación del mundo sólo podría tener lugar gracias a ella y sólo por ella.” (Glissant, 2008, 8)

Por ello las literaturas que surgen en la perspectiva de la poética de la relación no podrían ser universales, si entendemos universal, con Glissant, como “una sublimación de lo particular.” (Glissant, 2008, 7) Sólo podrían ser procesales, es decir que “sólo tienen lugar cuando cambiamos con el todo-mundo que, para nosotros, cambia siempre y permanece.” (Glissant, 2008, 8) Las literaturas de la relación son producto de la acción colonizadora de Occidente (supuesto descubrimiento y conquista) y de los movimientos de descolonización, que aportaron la conciencia de la refracción, lo múltiple, incalculable y abierto.

Esto también trajo nuevas formas de pensamiento:

El pensamiento-archipiélago

Una forma de pensamiento “más intuitiva, más frágil, amenazada, pero en sintonía con el caos-mundo y con sus impredecibles, se desarrolla, sustentada quizás por las ciencias humanas y sociales, pero deslizada hacia una visión de la poética y de lo imaginario del mundo.” “Pensamiento asistemático, inductivo, en exploración de la impredecibilidad de la totalidad-mundo y conciliando escritura con oralidad y oralidad con escritura.” (Glissant, 2006, 45)

Es un pensamiento mediante el cual “podemos conocer indudablemente las más pequeñas piedras del río e imaginar huecos de agua que éstas cubren, donde aún se albergan los cangrejos de agua dulce.” (Glissant, 2008, 9)

Esto es “pensar con el mundo, a partir del cual florecen todo tipo de relaciones y de equivalencias.” (Glissant, 2008, 9)

En el pensamiento archipiélago de Glissant, el lugar es inevitable, porque nadie vive suspendido o diluido en el aire, y también porque jamás puedo darle la vuelta entera a mi lugar, contenerlo, rodearlo, es decir, encerrarlo. El imaginario de mi lugar se conecta con la realidad de todos los lugares del mundo. El archipiélago es la imagen de donde surge este imaginario: el esquema de la pertenencia y de la relación al mismo tiempo. (...) es un estado de mundo. (Cfr. Glissant, 2008, 9). De ahí que la poética de la Relación esté vinculada a este pensamiento archipiélago, pero también al pensamiento temblor, errático e imprevisible.

Este pensamiento aleja de las certezas arraigadas, prepara para los sismos de la tierra y las erupciones de los volcanes del pensamiento. Es la posibilidad de los cataclismos en el pensamiento que desconocen la linealidad imperativa, se saben frágiles y erráticos, como son las fronteras en el archipiélago, sin muros. Es un pensamiento de las “adhesiones no anticipadas, a través del que emigramos de los absolutos del Ser hacia las variaciones de la identidad-Relación. Puede estar inmóvil o desplazarse. Por su pulsión se rechazan “los arraigos intransigentes” (Glissant, 2008, 11). De esta manera, Glissant nos propone pensar en gerundio y abandonar el infinitivo: el ser-como-siendo desplaza al eterno ser.

Este desplazamiento es inseparable de una reflexión por la oralidad y la escritura en Glissant. El tout-monde es un caos-mundo, que, a su vez, es “el objeto literario más elevado que puede proponerse” (Glissant, 2006, 35). Esto significa que las literaturas se producen en un espacio, proceden de un lugar, pero deben, para tener el poder de crear mundos, establecer una relación con el todo-mundo.

