

Antología del pensamiento crítico **caribeño contemporáneo**

[West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]

Coordinador
Felix Valdés García

.an

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**

.an

Antología del
pensamiento crítico
caribeño contemporáneo

.an

Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo / Sylvia Wynter ... [et al.] ; coordinación general de Félix Valdés García. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-253-1

1. Antología. 2. Pensamiento Crítico. 3. Caribe. I. Wynter, Sylvia II. Valdés García, Félix , coord.
CDD 306.4

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Pensamiento Crítico / Colonialismo / Descolonización / Afrodescendencia / Jamaica / Trinidad / Tobago / Martinica / Antillas / Caribe

Antología del pensamiento crítico **caribeño** contemporáneo

[West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]

Coordinador

Felix Valdés García

Cyril Lionel Robert James | Elsa Goveia | Eric Williams | Sir William Arthur Lewis | Kari Polanyi Levitt | Lloyd A. Best | Aimé Césaire | Frantz Fanon | Walter Rodney | George Beckford | Maurice Bishop | George Lamming | Kamau Brathwaite | Édouard Glissant | Jean Bernabé | Patrick Chamoiseau | Raphaël Confiant | Terry Agerkop | Sylvia Wynter | Norman Girvan | Rupert Lewis | Brian Meeks | Alissa Trotz

.an

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**



CLACSO

Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2017)

ISBN 978-987-722-253-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Ensayo introductorio		11
Cyril Lionel Robert James		
“De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” (<i>Los jacobinos negros</i> , 1962)		35
Elsa Goveia		
“Conclusión” (<i>Estudio de la historiografía de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX</i> , 1984)		59
Eric Williams		
“Capitalismo y esclavitud” y “El futuro del Caribe” (<i>De Colón a Castro: La historia del Caribe 1492-1969</i> , 1970)		71
Sir William Arthur Lewis		
“La agonía de las ocho” (<i>Teoría para el desarrollo económico y social del Caribe</i> , 2011)		105
Kari Polanyi Levitt y Lloyd A. Best		
“Un enfoque histórico e institucional del desarrollo económico caribeño” y “Bosquejo de una teoría general de la economía del Caribe” (<i>Teoría de la economía de plantación</i> , 2008)		125

Aimé Césaire "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas" (<i>Discurso sobre el colonialismo</i> , 2007)	159
Frantz Fanon <i>Los condenados de la tierra</i> (Fragmentos) (1961)	167
Walter Rodney "El <i>Black Power</i> . Su relevancia en el Caribe" (<i>The Groundings with My Brothers</i> , 1990)	201
George Beckford "Una visión caribeña de Cuba" (<i>New World Quarterly</i> , 1966)	213
Maurice Bishop "¡Siempre adelante! Contra el imperialismo y hacia la independencia nacional legítima y el poder del pueblo" (<i>Discursos escogidos, 1979-1983</i> , 1986)	227
George Lamming "Un monstruo, un niño, un esclavo" (<i>Los placeres del exilio</i> , 1962)	245
Edward Kamau Brathwaite "La criollización en las Antillas de lengua inglesa" (<i>Casa de las Américas</i> , 1978)	253
Édouard Glissant "El retorno y el desvío", "La desposesión", "La querrela con la historia", "Lo Mismo y lo Diverso", "Poética de la Relación" y "La aspiración, lo real" (<i>El discurso antillano</i> , 2010)	277
Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant <i>Elogio de la creolidad</i> (Fragmentos) (2014)	323
Terry Agerkop "Las culturas tradicionales y la identidad cultural en Surinam" (Revista <i>Casa de las Américas</i> , 1985)	359
Sylvia Wynter "1492: Una nueva visión del mundo" (Ponencia presentada en el <i>Smithsonian Institute</i> , 1992)	367
Lloyd A. Best "Pensamiento independiente y libertad caribeña" (<i>New World Quarterly</i> , 1967)	431

Norman Girvan “El pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono” (<i>Revista Mexicana del Caribe</i> , 2005)		459
Rupert Lewis <i>Marcus Garvey: paladín anticolonialista</i> (Fragmentos) (1988)		499
Brian Meeks “C. Y. Thomas, el Estado autoritario y la democracia revolucionaria” (<i>Radical Caribbean: From Black Power to Abu Baker</i> [<i>Caribe radical. Del Black Power a Abu Bakr</i>], 1996)		537
Alissa Trotz “Género, generación y memorias: tener presente un Caribe futuro” (Ponencia presentada en <i>Women catalysts for change</i> , 2007)		559
Sobre los autores		589
Sobre el antologista		605

ENSAYO INTRODUCTORIO

EL PENSAMIENTO SOCIAL crítico de los últimos cincuenta años en las *West Indies* o en *the Caribbean* —como se reconocen los residentes de las islas anglófonas—; en *Les Antilles* o la *Caraïbe* —al decir de los antillanos francófonos—, así como en el Caribe holandés o las *Dansk Vestindien*, ha tenido una producción extensa, tal vez la de mayor esplendor en la historia del pensamiento de esta reducida pero intensa región de Nuestra América. A partir de los años sesenta del siglo xx y hasta los inicios del nuevo milenio se ha dado un ensanchamiento en contenidos, autores, textos y formas discursivas críticas, de lo cual este volumen pretende representar —sin pretender abarcar la totalidad de la producción en el Caribe no hispano más Haití—, y trazar el recorrido de medio siglo desde sus precursores hasta los pensadores de hoy.

A partir de diferentes presupuestos teóricos, más allá de las delimitadas disciplinas y la tradición de la academia occidental, se ha dado una obra cuyo contenido expresa sucesos que conmocionaron todos los órdenes de vida en la región, comenzando por el cuestionamiento profundo, multilateral de la independencia de los imperios coloniales, la identidad de cada isleño afincado a una isla que devenía estado nación o permanecía siendo dependencia metropolitana en puja, la política de asimilación implementada en el Caribe francés

con la decisión de convertir a las viejas colonias de Francia en Departamentos de Ultramar (DOM) en 1946, la condición insular, hasta llegar a cuestiones tales como la pregunta por la fiabilidad de los presupuestos teóricos, las epistemes en las cuales se habían asentado las representaciones de la realidad insular, de modo tal que se enmendaran para solucionar problemas teórico-prácticos, y se reaprehendiera el conocimiento de la realidad y la historia que significa la experiencia peculiar de una práctica histórica.

De este modo, la capacidad crítica del pensamiento caribeño, expresado tanto desde las islas como desde los espacios metropolitanos y de países de África, hizo visible la existencia de mecanismos esenciales impuestos por el poder colonial, característicos de todo el Tercer Mundo, o del hoy denominado Sur global, los cuales habían estado a ocultas, silenciados por el pensamiento, las ciencias y la filosofía occidental. Ello se muestra en los textos que se recogen en esta selección de autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Eric Williams, Walter Rodney o Sylvia Winter, los cuales siempre apuntan a la necesidad de develar y completar la perspectiva situada en la experiencia histórica de pueblos colonizados, y dominados por políticas concretas de poder y por perspectivas y representaciones ajenas.

Las islas sojuzgadas por la Gran Bretaña, víctimas del deterioro social y económico heredado de la depredación colonial, vivieron a partir de la década del treinta del siglo pasado, sacudidas obreras, huelgas y reclamos populares ante la asfixiante situación económica. Desde finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta las ansias de soberanía condujeron, tanto a un proyecto malogrado de Federación (1958-1962), como a la peculiar independencia, lograda por Jamaica y Trinidad y Tobago en 1962, seguidos de Guyana y Barbados en 1966, hasta los años ochenta, cuando Belice y, Antigua y Barbuda (en 1981) y Saint Kitts y Nevis (en 1983), se hicieron independientes. La obra crítica de los pensadores de la región se hizo expresión de este proceso y, repasarla, es como hacer la radiografía exacta de un proceso histórico.

Hoy en varios territorios insulares se mantienen aun las fronteras británicas que se extienden hasta las costas de estados soberanos como Cuba u otros países de la América Central, conocidos como los *British overseas territories*. Por su parte, en la última década el dominio holandés se ensancha y reacomoda en tiempos tan recientes como 2010, al convertirse estos espacios situados en las márgenes de Venezuela en apéndices de Holanda. Las islas “francesas” permanecen bajo la égida del país europeo, deglutiendo productos e imágenes que le mantienen aparte del resto de las ínsulas contiguas, a pesar de que reajustes metropolitanos estremecen a los pequeños territorios, como

se observara en el 1968 o en las revueltas de finales de la primera década del siglo XXI en Guadalupe y Martinica. Para el pensamiento insular de los últimos cincuenta años esta realidad ha sido su espuela y ha encontrado diversas formas de expresión.