Estas literaturas surgen de comunidades atávicas o comunidades compuestas. Las primeras, dice Glissant, son aquellas que están basadas en una “idea de una Génesis, es decir, un acto de creación del mundo, y de una idea de filiación, es decir de un

vínculo permanente entre el momento presente de la comunidad y esa génesis.” (Glissant, 2006, 36) Gritan ante una amenaza a la identidad y “desde ese momento, toda literatura será considerada por la comunidad como dictada en el seno de la lengua (divinizada) de la comunidad.” (Glissant, 2006, 38)

En contraposición, las literaturas que surgen de comunidades compuestas, son aquellas “nacidas de la criollización en las que cualquier idea de Génesis no es más que producto del préstamo, la adopción o la imposición”. (Glissant, 2006, 37) Para Glissant la auténtica génesis de los pueblos caribeños es el barco negrero y el antro de la plantación. Aquí el pensamiento de Benítez Rojo y Glissant se emparentan. La criollización es producto de un impredecible.

Esto tiene dos consecuencias. La primera es que el pensamiento lineal, vinculado a la inmovilidad corporal es reemplazado por el movimiento corporal, producto de la repetición, la redundancia, el predominio del ritmo, la renovación de las asonancias, “todo lo cual aparta al pensamiento de la trascendencia, y de la garantía que el pensamiento trascendente lleva consigo, y de los excesos sectarios que implícitamente desencadena.” (Glissant, 2006, 40) Y la segunda es la necesidad del multilingüismo, que obliga a la escritura a desplazarse continuamente hacia la oralidad. Para Glissant es imprescindible escribir “en presencia de todas las lenguas del mundo”.

LA NECESIDAD DE LA RELACIÓN

Así, a los ochenta y un años, Édouard Glissant insiste en hacerse presente. Persiste. Repite. Acumula. Se desplaza. Habla. Escribe. Piensa. Todo este movimiento impulsado por un “desasosiego generalizado”, “a partir de una situación «bloqueada»”, de “una impotencia para salir del estancamiento actual”. (Glissant, 2005, 9) Como si al mover el pensamiento en lenguaje, pudiese hacer irrumpir

fuerzas ocultas que, cual volcán, lav(e)asen (de “lavear”) la superficie estancada. La lava lava.

Desde su primer libro publicado, *Le soleil de la conscience* hasta los dos textos publicados a principios de 2009, *Manifeste pour les "Produits" de Haute Nécessité*, y *L'intraitable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*, con Patrick Chamoiseau, Glissant – pensador, activista político y poeta, ya aquí se plantea un límite a la manía de definición pues escribe ensayos, novelas, obras de teatro, poesía, es profesor, es presidente honorario del Parlamento Internacional de Escritores– no ha cesado de recorrer los paisajes del mundo, poniendo en disposición la mirada y el lenguaje como quien está “familiarizándose con la duda de saber.” (Glissant, 2004, 15).

La intuición de sus primeros años de estudiante en París, antes de que esa ciudad se convirtiese en su prisión, “que no podrá haber ya cultura sin todas las culturas, ni civilización que pueda ser metrópolis de todas las demás, ni poeta que haga caso omiso de la Historia”, anima desde entonces todos sus escritos. Vivir en esa ciudad-mito, le hizo cada vez más necesaria una realidad de la que ya no pudo prescindir: que habiendo nacido en una isla del mar Caribe –Martinica–, tenía pasaporte francés y hablaba esa lengua. Entonces la pregunta que dinamiza este pensamiento no es la de Edipo, quién soy yo, sino ¿dónde estoy? Pregunta que se hacían de manera inédita sus antepasados, traídos en barcos cargueros. A esos hombres y mujeres de los siglos XV y XVI no los acuciaban las dudas por la identidad, ni por la verdad, ni por el deber, ni la esperanza. No reconocían el espacio al que habían sido arrojados ni su lugar de destino. Estaban perdidos. No se trataba del necesario y delicioso aprendizaje de perderse en la ciudad del que hablará Walter Benjamin a principios del siglo XX. No. Estos hombres y mujeres habían perdido algo constitutivo: el espacio banal del que habla el geógrafo brasileño Milton Santos, siguiendo al economista francés François Perroux. Y si el territorio es entendido como lo hace él como “un agregado de espacios banales” (Santos, 1999, 31) estos hombres y mujeres, al ser transterrados fueron desterritorializados.

¿Por qué es tan hondo el sentimiento de pérdida que se impone aún, siglos después, cuando parecería que el mundo ha cambiado tanto, la pregunta para pensar el Mundo desde América Latina o el Caribe como lo hacen Santos y Glissant?

Pues porque perder el espacio banal significa perder un espacio de todos.

El espacio banal, en la definición que propongo hoy, es el espacio de todas las empresas, de todas las instituciones, de todas las personas, todas; y no el espacio de una empresa, de una institución, de una persona. Porque la existencia no excluye la presencia de la sociedad, el trabajo de cada persona contribuye a la producción de ese cotidiano que, cada vez será parte de nuestro trabajo. Habría que superar la visión del espacio particular, espacio de la política, espacio de la cultura, espacio de lo económico, y volver a las fuentes de la Geografía, proponiendo otra vez esa idea de espacio banal. (Santos, 1999, 32.)

Y con respecto al territorio afirma:

El debate que hay, en principio, es un debate frecuentemente inocuo, una entelequia, sobre la “precedencia entre espacio y territorio; es mucho más una herencia de una epistemología que tuvo vigor y vigencia en un determinado momento de la historia, y que hoy pierde sentido. Sobre todo porque el territorio no es un concepto en Geografía, el territorio no es una base para un raciocinio analítico en geografía; lo que es la base para ese raciocinio, y que es categoría de análisis, es el territorio “usado”, el territorio utilizado; el uso del territorio es una categoría; el territorio no lo es.

El territorio es algo que es visto con frecuentemente mucho más como una metáfora, o como inductor de errores; sobre todo cuando lo asociamos a la idea de distancia, o de localización, o de receptáculo. Mientras si lo captamos como cosa usada, no distinguimos lo que es material de lo que es social; y este riesgo, que está siempre presente en nuestro trabajo de geógrafos (separar las cosas de las acciones), puede ser reducido si trabajamos con el territorio usado, o con el territorio y su uso. Porque entonces incorporamos la historia larga y la historia corta, e incluso lo cotidiano, en nuestro discurso. (Santos, 1999, 31-32)

Aunque la propuesta de Santos se enmarca en un debate contemporáneo entre escuelas de geografía, no es mi interés ni mi competencia rebatir acá sus definiciones, sino entro a usarlos como iluminadoras de una pulsión de pensar que creo ha dejado marca en los cuerpos pensantes de estos lares que fueron llamados América Latina y Caribe.

Me quedo así con la idea que la pérdida de un espacio que pertenecía a todos y que nos sólo ocupaban todos sino que usaban todos material y socialmente deja un vacío tal que es preciso aliviarlo mediante la recuperación de dicho espacio. Máxime si además de que cualquier territorio se distingue por su uso, también ha de ser

considerado según Jean Gottman, debe ser considerado como recurso y abrigo. (Cfr. Santos, 1999, 34)

Los hombres y mujeres que arrojados a un espacio que no habían nunca usado venían de “comunidades separadas, aisladas” en las que

la idea de territorio es la idea que, de alguna manera, está detrás de la idea de la territorialidad. Es el sentimiento de pertenecer a aquello que nos pertenece. Y de ahí vienen las ideas de pertenencia, de identidad, de exclusividad, de límites; y la noción de dominio, de soberanía: región. Una identidad absoluta entre todos los elementos que constituyen la comunidad, incluso el territorio. (Santos, 1999, 32-33)

Estas regiones, claramente recurso y abrigo, muchas y diversas tal como queda explícito en la obra de Alonso de Sandoval, S.J. (Cfr. De Sandoval, 1987, 61-68), no conocían, al contrario de lo que ocurre en la actualidad, el contrapunteo con la idea de territorio asimilada a la idea de Estado-nación, heredada de la epistemología europea, más recurso que abrigo, que

no es solamente una entidad absoluta, es una identidad establecida, afirmada por el Estado, con la producción histórica de la ciudadanía, junto a la afirmación de los derechos individuales y su garantía, donde el territorio es el nombre político para el espacio de un país, de una nación, caracterizando una estabilidad del espacio dentro de una extensión mayor, históricamente recortada. (Santos, 1999, 33)