De igual modo, el mundo occidental, tras la crisis de Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial, el auge de la Guerra Fría, el inicio de procesos de descolonización en Asia y África, el triunfo de la revolución cubana y el papel hegemónico de los Estados Unidos —con su inveterado racismo y segregación que hacía germinar el Movimiento por los Derechos Civiles— ponía en un mismo sitio las preocupaciones de intelectuales antillanos como Marcus Garvey, George Padmore, Cyril Lionel Robert James, Eric Williams, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Walter Rodney, quienes constituyeron pilares del proceso iniciado en los años sesenta, convirtiéndose en fundadores de perspectivas críticas y emancipadoras del mundo colonial. La experiencia del Caribe y la crítica de sus intelectuales se hacía común e ingrediente esencial para el proceso de descolonización, como de enfrentamiento a la segregación y el racismo en el Sur de los Estados Unidos.

A partir de los años sesenta se vuelve sobre un tema sostenido en el Caribe: la revolución, la herencia haitiana, Toussaint de L'Overture, el impacto de los cambios radicales en Cuba en las condiciones de un mundo bipolar contendiente, para pensar en alternativas que desafiaran el orden vigente y el estatus socio-económico insular. Se volvía sobre la trascendencia de la obra de activistas e intelectuales como Marcus Garvey o George Padmore, mientras la labor de pensar críticamente no se hacía ejercicio exclusivo de la academia, sino de la práctica que demandaba pensar para actuar, romper esquemas para trazar proyectos nuevos, abrir perspectivas, hacer girar el sujeto del conocimiento de los países del centro a la periferia, de las metrópolis al Sur, que eran Jamaica, Trinidad y Tobago, Guyana, Martinica o, Argelia, Ghana y Senegal en África.

Las décadas del sesenta al ochenta tuvieron el imperativo de construcción de sociedades con políticas sociales más justas. Se buscaron modelos de desarrollo para los pequeños países y fue constante la pregunta por la identidad, la negritud, la historia, la cultura, la lengua, los modos de alcanzar la liberación que llega hasta la emancipación de los presupuestos del saber, que sostienen la representación de este mundo peculiar, mientras se abogaba por el abandono de las miras metropolitanas. Al mismo tiempo surgieron instituciones culturales y académicas, revistas, medios de difusión y universidades como la Universidad de las West Indies, (UWI), creada en 1962 con sedes en Mona (Jamaica), Cave Hill (Barbados) y St. Augustine (Trinidad), a partir del Colegio Universitario de las West Indies, dependiente de la univer-

sidad de Londres, y hoy extendida en campus que se han diseminado por la casi totalidad de islas anglófonas, así como la creación en 1982 de la Universidad de Las Antillas y Guyana, con sedes en Martinica, Guadalupe y Cayena, al igual que en las islas neerlandesas.

Pensar el mundo insular en este lapso de tiempo ha sido también cuestionarse el modo de conocerle y de actuar, lo cual significa volver sobre él para pretender alcanzar la requerida soberanía epistémica ante la carencia de certezas dadas por la ciencia occidental, tal y como lo propusieran agudos pensadores y científicos sociales del *New World Group* al enfrentar nuevos proyectos de desarrollo nacional y, con ello, rebasar las imágenes falseadas del espacio insular. La historia escudriñó de nuevo en su arsenal de datos, las disciplinas perdieron sus límites occidentales para hacer teoría y buscar conceptos, definiciones del espacio desconocido en su particular que es lo general. Se buscaron los universales de una cultura y apareció la mirada situada, dada desde un nuevo lugar de enunciación.

El reclamo por construir teorías basadas en la experiencia de la esclavitud africana y blanca, la trata negra, la plantación agrícola, la entrada de asiáticos en formas nuevas de explotación, la marca del azúcar y el desarrollo periférico del capitalismo, así como cuestionar los valores, las representaciones simbólicas dominantes, los imaginarios del mundo occidental blanco que afectaban al ser real antillano y les omitía su verdadera identidad, se hizo norma de la reflexión insular. Ello fue constante de la obra de pensamiento social crítico, democrático y emancipatorio caribeño, de lo cual el presente volumen pretende dar cuenta a partir de textos y autores insignes, en un recorrido histórico-cronológico, que abarca los temas en los cuales este se expresó, desde los sesenta hasta hoy.

La amplitud alcanzada en nuestros días por la obra crítica de pensamiento social de los estados caribeños y de territorios dependientes del Caribe no hispano, se puede constatar por la profusa relación de autores que han realizado análisis de fondo para subvertir y que, sin pretender ser exhaustivos, sí evidencia la complejidad para organizar la presente selección. Países como Jamaica y Trinidad y Tobago son exponentes de una obra extensa, que gravita en la producción actual, dada en estas islas como fuera de ellas. Y entre ellos reunir una muestra para el estudiante y los lectores de Nuestra América, significa un logro que asume esta decisión editorial de CLACSO.

De una extensa relación de obras y autores de los últimos cincuenta años se ha valorado la obra de intelectuales críticos, propositivos, investigadores, profesores, tales como: Cyril Lionel Robert James, Eric Williams, Walter Rodney, Sir William Arthur Lewis, Sylvia Wynter, Elsa Goveia, Gordon K. Lewis, George Lamming, Kamau

Brathwaite, Lloyd Brathwaite, Maurice Bishop, Tim Hector, Jan Carew, Robert A. Hill, Richard Hart, Rossie Douglas, Trevor Munroe, Kari Polanyi Levit, Lloyd Best, Clive Y. Thomas, George Beckford, William Demas, Norman Girvan, David deCaires, Miles Fitzpatrick, James Millette, Owen Jefferson, Roy Augier, Mervyn Alleyne, Alister McIntyre, Vaughn Lewis, Havelock Brewster, Wilson Harris, V. S. Naipaul, Brian Meeks, Rupert Lewis, Louis Lindsay, Carolyn Cooper, Rhoda Reddock, Folke Lindahl, Christine Cummings, Gladstone Mills, Mark Figueroa, Selwyn Ryan, Paget Henry, Denis Benn, Lewis Robert Gordon, Anthony Bogues, Michael Manley, Hillary Beckles, Claudia Jones, Edna Manley, Andrew Salkey, Derek Walcott, Cheddi Jagan, Rex Nettleford, Stuart Hall, Keith Ellis, Violet Eudine Barriateau, Anton Alahar, David Austin, David Scout, Alissa Trotz, entre otros, algunos más recientes, quienes desde diferentes ángulos desarrollan su obra y trabajan en el Caribe, o vinculados a instituciones y academias en Norteamérica y Europa.

Del Caribe de expresión francesa en el último medio siglo, excluyendo a Haití (por ser tratados en otro volumen), sobresalen autores como: Aimé Césaire, Suzanne Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Maryse Condé, Daniel Maximin, Simone Schwarz-Bart; mientras del mundo caribeño neerlandés se encuentran a autores de menor impacto en medios latinoamericanos y menos conocidos en el ámbito insular, pero sí de apreciable desenvolvimiento en los Países Bajos. No obstante se distingue la obra pionera de A. de Kom o de Terry Agerkop y, más reciente, la labor editorial y poética de Lasana M. Sekou y otros colaboradores, quienes han propiciado una labor reflexiva cultural y disruptora en los últimos tiempos.

La presente antología se inicia con Cyril Lionel Robert James, autor de *Los jacobinos negros* (1938), un clásico del pensamiento caribeño que resalta el valor y la trascendencia de uno de los sucesos de mayor consecuencia en el mundo occidental, resultado del coraje y la ruptura, dados por Toussaint L'Ouverture y la creación de la república negra de Haití. Este hecho hasta entonces silenciado, sumergido, fue resaltado por James en tiempos que se iniciaba la búsqueda de otros horizontes emancipadores en la región insular, en el continente africano y en el sur de los Estados Unidos.

Cyril Lionel Robert James desarrolló una obra significativa entre las décadas del cuarenta al ochenta del siglo xx, tanto para Trinidad y Tobago como para todo el Caribe y el Tercer Mundo. Fue un marxista no dogmático, trotskista, crítico del socialismo real evaluado por él como capitalismo de estado y un incansable intelectual-activista en los Estados Unidos en las décadas del cuarenta y cincuenta

del siglo xx. Estuvo relacionado estrechamente con Raya Dunayevskaya y el marxismo-humanismo, una perspectiva condicionada por la lectura que difería de aquellas apegadas al dogma y se ubicaba en la realidad de la automatización, el desarrollo de la industria automovilística en el norte de los Estados Unidos, huelgas de mineros en Virginia, segregación en el sur, boicot a los autobuses en Montgomery ante el acto racista contra Rosa Parker, los *sit-in*, *freedom ride*, en un entorno ideológico de postguerra y guerra fría, de macartismo y revueltas sociales, de huelgas obreras y batallas con el movimiento sindicalistas en el país del norte.

James fue un pensador que leyó a Hegel, a Marx, a sus contemporáneos, para sustentar una perspectiva práctica. Al mismo tiempo es considerado un autor fundamental de la región, prototipo de intelectual crítico antillano y universal que inspira las transformaciones de las últimas décadas del pasado siglo xx.