Tampoco habían usado un espacio como el actual en

el que se establecen los procesos de internacionalización absoluta, de globalización, y donde la identidad no es absoluta sino establecida. Es una identidad discutida, contestada; por varias razones internacionales el espacio se encuentra en un campo multilateral de fuerzas en el que hay una distribución super/hiper desigual de esfuerzos; donde se impone una rapidez de cambios, y una inestabilidad de las familias (porque el territorio acaba por ser la casa, cada lugar es la casa particular de la familia, donde las familias buscan y frecuentemente consiguen tomar el lugar de los valores). Un territorio, pienso, tal cual vemos en todas partes, sobre todo en los países nuevos, y que se llamaría el territorio nacional de la economía internacional. Cada uno de nuestros países es un territorio todavía nacional, pero que es un territorio de la economía internacional, y donde se habla con frecuencia de desterritorialización, como si cada vez que se desterritorializa no hubiera inmediatamente una reterritorialización. (Santos, 1999, 33)

Los cuerpos que llegaron a la fuerza a las islas y al litoral del Caribe, y siguen llegando por exilio económico o político, por desplazamientos internos, a esos espacios que no han usado jamás, no pueden regresar o no arriesgan el retorno. Quedan dos opciones para recuperar el espacio –el abrigo y el recurso– para reterritorializarse: Uno: Añorar el espacio olvidado porque ya no se usa, y del cual el

cuerpo tiene una memoria más o menos remota y tratan de recuperarlo a través de la pregunta por la identidad absoluta, cerrada y que se hace en el lenguaje. Tal vez *El Cuaderno de un retorno al país natal* de Aimé Césaire habría optado por esta vía, pero aún no puedo afirmarlo. Dos: Hacer del espacio desconocido un espacio conocido, a través de usos y relaciones inéditos entre los espacios imaginarios, simbólicos y materiales, mediado todo por la invención de lenguajes, en la que se diluye la pregunta por la identidad absoluta. Propuesta ésta en la que se inscribe, a mi juicio, el pensamiento de Glissant.

Casi al finalizar, en *El sol de la conciencia* afirma:

Llamo generosidad no a que la inteligencia se pierda en sensiblería, como parecen temer algunos de nuestros censores de la literatura (gente que desenreda sus exiguas minucias), sino, antes bien, al intento de reconquistar todas las extensiones de la sensibilidad que quedaron olvidadas en la sobrevaloración de los melodramas, de los salones «clásicos» o de la publicidad. (...)

Lo que los colonos y otros poseedores desposeídos de esclavos acostumbraron a llamar superficialmente la exuberancia y la puerilidad de los negros, es, en profundada, esa posibilidad del sentido colectivo, que polariza a los individuos a formas más claras y más accesibles (risas, cantos, danzas) de participación. ¿Quiero decir con esto que se trata de una virtud racialmente innata? Por descontado que no. Me limito a decir que esa capacidad se melló en el antiguo occidente; que es precisa una renovación histórica completa para volver a darle una oportunidad. (Glissant, 2004, 79-80)

El reto de pensar y realizar políticamente lo común cuando “lo universal ha dejado de obsesionarnos” (Glissant, 2004, 80), caracteriza el pensamiento del autor martiniqués. Y esto común ha de darse en un espacio superficial, valga decir horizontal.

En esta horizontalidad Glissant se emparenta con Santos que afirma “con fuerza” que cuando se impone un espacio de flujos, aparece

la idea de *verticalidad*: es decir, puntos separados, equipados para acoger elementos de la modernidad presente, ligados por flujos de órdenes, de dinero, de ideas, de valores, y que tiene un movimiento que es pragmático.

Mientras, por otro lado se mantiene, se recrea la idea de “*horizontalidad*”, el mundo de la continuidad, de la vecindad. Las antiguas regiones, que se recrean, y que están destinadas (...) a contrarrestar el papel de la verticalidad, es decir, de la globalización (Santos, 1999, 33-34).

Para Glissant la poética de la Relación como dijimos antes, es inseparable de una poética de la errancia que se mueve en superficies horizontales. Es una errancia que no admite verticalidades ni los enraizamientos. Los libros fundadores de las comunidades eran, como también vimos, eran libros de errancia. En ellos la legitimidad de la posesión de un territorio está siempre matizada por la relativización del territorio. Glissant se pregunta insistentemente por la necesidad contemporánea de una literatura épica apoyada en una dialéctica del rodeo que “funda las razones de vivir de toda una comunidad en una forma moderna de lo sagrado, que sería, en suma, una poética de la Relación.” (Glissant, 1990, 28-29)⁵

Este sagrado moderno permitirá seguir el rastro a las marcas de las que habla Rolnik mediante la palabra épica que es siempre oscura y abismal. Esta palabra no sería nunca monolingüe. No puede jamás decir, como sí pensaron los descubridores, conquistadores y viajeros occidentales que el ser vale por su raíz, vale decir su lengua. (Glissant, 1990, 29) Por esto, para Glissant no puede confundirse la errancia con viaje. Éste exporta una lengua identitaria en tanto que el decir de la errancia es siempre multilingüe. Se mueve en el relativo que es siempre “revelada pero también relatada. El pensamiento de la errancia es una poética (...) cuyo decir es el de la Relación.” (Glissant, 1990, 31) Errancia y relación son indisociables e indispensables para sobreponerse a las identidades por la aniquilación del otro –nomadismo flecha–, sino por salir al encuentro del otro –nomadismo circular–.

Así, la errancia no procede de la renuncia, ni de la frustración con respecto a la pérdida del origen, sino de saber que la identidad surge de la Relación y no del enraizamiento; del relativo y no del absoluto. La errancia, a diferencia del exilio, es comunicable. La identidad relacional considera que ésta no es sino “la búsqueda de una libertad en un entorno” (Glissant, 1990, 33) De ahí que la errancia jamás pueda confundirse con el descubrimiento, la conquista o el viaje. A la vocación relacional de

⁵ Las traducciones provenientes de la *Poétique de la Relation* son mías.

la errancia se suma la de la totalidad: en el horizonte aparece el todo-mundo, opaco, inabordable pero deseable. Los relatos fundacionales “enseñan que la dimensión de lo sagrado no es más que el ahondamiento en el misterio de la raíz, matizado siempre con las variaciones de la errancia. En verdad, el pensamiento de la errancia es la postulación de lo sagrado que jamás se da y jamás se borra.” (Glissant, 1990, 33)

Así, la errancia y la Relación liberan de las intolerancias del absoluto. Sus relatos generan tres tipos de trayectorias: del centro a la periferia; de la periferia al centro; de la periferia a la periferia. Los primeros son producto de una suerte de llamado de lo diverso que logran escuchar quienes no son capaces de abandonar el centro. Los segundos surgen de escritores que viviendo en la periferia sueñan con el centro. Y los relatos que se mueven entre periferias corresponden al nomadismo circular que “es una forma no intolerante del sedentarismo imposible.” (Glissant, 1990, 24) En este nomadismo puede encontrarse el rastro de esos espacios banales desvanecidos de la memoria articulada, pero marcados en los cuerpos.