Su apéndice a la edición de 1962 de *Los jacobinos negros* intitulada “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” se hace preámbulo o canto inaugural de este volumen, pues tan temprano como en los inicios de los años sesenta, su autor vislumbra tiempos nuevos en el Caribe tras el triunfo de la revolución en Cuba, que le llevan a enunciar el cierre de un ciclo en la búsqueda por la identidad, la independencia y la revolución, y significa a su vez el comienzo de otro nuevo. El lector advertirá una especie de introducción a los temas y textos que leerá luego, como una especie de aleluya y de augurio de “futuro del Caribe” desde sí mismo. James recorre la historia y los principales intelectuales que “han descubierto el Caribe y a los caribeños”, ese al cual Toussaint de L’Ouverture “pagó con su vida”.

El texto de James es seguido por el de una mujer, la historiadora Elsa Goveia, quien al hacer ejercicio de la ciencia en su forma disciplinar y dedicarse a su enseñanza, se adentró con sagacidad en la historiografía en el Caribe anglófono, estímulo de la obra crítica posterior. Elsa Goveia, fue proa en los estudios historiográficos y referente de la investigación regional con una aproximación descolonizada de la historia de las *West Indies* que le hizo valer del aprecio de sus contemporáneos y de los intelectuales jóvenes que buscaban otras formas de leer el pasado cuando la cuestión de la independencia y el trazado de un camino propio se hizo afán. Entonces estuvo del lado de quienes reclamaban enraizar en el Caribe cualquier perspectiva, sustentar una posición nacionalista o hacerse de un pensamiento independiente. La historiadora falleció tempranamente, no obstante su labor docente e investigativa es reconocida hoy por el gremio de los historiadores, con premios y homenajes que llevan su nombre.

Su libro *Estudio de la historiografía de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX*¹, es una muestra de los inicios de una perspectiva que recorre los registros de la historia del Caribe, más allá de las miras metropolitanas, para tasar sus rasgos distintivos. En esta selección se reproduce un fragmento de su libro, en el cual la autora resume la diversidad y amplitud de los escritos, el carácter enciclopédico las veces, de autores no siempre intelectuales de profesión, pero preocupados por la autenticidad e imparcialidad de sus relatos, debido a la estrecha relación, según Goveia, entre el escritor y su tiempo. Esto hace que “la gran mayoría de los escritores de la historia antillana fueron indudablemente sinceros en lo que escribieron”.² A su vez, no estaban lo suficientemente distanciados ni ausentes, ni física ni intelectualmente de lo que narraban, incidiendo en la objetividad. Goveia valora la relación entre estos, la creación y modificación de sus circunstancias, lo cual hizo que los narradores de las Antillas fueran cual coro griego que comenta el drama y participa en él, contribuyendo a formar las opiniones de su época.

Su ensayo deja abierto debates y apunta a la capacidad ensayada en las Antillas, de buscar más allá de la narración de los sucesos, una comprensión más profunda del todo social, tal vez un rasgo o un valor que ella misma insinúa en la investigación histórica. “En la sociedad misma, en su propósito y sus procesos adaptativos, se encontrará la verdadera génesis de su historia”³ —concluye Goveia su texto.

Si bien la ciencia de la historia ha establecido verdades como lápidas marmóreas, ofreciendo una visión inquebrantable, los estudiosos caribeños han puesto en solfa y han disentido —tras analizar como buen requisito académico, cada dato encontrado en archivos— este todo dado como declaración inexorable. Entre los grandes disruptores de las historias contadas, se encuentra el intelectual y político trinitaño Eric Williams, paradigma innegable de la producción crítica de la historia insular. Entre sus primeros textos publicados, *El negro en el Caribe* (1942)⁴ y *Capitalismo y esclavitud* (1944), con sobrado dato factual y análisis teórico, mostró el lugar de la esclavitud negra africana en las islas y en América, pilar del auge y la opulencia lucida por el capitalismo industrial inglés. Ciudades como Bristol, Liverpool y

1 Elsa Goveia. *Estudio de la historiografía de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX*. La Habana: Casa de las Américas, 1984.

2 Elsa Goveia. *Obra cit.*, p. 134.

3 Ídem, p. 139.

4 No se conocen traducciones al español anterior a ésta, editada por el Fondo Editorial de Casa de las Américas en 2011. Cfr. Eric Williams. *El negro en el Caribe y otros textos*. La Habana: Casa de las Américas, 2011, pp. 3-108.

Glasgow, fueron hechas con los dividendos del negocio de la trata. El comercio triangular —con la colonia en el centro—, el intercambio de esclavos y de azúcar, de productos tropicales, hizo de estos puertos, ciudades importantes, donde no hay un solo ladrillo que no estuviese amalgamado con sangre esclava. Williams echó por tierra y puso en el ruedo crítico, muchas de las verdades de la ciencia británica, como su aclamado “humanismo” en la eliminación de la trata y la esclavitud, así como subvirtió las razones dadas para el surgimiento de este régimen oprobioso sostenido en el Nuevo Mundo y garantía de la riqueza amasada por Inglaterra.

De su obra se presentan secciones de su libro escrito en 1970, titulado, *De Colón a Castro: La historia del Caribe, 1492-1969*,⁵ donde el autor hace una especie de resumen de sus investigaciones realizadas en la década del cuarenta, como el capítulo 10, (“Capitalismo y esclavitud”) y del capítulo 29 y final (“El futuro del Caribe”), donde ofrece, ya en la postrimería de su obra, una valoración del futuro de la región, inestable y vórtice de sucesos mundiales, como el socialismo y el proceso revolucionario cubano, valorado por él con certeza como transido por prejuicios dominantes en la literatura y la política, en torno a los estados totalitarios. No obstante, no ceja en sus criterios independentistas, de búsqueda de la identidad y en sus afanes integristas por los que había apostado siempre.

Eric Williams condensa en su estudio de historia de la región, a los que le había dedicado casi dos décadas de trabajo, el mismo intento que animara, y por los mismos días, a otro contemporáneo suyo y también Presidente de un estado insular, Juan Bosch, de República Dominicana. Ambos crearon una historia, traspasada por las mismas preocupaciones: las de construir una visión propia del pasado, a partir de presupuestos y esquemas fiables. Los fragmentos seleccionados constituyen la síntesis de una mirada que hizo girar el punto de enunciación en el conocimiento de la historia de la región.

La capacidad crítica del pensamiento se da tanto en el ejercicio académico y disciplinar, como en estudios transdisciplinarios, en juicios y conceptos que buscan otras formas de expresarse el saber. Los análisis de la sociedad caribeña, además de los de historia que redescubren el pasado para el presente, cuenta con un campo tradicional de las ciencias sociales, como es el de la economía y la labor de los economistas. A partir de la segunda mitad del siglo xx, uno de los intelectuales más connotados en esta esfera del saber fue William Arthur Lewis, nacido en la isla de Santa Lucía y primer Rector de la

5 Eric Williams. *De Colón a Castro: La historia del Caribe. 1492-1969*, (1970). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2009.

Universidad de las *West Indies*, establecida en 1962 como universidad independiente de la de Londres. Fue también merecedor del premio Nobel en economía en 1979.

Sir William Arthur Lewis, fue promotor de políticas para el desarrollo en la región mediante la industrialización y la inversión extranjera, estudió los problemas del empleo y se cuestionó en *laissez-faire* como obstáculo para el desarrollo de las islas caribeñas, política vendida por Inglaterra y defendida en los noventa como receta infalible y, que él, desde entonces evaluó como trampa o engaño para el futuro insular. Pero Lewis, además de economista realizó estudios de estricto carácter político que le hicieran ser un intelectual de su tiempo y una de las anclas del pensamiento insular de los últimos tiempos.

De sus textos se reproduce “La agonía de las ocho”, un ensayo tomado de *Teoría para el desarrollo económico y social del Caribe*.⁶ En este texto Lewis analiza la integración de las Antillas inglesas, en particular de las restante “ocho pequeñas” islas, tras el fracaso de la Federación de las Indias Occidentales en 1962, con la partida de Jamaica y Trinidad y Tobago a la independencia, en tiempos de “aviones y teléfonos inalámbricos”, cuando lo que se interpuso “en el camino”, no fue el mar que atrapa a las islas, sino intereses de “pequeños potentados locales”. Lewis no aparece como economista técnico, sino sitúa al lector en un fragmento de la historia regional de la década, permitiendo evaluar los giros políticos y las perspectivas de integración, de construcción de una federación como problema latente. Arthur Lewis, como Eric Williams y toda la generación posterior, fue de los políticos e intelectuales que dedicara ingentes esfuerzos a un tema central de la realidad y del pensamiento insular: la integración en forma de Federación, aun hoy en los horizontes de la región en proyectos integracionistas que van desde el funcionamiento de organizaciones como CARICOM, hasta la implementación de proyectos como PetroCaribe, impulsado por Venezuela y los países del ALBA. El tema de la integración quedará abordado en estos juicios de la presente selección de modo particular.

Kari Polanyi Levitt y Lloyd A. Best, desarrollaron una de las teorías económicas de mayor importancia para la comprensión de la historia económica y social de la región. Motivados por las necesidades prácticas de comprender sus islas y su tiempo, tras la independencia de la corona británica a inicios de los sesenta, advirtieron la necesidad

6 Cfr. William Arthur Lewis. *Teoría para el desarrollo económico y social del Caribe*. Compilación de Graciela Chailloux Lafitta. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011. (274 pág.).

de estudiar un hecho que marca la historia y la realidad económico-social, así como la cultura insular: se trata de la economía de plantación, marca esencial para entender el pasado y el presente estructural antillano, hecho del cual no escapa ninguna de las islas sometidas a esta experiencia en uno u otro modo. Implementar políticas concretas exigía ir al fondo del pasado, leer la experiencia, captar una lógica que incide sobre el presente.

En una ocasión, a raíz de la declaración del carácter socialista de la revolución cubana y su inevitable alineamiento con el socialismo soviético, L. Best, quien se encontraba en París increpado por este hecho y por la guerra de Argelia, dijo ante la comunidad académica de la Sorbona, que deseaba que Cuba no olvidara que era una isla del Caribe marcada por la plantación y el azúcar, como huella indeleble que ha determinado una cultura, una historia y estructuras funcionales en la sociedad cubana, que le hacen peculiar en el concierto occidental.

Por ello, urgidos de comprender el presente insular en Jamaica y Trinidad y Tobago, fueron al estudio de este tipo de economía mediante el método de *histoire raisonnée* (“historia razonada”), y la construcción de tres modelos básicos: economía de plantación pura, economía de plantación modificada y economía de plantación modificada en mayor grado, para representar la típica economía caribeña durante sus tres principales periodos históricos. Su estudio devino en perspectiva o teoría hábil para comprender el presente y el pasado caribeño, pero sobre todo, para enfrentar políticas urgentes. Se trata de la *Teoría de la economía de plantación*, expuesta de modo disperso a mediados de los años sesenta en revistas e informes y recogida por primera vez, en forma de libro en el 2007.

El estudio no pudo terminarse en el tiempo previsto, sin embargo, lograron aislar estructuras institucionales dentro de la economía de la región, iniciando el desmonte de lo que ella y Norman Girvan llamarían “imperialismo metodológico inherente”, o una “economía de talla única”. La teoría de la economía de la plantación fue como mínimo tratar de “coser a la medida”, bosquejar otra talla, aquella que sirve a las islas que sufrieron el impacto irreparable de la plantación. El trabajo se desarrolló a partir de los avatares y las responsabilidades cotidianas de los dos autores, contándose con la perseverancia y el empuje de Kari, ante los múltiples compromisos internacionales de Lloyd. Del mismo quedaron cuatro volúmenes inéditos de texto, mimeografiado en 1969, de los cuales algunos adelantos fueron publicados en la revista del *New World Group*, y también, ante la insistencia de George Beckford se dio a conocer como “Características de la economía de plantación”, un libro organizado por él bajo el título: *Economía del Caribe* (1975).

Si bien el trabajo de Kari y Best produjera uno de los resultados teóricos más ricos de estos tiempos: *La teoría de la economía de plantación*, no vio publicados sus postulados, sus modelos de modo definitivo, hasta 2004, cuando la autora, tras 35 años de haberse dado a conocer parcialmente y constituir una perspectiva de análisis, decidiera con Lloyd reunirlos y publicarlos definitivamente, sin necesidad de hacerle cambio alguno. No fue hasta 2009 que salieran a la luz los ensayos reunidos bajo el título *La teoría de la economía de plantación*, texto que casi simultáneamente fuese traducido y publicado por Casa de las Américas, en La Habana.⁷

La plantación es la estructura fundamental, el punto de partida que permite proyectar el futuro de la realidad insular. De este libro se reproducen en esta selección, los ensayos *Dos* “Un enfoque histórico e institucional del desarrollo económico caribeño” y *Tres* “Bosquejo de una teoría general de la economía del Caribe”. Ambos fragmentos de la obra muestran el valor de la aproximación el cual es un enfoque caribeñizado, enraizado en la experiencia insular, en función de la aprehensión teórica para el acto práctico y de diseño de proyectos y políticas de desarrollo para las pequeñas economías que buscaban salidas oportunas, más allá de la “industrialización por invitación” u otras propuestas antes sugeridas o implementadas.

No obstante, la cuestión central del pensamiento caribeño, es el problema del negro, el cual se entrecruza con todo análisis. De este modo, tras la exposición de una perspectiva crítica de la historia y de la configuración económico-social del Caribe, un espacio liminar lo ocupa el debate relacionado con la afirmación y el reconocimiento de una realidad irreconocida por el pensamiento dominante occidental, que busca su visibilidad en un entorno complejo. El cuestionamiento del tema ha provocado un giro en los modos de leer “este mundo”, de conceptualizar y de ser críticos con la forma dominante que ha impuesto una noción, mientras sumergió a otra. De la perspectiva crítica alentada por intelectuales caribeños nació una lectura diferente, el reconocimiento de un proceso cultural y una “realidad”, así como posiciones políticas con consecuencias radicales, estrechamente relacionadas con el fenómeno de la descolonización en África, el Caribe y el Tercer Mundo, que tuvo cimientos en Marcus Garvey y George Padmore.

Uno de los autores claves, fundador de la perspectiva es Aimé Césaire, a quien se le atribuye tanto el término negritud y el desarrollo

7 Cfr. Lloyd Best, Kari Polanyi Levitt. *La teoría de la economía de plantación. Una aproximación histórica e institucional del desarrollo del Caribe*. La Habana: Casa de las Américas, 2008.

de esta perspectiva teórico-cultural y política. A su pluma corresponden textos como su *Cuaderno de retorno a un país natal*, el *Discurso sobre el colonialismo*, la lectura de Toussaint, de Caliban, así como su desempeño militante que le llevara a no convertir la negritud en torre ni catedral. Esto se muestra en el texto de su conferencia ofrecida en Miami en 1987 “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”, recogida en esta selección. En estas breves páginas, poco conocidas por los lectores y estudiosos de Nuestra América, se ofrece la defensa más preclara del concepto creado por él y puesto al ruedo de la polémica en años posteriores.

Si bien un texto emblemático de Césaire sería su *Discurso sobre el colonialismo* (1955), esta conferencia explica qué significa la negritud como concepto y movimiento político a más de medio siglo de sus primeras manifestaciones y a poco más de un año del fin de la dictadura de los Duvalier en Haití, situación que siempre pesó como una marca negativa en las críticas a las proyecciones sociales de la negritud como propuesta teórica y epistémica. El planteamiento y desarrollo teórico y militante del tema no quedó en A. Césaire en la primera mitad del siglo xx, sino le acompañó, como se expresa en este texto, hasta finales de su existencia en 2008.

El desarrollo de este tema por pensadores antillanos constituye una de las inquietudes centrales. Escasos pensadores de la región han pasado por alto la crítica y el relieve de esta preocupación. Muy ligado a Césaire se encuentra la obra crítica y militante de su discípulo Frantz Fanon, intelectual y líder revolucionario de la descolonización, soldado e ideólogo de la revolución argelina, siempre antillano y sujeto del mundo colonial-asimilacionista, quien llevó hasta la máxima expresión de radicalidad la crítica, al colonialismo y al modelo humano fracasado, que Europa pretendió crear.

Los condenados de la tierra, publicado en diciembre de 1961, es un arquetipo del alcance de la obra crítica caribeña y tal vez esté entre la obra más difundida de la intelectualidad insular. Sería imposible no incluir su manifiesto necesario, su texto escrito con urgencia, ante la imposibilidad de sobrevida. De él se reproducen fragmentos de la caracterización que Fanon hiciera del sujeto colonizado y del proyecto de hombre nuevo que tanta incidencia posterior tuvo en la crítica al modelo occidental y a toda la modernidad, a pesar de que la crítica a este proyecto continúa siendo una crítica intraeuropea.

Vinculado a la misma causa y a un mismo tema, expresado en sus formas más radicales y políticas, se propone incluir al pensador y activista político guyanés Walter Rodney, quien autor de estudios teóricos que rebasaron la reducida área caribeña, buscó las causas del subdesarrollo del continente negro y estudió a la trata como factor

básico del subdesarrollo y del estatus económico, político, social y tecnológico de África a mediados del siglo xx. Rodney fue además un intelectual y activista anticolonialista, panafricanista y líder del *Black Power*, con una obra de pensamiento consecuente con su acción. Él como muchos de los pensadores antillanos entendió la teoría parte de la acción y no peculio de academias alejadas de su mundo.