Los relatos, orales o escritos, productos de la poética de la Relación permitirían reelaborar la cartografía del Caribe en función de esas producciones de una identidad relacional que puede encontrarse de alguna manera con esas producciones de subjetividad de la que hablan Rolnik y Guattari, oponiéndose así a la idea de identidad cultural. Cualquier posibilidad política de resistencia a la homogenización de imaginarios, de deseos o pulsiones ha de pasar por un proceso de singularización

Esto es, que capte los elementos de la situación, que construya sus propios tipos de referencias prácticas y teóricas, sin permanecer en una posición de constante dependencia con respecto del poder global, a nivel económico, a nivel de los campos de saber, a nivel técnico, a nivel de las segregaciones, de los tipos de prestigio que son difundidos. A partir del momento en el que los grupos adquieren esa libertad de vivir sus propios procesos, pasan a tener capacidad para leer su propia situación y aquello que pasa en torno a ellos. Esa capacidad es la que les va a dar un mínimo de posibilidad de creación y exactamente les va a permitir preservar ese carácter de autonomía tan importante. (Rolnik-Guattari, 2006,61)

Esta singularización, no obstante, jamás escapa a la contaminación.

Todos los modos de valorización de la existencia y de la producción se encuentran amenazados en el actual desarrollo de las sociedades. Hasta los valores más tradicionales, más fuertemente anclados, como el trabajo, están siendo minados desde dentro por las revoluciones industriales. Si analizásemos con cuidado lo que pasa con las personas que inventan semióticas ricas y personalizadas, como es el caso del candoblé, veremos que no son completamente impermeables y autónomas en relación con los modelos dominantes. (Rolnik-Guattari, 2006, 55)

Esta contaminación, que Glissant llamaría criollización, es necesaria para evitar la esclerosis político. Todos los modos de expresión, no sólo los que pasan por el lenguaje han de entrar en una suerte de laboratorio “donde, con una dialéctica compleja de ensayo y error”, pueden forjar formas de resistencia novedosas que generen gestos disruptores que subviertan la relación entre trabajo y ocio y, ante todo, resquebrajen el principio de rendimiento que se ha apoderado de la organización del tiempo y del espacio. El efecto disruptor de acciones, donde las prácticas artísticas están incorporadas, radica ante todo “en la ruptura de esa posición dependiente, infantilizada y reivindicativa en relación con el Estado, en este «destete» del Estado como proveedor universal, interlocutor privilegiado, traductor juramentado de todos los deseos”. Rolnik-Guattari, 2006, 80)

De esta manera, la identidad relacional de Glissant y la producción de subjetividad singularizada de Rolnik y Guattari ponen en entredicho la cultura, entendida ésta en sus sentidos más tradicionales: 1. La cultura como cultivo del espíritu, («cultura-valor») “porque corresponde a un juicio de valor que determina quién tiene cultura y quién no la tiene; o si pertenece a medios cultos o si pertenece a medios incultos.” 2. La cultura como “«cultura-alma colectiva», sinónimo de civilización. De esta manera, ya no existe más el binomio «tener o no tener»: todo el mundo tiene cultura. Es una cultura muy democrática: cualquiera puede reivindicar su identidad cultural. Se trata de una suerte de a priori de la cultura: se habla de cultura negra, cultura underground, cultura técnica, etc.” Y, 3. La cultura de masas y lo llamaría «cultura-mercancía». (...) La cultura son todos los bienes: todos los equipamientos (como las casas de cultura),

todas las personas (especialistas que trabajan en ese tipo de equipamiento), todas las referencias teóricas e ideológicas relativas a ese funcionamiento, todo lo que contribuye a la producción de objetos semióticos (como libros y películas), difundidos en un determinado mercado de circulación monetaria o estatal. Tomada en este sentido, se difunde cultura exactamente igual que Coca-Cola, cigarros, coches o cualquier otra cosa”. (Rolnik-Guattari, 2006, 29-30)

En definitiva, el rastro del que habla Glissant es la posibilidad que tienen los grupos sociales para recuperar sus espacios banales por medio de la producción semiótica de una riqueza tal que puedan contestar la pregunta que arrastran: ¿dónde estoy? De tal manera que les permita seguir errando, y seguir generando “modos de producción semiótica que permitan asegurar una división social de la producción, sin por eso encerrar a los individuos en sistemas de segregación opresora o categorizar sus producciones semióticas en esferas distintas de la cultura.” (Rolnik-Guattari, 2006, 35)

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO. 2000. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia, Pret-textos.