De sus textos se eligió incluir *Black Power - Its relevance to the West Indies* [en inglés], tomado de *The Groundings with My Brothers*,⁸ un breve análisis donde se explica aquello que caracteriza al Poder Negro y las causas de su existencia. A pesar de que Walter Rodney posee una obra reconocida en el área de la historia, la economía, sobre África, como sobre el desarrollo del azúcar en Guyana, el presente texto ilustra la hondura de su pensamiento. Este texto de Rodney muestra al lector lo distintivo del *Black Power* en su comprensión esclarecida.

Si transitamos con mayor hondura en el tratamiento a la vida política del último medio siglo, como expresión de la realidad aprehendida por sus intelectuales y entretelas y trasfondo de su actividad — además de lo relacionado con la negritud y su radicalización, el *Black Power*—, se pueden referir dos sucesos que marcan definitivamente al Caribe como un todo, pese a su inevitable fragmentación. Estos son dos grandes hechos: el primero, el triunfo de la Revolución cubana vivenciada y leída desde la simpatía, el apego, la familiaridad de insulares vecinos, sabedores de su significación y, el segundo, la Revolución en Granada de 1979 a 1983 y su repentino final.

Después del logro del estatus de países independientes algunas de las islas anglófonas vivenciaron estos hechos, expresándose siempre en sus reflexiones y debates. Si bien se hace notar su vestigio en los textos aquí recogidos de James y Williams, hay una reflexión de George Beckford, integrante del ‘remolino intelectual’ que significó el Grupo Nuevo Mundo y su revista, y quien dejara constancia de su cara visita a Cuba en 1965. Él, como James o Salkey, dejó su *journey*, su testimonio, y enjuició el tiempo inevitable de un mundo bipolar y los retos de un proceso de emancipación apoyado por la URSS. George Beckford, estudioso de la pobreza, de la herencia de la plantación, activo pensador, no es ubicado en esta selección por sus estudios mayores, sino por este breve opúsculo que dejara para los lectores del *New World Quarterly* en 1966.

Quienes le conocieron aseguran que Beckford fue siempre un campesino inmutable que llevaba dentro el honor y la dignidad de su estirpe y que si hubiese vivido durante el régimen de la esclavitud, hubiese sido un apalancado, un cimarrón, tal y como en sus días fue

8 Cfr. *The Groundings with My Brothers*. (1969), Londres, 1990.

siempre un pensador radical y leal a sus principios. En 1965 el Gobierno de Jamaica le canceló su pasaporte y le negó el permiso para salir y entrar al país después de su visita a Cuba, cuando comenzara a escribir sobre la reforma agraria y los programas de educación llevados a cabo en la mayor de las Antillas en los seis años de revolución. Beckford permaneció en Jamaica, pero no aceptó contubernios ni compromisos cuando le propusieran silencio. El texto compilado es parte de las causas de su limitación y expresa la evaluación de un proceso de profundidad política para el golfo insular.

Entre sus textos principales está *Persistent Poverty* su libro de 1972, donde explica la situación del subdesarrollo crítico y permanente en las economías de plantación que alcanza grados de pobreza crónica para quienes las habitan, lo cual es rasgo característico del Caribe, el nordeste brasileño y el sur de los Estados Unidos. Esta situación atraviesa desde las estructuras coloniales hasta las instituciones y las mentes de los individuos. No obstante su formación disciplinar, Beckford no fue justamente un economista clásico o técnico, sino un economista político, como dijera de él en una ocasión Norman Girvan, que desarrollara una concepción holística de alcance multidisciplinar. Este es un rasgo común a la intelectualidad caribeña, que hace que tanto a él como a tantos otros, sea difícil hacerles encajar dentro de una estrecha disciplina tradicional.

La revolución en Granada marcó también el tiempo del Caribe y, del anglófono en particular. La lectura de los discursos de Maurice Bishop, líder de la revolución, muestra el curso de la impugnación y la propuesta, de los proyectos nacidos en complejos tiempos políticos y los retos, de la grandeza de un acontecimiento que sobresalía los estrechos límites geográficos de la isla. Bishop, de un pensamiento atemperado por los sucesos prácticos dejó entrevistas y discursos, y en ellos sus nociones en torno a la realidad y los ideales de justicia social, las transformaciones en la educación, la agricultura, la salud, sobre el papel de la mujer, el desarrollo del turismo (en particular su alternativa de turismo para caribeños negros), la religión, el desarrollo en las islas pequeñas frente al orden mundial, y sobre todo la agenda de cambio, de alternativa en una isla que hablaba inglés (para hacerse de mayor riesgo en la compleja trama geopolítica), heredera de la marca de la esclavitud negra que procuraba superar.

Granada atraía la atención de intelectuales y amigos insulares que venían a ayudar y ser testigos. No obstante la perfidia de la traición y la confabulación del mal y el poder irrefrenable de los Estados Unidos, con una invasión más grande que la isla, no dejó cascote sobre cascote e invirtió todo intento o proyecto trazado. Dionne Brand, una escritora de Trinidad y Tobago, hoy de la 'diáspora caribeña' en

Canadá, fue testigo de los sucesos de octubre de 1983, cuando Bishop fue arrestado y asesinado en la mañana del 19 de octubre, e invadida la isla en el más brutal acto militar.⁹ Tanto su texto como el reciente documental del realizador trinitense Bruce Paddington *Forward Ever: The Killing of a Revolution* (2013), atestiguan la dimensión de la tragedia y la necesidad de leer de nuevo un pasado contraído y enrevesado, mira substancial para el pensamiento de las islas.

“¡Siempre hacia delante! Contra el imperialismo y hacia la independencia nacional legítima y el poder del pueblo” fue un discurso de M. Bishop, pronunciado en ocasión del primer aniversario de la revolución. En este se muestra el alcance y carácter del proceso que se iniciaba como alternativa a la situación de dependencia, como emancipación política que llegaría a cada ciudadano de la isla. Este discurso ofrece —además de los propósitos de la transformación revolucionaria— un panorama de la situación política en la región a inicios de los años ochenta y se hace parte del alcance de la crítica en la acción.

En estrecha relación con la caracterización de la historia, de la realidad política, económica, racial, están los problemas de la cultura como ese todo resultante del desarrollo humano acumulado en tan diversa substancia y registros. Este es otro de los campos donde se entrecruzan transdisciplinariamente las propuestas y los análisis, los intentos por aprehender este mundo, para trascenderlo más allá de una u otra herencia cultural y lingüística.

El personaje metáfora de Caliban se hizo recurrente en la obra de autores antillanos. George Lamming, en su ensayo *Los placeres del exilio* (1962), retrotrae de nuevo la relectura de la Revolución haitiana y reevalúa a Cyril Lionel Robert James, a la vez que actualiza —para los estudios caribeños—, el concepto metáfora ‘Caliban’. Fragmentos de su análisis hacen notar la búsqueda de un discurso fundamentado en una historia, en una relación, en la necesidad de encontrar herramientas teóricas que ayuden a leer y estudiar, a aprehender el producto cultural nacido de una relación histórica. El ensayo de Lamming de esta selección expresa su pensamiento y sus preocupaciones por el destino de estos pueblos, a los cuales él vuelve, tras sucesos como la revolución en la isla mayor, la independencia de las islas de Gran Bretaña y el auge de los ánimos independentistas de los años sesenta que incluso pasan por reuniones en Canadá de activistas caribeños, a las que asistiera en 1965 con una intervención central.¹⁰

9 Cfr. Dionne Brand, *A Map to the Door of No Return. Notes to Belonging*. Vintage Canada, 2002, pp. 156-169.

10 En la ciudad de Montreal se comenzaron a desarrollar anualmente unas conferencias conocidas como *Conference on West Indian Affair*, organizadas por un

De su extensa obra literaria y ensayística o de pensamiento, que abarca diferentes temáticas y que transitan de la identidad hasta los problemas de la educación o el papel de la mujer en las sociedades caribeñas, se incluyen los fragmentos “Un monstruo, un niño, un esclavo”, tomado de *Los placeres del exilio*, donde Lamming lee la experiencia histórica de la crueldad de la esclavización de africanos en la isla Santo Domingo, la hazaña de L’Ouverture en el Haití que sacudió el dominio colonial francés, para dejarnos la imagen de Caliban, en esa suerte de universal y símbolo de los pueblos del Caribe, de los excluidos y de la resistencia. Caliban es la “semilla de la revuelta” con una historia turbulenta que pertenece al futuro; mientras Próspero le da la luz, el lenguaje, “el discurso y el concepto” que no es un don particular inglés. Pero se le da y “con ello una historia tácita de consecuencias”, de intensiones futuras, pues Caliban al recibir el regalo de la lengua que es su prisión, puede llegar más lejos y maldecir con “esa plaga roja”, como añadiera Roberto Fernández Retamar cuando analizara el concepto-metáfora y la lectura de Lamming en la compleja trama de inicios de los años setenta en Cuba, la isla mayor y más caribeña, como afirmara James.

Kamau Brathwaite, historiador, ensayista, promotor cultural e innovador crítico caribeño constituye otro pensador, que como ancla, está incrustado en la profundidad submarina y forma parte de la riqueza de la obra crítica de la segunda mitad del siglo xx e inicios del nuevo milenio. Estudioso de la historia, exaltador de la realidad social y cultural por medio de su poesía, dedicó diversos ensayos al análisis de fenómenos de la vida antillana que van desde la historia, el lenguaje nacional hablado por los caribeños de progenie colonialista anglófona, hasta la propuesta de un modelo de expresión insular en el Sycorax Video Style. De sus textos se reproduce en estas páginas *La criollización en las Antillas de lengua inglesa*, un artículo publicado en 1978, en el número 96 de la revista Casa de las Américas y luego reproducido en un folleto editado por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Este texto es una especie de versión abreviada de *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*,¹¹ un libro

comité de caribeños residentes, activistas políticos, responsables de las dos siguientes y, en gran medida, del Congreso de Escritores Negros de Montreal, realizado en octubre de 1968. George Lamming fue el invitado central en 1965 y allí leyó el texto “*The West Indian People*”, publicado en la revista del *New World Group* de 1966. Cfr. *New World Quarterly*, Vol. II, Nro. 2, (1966), pp. 63-74.

11 *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean* [Presagios contradictorios. La diversidad cultural y la integración en el Caribe], no ha sido traducido al español. Este libro de 80 páginas salió de imprenta en 1974 por

que se publicara a partir de una ponencia presentada en un congreso sobre diversidad cultural e integración nacional, desarrollado en 1973 en la Universidad Johns Hopkins, de Baltimore, Estados Unidos y ante la cual intelectuales como Sydney W. Mintz, Handler, R.T. Smith, consideraron que su *paper*, tanto en lo estructural como en el tratamiento del tema de la *creolization*, era una especie de mezcla o “*melange*” con una “declaración poética muy personal”.

Kamau Brathwaite, quien había pasado por el desaliento de la historia aprendida en Cambridge (1950-1953), la experiencia de vivir un tiempo en Ghana (1955-1962), redescubrir su pasado y decidir sacar un día su nombre inglés “Edward”, para en lo adelante llamarse Kamau; transitar nuevamente de la poesía a la historia —pues haber publicado *Rights of Passage* (1967), *Mask* 1968 y *Islands* (1969)—, le advertían que una metáfora, un poema irresuelto le hacían investigar y visibilizar las raíces africanas, buscar la persistencia de África en el Caribe, en la cultura popular de Jamaica. Y como consecuencia, pasaba a la trascendencia del pensamiento que busca conceptos o herramientas teóricas para aprehender estas realidades no sujetas a las trampas binarias, ni a los modelos teóricos de la sociología, la antropología y la teoría social occidental contemporánea. En este caso se trata de la enunciación del concepto *creolization*, que como *Nam, Nation Language* y *SVS*, Brathwaite desarrolla en franco desafío teórico a las formas de conocer este fragmento, este mundo que está siendo por las infalibles ciencias eurooccidentales.

El desarrollo de las preocupaciones de Brathwaite conecta con la experiencia y los estudios críticos dados en las islas de dominación francesa. En este caso, con Edouard Glissant, continuador de Césaire y de Fanon, quien se cuestiona la realidad antillana y su particularidad diluida en las expresiones totalizantes del pensamiento occidental, para continuar las preocupaciones por la negritud, la dependencia colonial, la mimesis, la enajenación por el color, buscando la expresión antillana del discurso con nociones tales como antillanidad, criolización, diversidad, relación.

Glissant, autor de ensayos sobre la realidad cultural y el universo que esta realidad representa, reunió en *El discurso antillano* reflexiones como “El retorno y el desvío”, “La desposesión”, “Lo mismo y lo diverso”, “Poética de la relación” y, “Por la antillanidad”, ensayos que expresan sus preocupaciones y el alcance de la reflexión crítica caribeña. Los ensayos seleccionados refieren su cuestionamiento de la raíz

la editorial “Savacou”, fundada por el propio Brathwaite. Aquí continúan latente los intereses del autor, desarrollados en parte en su tesis de doctorado en filosofía defendida en la Universidad de Sussex, Inglaterra, en 1968.

única presupuesta, que le hace al autor apelar por una raíz rizomática que exprese la diversidad inagotable de la realidad insular. Glissant prefiere la opacidad frente a la transparencia de lo Uno y propone la 'poética de la relación' como fuerza mundo que incorpora a todas las demás fuerzas. Él, como otros pensadores antillanos es vivaz actor de la vida intelectual (que es política), quijote de la vida cultural y ética de sus pueblos, a la cual suma sus hazañas, en su búsqueda de conceptos que le permiten moverse del archipiélago Caribe al *Tout-Monde*.

Los diversos fragmentos de su obra reproducidos en esta selección no interrumpen la lectura de su pensamiento, sino se corresponden con el estilo del autor, quien preocupado por temas esenciales busca modos, conceptos, e invierte el análisis tradicional de la academia ajena para replantear una realidad que exige de sus propios modos de conocerle.

De esta exposición no podría quedar ausente el fragmento de uno de los textos con carácter programático, de gran fuerza en el concierto crítico del pensamiento insular, que amplía las preocupaciones de Césaire, Brathwaite, Glissant y otros estudiosos de la realidad social y cultural antillana. Se trata de *Éloge de la Créolité*, redactado por Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant y publicado en 1989. Este texto constituye uno de los escritos pilares del último medio siglo, en tanto es una perspectiva sobre la realidad insular, vista como realidad creole, pero desconocida para quien la lee desde pináculo ajeno. Hasta estos momentos el *Elogio* no había sido publicado en español. Aquí se reproduce un fragmento de la edición reciente del Fondo Editorial de Casa de las Américas.

El Caribe, además de la dominación española, francesa e inglesa, recibió la bota y el látigo holandés, tan brutal y bárbaro como los de sus semejantes europeos. Surinam, una isla en tierra firme, es parte del Caribe, y aunque depositaria de la herencia cultural y lingüística neerlandesa, posee una historia que le emparenta con el resto del archipiélago. Los límites de la selva continental y la apertura a las rutas marítimas trazadas por las metrópolis, hicieron de estas regiones partes ineludibles de una constelación y un archipiélago, con las semejanzas dadas por la dominación colonial y la calculada explotación capitalista. Las historias y las experiencias se repiten como sus islas para dejar en cada una lo propio y de todas lo común.

En ellas ha habido —aunque menos difundida en el mundo caribeño de expresión hispana, inglesa o francesa—, obra crítica, estudios que han subvertido en los últimos cincuenta años las visiones distorsionadas de esta parte de Nuestra América. Terry Agerkop, como otros intelectuales de este espacio de dominio holandés, ha cuestionado críticamente el pasado histórico de Surinam, la rudeza de la esclavitud,

la presencia indígena y negra, para ayudar a pensar su mundo y para ampliar el conocimiento de esta parte de la región. De sus estudios se ha incluido en la presente compilación “Las culturas tradicionales y la identidad cultural en Surinam”, donde trata el tema de la identidad y la pregunta por el ser real desde diferentes puntos que, en este caso, el intelectual surinamés lo hace situado en su complejo y diverso espacio caribeño. Con sus reflexiones damos sitio a esta otra parte del Caribe, tan recusada como semejante, en este intento por mostrar la riqueza de pensamiento caribeño.

Es innegable a su vez la herencia patriarcal, que hace contabilizar mayor presencia de voces consagradas masculinas que de mujeres a partir de la década del sesenta y anterior a este período compendiado. Este fenómeno tiene sus raíces en la sociedad colonial, en colectividades resultantes de la plantación, sistema socio-económico que con calculada prioridad favoreció la fuerza de trabajo varonil esclava, en franco desequilibrio con la femenina, al mismo tiempo que reforzara los roles desempeñados e inculcados por la dominación patriarcal blanca. No obstante en la actualidad se ha subvertido este rasgo para dejar en adecuada correspondencia la obra crítica en la región de ambas manos. Es halagüeño notar la presencia simultánea de mujeres y hombres en los medios académicos y culturales de Jamaica, Trinidad, Guyana, Martinica o Saba, y en la diáspora de Norteamérica y Europa.

Ello hace que no solo sea considerable la presencia de mujeres en la producción teórica y de pensamiento, sino también los estudios de género y las valoraciones sobre su papel en las economías y la vida caribeña. Hoy, más allá de las reflexiones augurales de Rhoda Reddock o Cecilia Green, se encuentran los estudios de Alissa Trotz, o las reflexiones críticas de G. Lamming, entre un número elevado de estudiosos.

Una admirable pensadora es Sylvia Winter, escritora y ensayista, crítica del humanismo occidental, quien se adentra en la teoría crítica y las perspectivas filosóficas de décadas recientes para valorar la historia, la cultura popular y el sentido del universo simbólico caribeño. Su lugar es notorio en los estudios críticos, decoloniales de la historia del Caribe. A ella corresponden notables valoraciones sobre diferentes pensadores insulares que lee para sustentar la valía de sus obras en una región que aunque pequeña ha dado contribuciones inigualables para Nuestra América, el mundo occidental y todo el Sur global.