AMÉRY, JEAN. 1980. *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Indiana University Press, Bloomington.

ANTONIOLI, MANOLA. 2004. *Geophilosophie de Deleuze y Guattari*. Paris, L' Harmattan.

BAUZÁ-VARGAS, YADMILLA. 1997. *Yo lo que sé de Catalina Loango. Orality and gender in the Caribbean*. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of State University of New York at Búfalo in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy. Dr. Francisco Pabón, Advisor. UMI Dissertation Services, A bell & Howell Company, <http://www.umi.com>. Consultada por última vez 31 de octubre de 2008.

BENJAMIN, WALTER. 2007. “Experiencia y pobreza”. Obras, Libro II/Vol.1. Madrid, Abada Editores.

_____. 1977. “El narrador”. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus.

BENOIST, JOCELYN Y MERLINI FABIO. 2001. *Histoire et spatialité*. Paris, Vrin.

- BURGOS CANTOR, ROBERTO. 2007. *La ceiba de la memoria*. Bogotá, Seix Barral.
- CAVARERO, ADRIANA. 2009. *Horrorism*. New York, Columbia University Press.
- DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FÉLIX. 1997. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama.
- DE SANDOVAL, ALONSO. 1987. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid, Alianza Editorial.
- FOUCAULT, MICHEL (1967) “Los espacios otros”. <http://textosenlinea.blogspot.com/2008/05/michel-foucault-los-espacios-otros.html>. Consultada por última vez el 27 de abril de 2009.
- _____ (1968). “La proto-fábula”. Verne: un revolucionario subterráneo. Barcelona. Paidós. 37-47.
- GLISSANT, ÉDOUARD. 1997 *Le soleil de la conscience*. Paris, Éditions Gallimard.
- _____ 2005, *El discurso antillano*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamérica.
- _____. 1990. *Poétique de la Relation*, Paris, Éditions Gallimard.
- _____ 2004. *El sol de la conciencia*. Barcelona, El Cobre.
- _____ 2006. *Introducción a la poética de lo diverso*. Barcelona, Ediciones el Bronce.
- _____ 2008, Conferencias inéditas dictadas en Cartagena de Indias en junio de 2008, a propósito de la recepción del Honoris Causa, otorgado por la Universidad de Cartagena.
- GUERRERO, ARTURO. www.nuso.org/upload/articulos/2614_1.pdf “Poblaciones indígenas. Ciudadanía y representación”. Nueva Sociedad No. 150. Julio-Agosto 1997, pp. 98-105. Consultado por última vez el 31 de enero de 2008.
- LAMMINGS, GEORGES. (2007) *Los placeres del exilio*. La Habana, Casa de las Américas.
- LEVI, PRIMO. 1988. *The Drowned and the Saved*. New York, Summit.
- ROLNIK, SUELY. 1993. <http://caosmosis.acracia.net/> “Pensamiento, corpo, devir”. Escrito para ascender al cargo de Profesora Titular de PUC/SP, realizado el 23/06/93, publicado en *Cadernos de Subjetividade*, v.1 n.2: 241-251. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós Graduados de Psicologia Clínica, PUC/SP. São Paulo, set./fev. 1993. Consultado en junio de 2007.
- ROLNIK, SUELY y GUATTARI, FÉLIX. 2005. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- SANTOS, MILTON. 1999. “El territorio: un agregado de espacios banales”, en *América Latina: Lógicas Locales. Lógicas globales*, Miguel Panero Moya y Francisco Cebrián Abellán Coordinadores. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 31-39.
- TODOROV, TZVETAN. 2002. *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Editorial Paidós.