De su autoría se reproduce el texto, *1942: A new World View*, inicialmente una ponencia presentada en el Smithsonian Institute, en Washington, en octubre de 1992, y que ha valido de referencia para varios autores, tales como Paget Henry, quien al analizar el curso de una filosofía en el Caribe, acude reiteradamente a Sylvia Winter y sus

juicios. La escritora y pensadora realiza una crítica al mundo resultante de la conquista y la colonización de América, del Caribe, desde una lectura filosófica que dialoga con pensadores actuales como Derridá, Badiou y otros intelectuales franceses de moda.

Cuando se le confiriera la Orden de Jamaica, le escribió a Brian Meeks, director del Centro para el Estudio del Pensamiento Caribeño (CCT), para agradecerle el espacio ofrecido por la UWI y el CCT la posibilidad de desarrollar su ya notoria perspectiva, que ella misma estima caribeña, denominada, “después del hombre y hacia lo humano”; pues después de 1492, se estableció la visión, del hombre, una “aporía irresoluble de lo secular”, que debe mutar en un “hacia lo humano”. La Europa occidental, secular, naturalizó, biologizó e hizo mundialmente hegemónica su visión de lo humano, y que en el Caribe “es como en ningún otro lugar, icónicamente más representada” desde entonces y hasta hoy. Por eso, añade que según ella “el llamado del Caribe sobre nosotros, sus intelectuales, radica en tratar de realizar una concepción del ser humano ecuménica, post-occidental europea, es decir, post-monohumanística y por añadidura post-monoteísta.”

Otro espectro singular, esencial, y que a su vez traspasa al resto de los temas, es la cuestión epistémica, la búsqueda de la certeza del conocimiento y el reclamo por posicionamientos diferentes a los tradicionalmente conocidos. La desconfianza ha sido tan temprana como cuando José Martí a finales del siglo XIX dudara del positivismo europeo y lo calificara de “espada de mal acero que se quiebra en el fragor de la pelea”,¹² para referirse a sus exiguas posibilidades en nuestro mundo.

El economista Lloyd A. Best, autor de la teoría de la plantación se convirtió en un crítico de las formas de dependencia, sobre todo de aquellas que apuntan a la adhesión de los presupuestos, a las miras y las lecturas dadas. En una intervención suya realizada en Montreal en 1966, estableció la relación existente entre el pensamiento independentista y la liberación caribeña. La liberación se hace completa cuando ella llega hasta los presupuestos del saber, hasta las epistemes que sostienen nuestro conocimiento. Best se planteó el problema de la ruptura con los presupuestos metropolitanos, eurocéntricos dominantes, y para ello desarrolló su concepto de ‘pensamiento independiente’ (*independent thought*). De este modo su ensayo “*Independent thought and Caribbean Freedom*” (en inglés), constituye un escrito emblemático del pensamiento antillano y un referente innegable para

12 José Martí. *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, t. 19, p. 419.

el medio intelectual anglófono, en tanto establece las pautas del grupo al que se adherían mucho, el *New World Group*.

Norman Girvan, formado por el influjo de las perspectivas críticas nacientes en el medio académico y práctico caribeño de los años sesenta, constituye un autor primordial para comprender a la región y para evaluar su desarrollo económico y social. A él corresponden estudios, tanto sobre la extracción de la bauxita, como sobre los problemas de la sociedad jamaicana y del Caribe, en torno a la integración, la cultura, la redefinición de lo que se considera Caribe, así como valoraciones sobre el lugar del pensamiento de la región en su tiempo. De su extensa y diversificada obra, el ensayo "El pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono", evalúa las contribuciones del Grupo Nuevo Mundo y del ambiente crítico de su tiempo a finales de los años sesenta. En este texto Girvan valora la trascendencia de la teoría de la dependencia y del grupo surgido a su calor, así como sus aportes al pensamiento caribeño. Su texto constituye una especie de cierre de un tema y del papel de una generación de pensamiento, que marca justamente la década del sesenta e inicios de los seytenta.

Con el texto de Norman Girvan que valora un movimiento académico, la presente selección se aproxima a tiempos más cercanos, a la labor sostenida de críticos actuales, a profesores que estudian la historia y el presente, mientras complejizan el criterio de selección al incluir a unos y no otros, todos con juicios meritorios. Rupert Lewis constituye uno de los profesores de la UWI, quien junto con Brian Meeks ha desempeñado una extensa labor en el estudio de las principales figuras, el rescate de la historia del pensamiento caribeño y el juicio del presente. Lewis es autor de diversos textos de análisis social, no obstante se incluyen en esta selección, fragmentos de su estudio *Marcus Garvey: paladín anticolonialista*, traducido al español, parte de sus preocupaciones por el pensamiento insular, y de volver sobre ello para recuperar la acción y trascendencia de Marcus Garvey, tanto para el Caribe, Estados Unidos como África.

En el fragmento seleccionado se enjuicia la formación de Garvey y se analiza la relación entre el joven movimiento comunista internacional de inicios del siglo xx y el movimiento de Garvey, para hacer visible las incomprendiones en las relaciones entre clase, raza y nación, un tema que fuera objeto de debates en los años sesenta-setenta, con marcados antecedentes en Padmore, Césaire y otros intelectuales. De igual modo, Lewis refiere en su libro la contribución de Garvey para las luchas africanas y lo analiza como precursor del progreso político social de Jamaica, situándolo en la realidad nacional de su país, capítulos no incluidos, pero de valor para el lector que desee continuar el estudio del tema.

Brian Meeks, también profesor de la UWI, va a la historia y al juicio del pensamiento radical caribeño. Sus estudios sobre la revolución en Granada, así como sus esfuerzos por recuperar la historia del pensamiento caribeño son notables. Es autor de *Caribbean Revolutions and Revolutionary Theory: an assesment of Cuba, Nicaragua and Granada* (1993) de gran impacto por el análisis de fenómenos próximos. En la presente selección se propone incluir el capítulo 3 de su libro *Radical Caribbean: From Black Power to Abu Baker*, que lleva por título “C.Y. Thomas, the Authoritarian State and Revolutionary Democracy”, donde Meeks analiza la crítica del teórico guyanés C.Y. Thomas a la revolución granadina en su libro *The Rise of the Authoritarian State in Peripheral Societies* (1984), desde una perspectiva de izquierda, marxista libertaria y señala la necesidad del ejercicio de derechos liberales democráticos. Meeks coincidiendo con Thomas sobre la necesidad de la democracia, se introduce en la experiencia de Granada y argumenta la perspectiva leninista sobre la concesión de algunos derechos, pero no de todos a la vez. El texto apunta a la necesidad de repensar la democracia para los procesos revolucionarios.

En este libro, Brian Meeks estudió un acontecimiento que significó un parte aguas para el pensamiento y la implementación de proyectos de cambio en la región, un tema que le caracteriza entre los autores críticos de la región. A su vez, en este mismo texto reúne análisis sobre otros temas como el *Black Power*, la experiencia del levantamiento de Abu Baker en 1990 en Trinidad, la situación en Jamaica en los años 90 y la reevaluación de las tesis marxistas principales en la obra de Cyril Lionel Robert James *Los Jacobinos negros*.

No toda obra crítica se realiza desde las islas. Muchos estudios llegan desde universidades y medios intelectuales de los Estados Unidos, Canadá y Europa, considerándose como pensadores “en la diáspora”. Entre ellos el rango de temas, su alcance y volumen es sorprendente. Un sinfín de intelectuales como Stuart Hall en el Reino Unido, Anthony Bogues, Robert Hill, Lewis Robert Gordon, en los Estados Unidos, o Keith Ellis, Anton Alahar, Alissa Trotz en Canadá, podrían ser una breve muestra de ello. También la coincidencia de diversas generaciones de activos pensadores, estudiosos sobre temas tanto generales como específicamente relacionados con los estudios caribeños.

David Austin, residente en Montreal es albacea de la obra de antillanos que dejaron su huella a su paso por este país del norte y cuida los archivos de uno de sus activistas más destacados en la década del sesenta-setenta en Montreal: Alfie Roberts. Aunque no incluido en la presente antología, debe hacerse notar que Austin ha estudiado el papel de la intelectualidad caribeña y hace visible algo poco “imaginado” o escasamente conocido. De su labor investigativa resultó la compi-

lación de textos inéditos de Cyril Lionel Robert James, en el volumen *You Don't Play with Revolution* (conferencias y documentos de James en su paso por Canadá a finales de los años sesenta).¹³ Recientemente recibió el Premio Casa de las Américas, en enero de 2014, por su estudio: *Fear of a Black Nation. Race, Sex, and Security in Sixties Montreal*.¹⁴

Allissa Trotz constituye una voz joven, femenina, quien con especial tenacidad estudia el tema de género desde la “diáspora” y sobre la mujer migrante caribeña en la diáspora, en estrecha relación con otras estudiosas de Barbados, Jamaica, Trinidad y Tobago y su natal Guyana. La pobreza, la violencia, la migración, las redes de mujeres y su papel en las economías insulares, como de ellas mismas en las economías del norte, forman parte de sus fundamentados estudios expuestos en diversos escenarios.

Con su texto cierra el volumen para dejar resumidos tanto el tema femenino, los estudios de género con referentes en Cave Hill¹⁵ y en otras sedes de la UWI y la región, como la obra de una joven estudiosa desde fuera del archipiélago Caribe, siempre entregado a él mismo, para advertir con agudos ojos la realidad de las islas en esa necesidad por redescubrirse y afirmarse como entidad, proyectarse en los diferentes ámbitos del pensar crítico, para lo cual Toussaint “pagó con su vida”, como quedara de la última línea del texto compilado de James.

La presente selección ha dado el placer de visibilizar tanta obra de valor, pero a su vez deja sensación de yerro y defecto, pues contadas páginas hacen dejar fuera parte de la riqueza del pensamiento social crítico caribeño en los últimos cincuenta años, de las islas dominadas por Inglaterra, Francia y Holanda, a excepción de Haití y las islas mayores sometidas por España —a las cuales se les ha dedicado volúmenes—, en un lapso de tiempo que va desde la prodigiosa década del sesenta hasta nuestros días, caracterizados por una explosión de cuestionamiento crítico o laudatorio de las sociedades insulares.

13 Cfr. David Austin. *You Don't Play with Revolution*. Oakland, Edinburgh, Baltimore: AK Press, 2009.

14 Cfr. David Austin, *Fear of a Black Nation. Race, Sex, and Security in Sixties Montreal*. Toronto: Between the Lines, 2013.

15 Un ejemplo puede ser el Institute of Gender and Development Studies, del campus de Cave Hill, Barbados, donde autoras como Violet Eudine Barrietau, han desarrollado importantes estudios sobre la mujer, su papel en la economía en la sociedad insular y en particular hacer visible el tema de la mujer negra caribeña, para los estudios de género. De V. E. Barrietau se pueden consultar: *The political economy of gender in the twentieth-century Caribbean*. New York: Palgrave, 2001; *Confronting power, theorizing gender interdisciplinary perspectives in the Caribbean*. Kingston, Jamaica, 2003; *Love and power: Caribbean discourses on gender*. Kingston, Jamaica, 2012.

Regidos por criterios que favorezcan el conocimiento mutuo, de ideas desconocidas para el resto de Nuestra América, y para las propias islas a su interior —si se considera el desconocimiento mutuo, fragmentario de los caribeños de una u otra tradición y lengua de expresión, como entre ellos y los países del continente—, se presenta este libro. A su vez fue empresa trascender la división tradicional del Caribe a partir de sus herencias culturales y lingüísticas para hacer comunes a toda la región los temas de pensamiento, sin constituir un propósito que fuerza, sino que deviene rédito del pensamiento caribeño que se dilata a toda la región y a todo el Sur. Así la selección supera la división entre Caribes de distinto señorío imperial y áreas lingüísticas dominantes, para avanzar entre los grandes temas que le emparentan y distinguen, más allá de la pertenencia a una u otra isla individual, no obstante el cuidado por hacer presentes a autores desde las diferentes Antillas.

El desgajamiento de las fracciones por los imperios europeos que hicieran de ellas arrecifes y rompientes distantes, divididas unas de otras por estrechos y pedazos de mar, antillas que aunque gemelas, se hicieron extrañas, para convertirse en señoríos imperiales europeos de diferente influencia lingüística y cultural, merece ser salvado para Nuestra América, en el prístino sentido martiano, y hacer —como afirmara N. Girvan—, “un viaje de reconquista”, un giro a la inversa, donde todo esfuerzo suma y es indicio.

Así, más allá de la obra de Jamaica, Trinidad y Tobago, Martinica o Barbados, los textos reunidos expresan el cuestionamiento de una totalidad mayor, dada con mayor frecuencia en las lenguas de Próspero que en creole, papiamento o *sranang tongo*, pero tan agudo como la plaga roja que Caliban pronunciara a Próspero. Ella expresa la unidad de lo diverso, de lo individual y lo universal de una experiencia, de islas que se repiten una y otra vez, sin ser iguales ni siquiera consigo mismas, más allá de la proximidad física, la fragilidad, la continuidad fáctica que la historia puso a merced de antojos imperiales y de experimentos sociales y culturales más impensados de la civilización occidental. Sirva la presente selección para rebasar las divisiones, el desconocimiento de pueblos que comparten una misma suerte, semejantes herencias y un mismo sol insular y de Nuestra América.

Cyril Lionel Robert James

DE TOUSSAINT L'OUVERTURE A FIDEL CASTRO

TOUSSAINT L'OUVERTURE no está vinculado aquí a Fidel Castro porque ambos dirigieran revoluciones en el Caribe. Ni tampoco dicho vínculo es una demarcación conveniente o periodística del tiempo histórico. Lo que ocurrió en Saint-Domingue entre 1792 y 1804 reapareció en Cuba en 1958. La revolución de esclavos de Saint-Domingue logró emerger a partir del “ataque y las fieras puntas coléricas/de poderosos contrarios”. Cinco años después, el pueblo de Cuba todavía brega en las mismas condiciones.

La Revolución de Fidel Castro es tan del siglo XX como la de Toussaint lo fue del XVIII. Pero a pesar de más de siglo y medio de distancia, ambas son caribeñas. Los pueblos que las hicieron, los problemas e intentos de resolverlos son peculiarmente caribeños; son el resultado de un origen y una historia singulares. La primera vez que los caribeños tomaron conciencia de sí mismos como pueblo fue con la Revolución Haitiana. Sea cual fuere su destino final, la Revolución Cubana marca la última etapa de una búsqueda caribeña de identidad nacional. En una serie dispersa de islas diferentes, el proceso consiste

* Cyril Lionel Robert James. “De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro”. Apéndice a la edición de 1962 de *Los jacobinos negros*. Tomado de *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Saint-Domingue*. Introducción de John Bracey, traducción de Rosa López Ocegüera, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010, pp. 297-318.

en una serie no coordinada de períodos en que siguió el curso de la corriente, marcados por brotes, saltos y catástrofes. Pero el movimiento inherente es claro y fuerte.

La historia del Caribe está gobernada por dos factores: la plantación azucarera y la esclavitud negra. El hecho de que la mayor parte de la población de Cuba no fuera nunca esclava, no afecta la identidad social subyacente. Donde existieron la plantación azucarera y la esclavitud, ellas impusieron un patrón. Es un patrón original, no europeo, ni africano, ni de parte de la América continental, ni nativa en ningún sentido concebible de esa palabra, sino caribeño, *sui géneris*, sin paralelo en parte alguna.

La plantación azucarera ha sido la influencia más civilizadora y a la vez desmoralizadora en el desarrollo caribeño. Cuando los esclavos llegaron al Caribe, hace tres siglos, entraron directamente en la agricultura a gran escala de la plantación azucarera, la que constituía un sistema moderno. Más aún, el mismo sistema requería que los esclavos convivieran juntos en una relación social más estrecha que la de cualquier tipo de proletariado de la época. La caña, al cortarse, necesitaba ser transportada a lo que era una producción fabril. El producto se embarcaba al exterior para ser vendido. Hasta la ropa que usaban los esclavos y los alimentos que ingerían eran importados. Por consiguiente, los negros vivieron desde el inicio una vida que fue en su esencia una vida moderna. Esa es su historia: hasta donde he podido descubrir, una historia única.

En la primera mitad del siglo XVII, los primeros colonos provenientes de Europa habían tenido gran éxito en la producción individual. La plantación los expulsó. Los esclavos vieron a su alrededor una vida social de cierta cultura y comodidad materiales: la vida de los hacendados azucareros. El astuto, el afortunado y el bastardo se convirtieron en sirvientes o artesanos vinculados a la plantación o al ingenio. Mucho antes de que aparecieran los autobuses y los taxis, el pequeño tamaño de las islas hizo que la comunicación entre las zonas rurales y las urbanas fuera rápida y fácil. Los hacendados y los comerciantes vivían una vida política intensa, en la que las alzas y bajas del azúcar y, con el tiempo, el tratamiento y destino de los esclavos desempeñaron un papel crucial y continuo. La plantación azucarera dominaba las vidas de las islas a tal extremo, que solo la piel blanca salvaba a aquellos que no eran hacendados o burócratas de las humillaciones y desesperanzas de la vida del esclavo. Este fue y es el patrón de vida caribeño.

En el tiempo que media entre Toussaint L'Ouverture y Fidel Castro, la historia del Caribe se divide naturalmente en tres períodos: I) siglo XIX; II) período de entreguerras; III) posterior a la Segunda Guerra Mundial.

EL SIGLO XIX

En el Caribe, el siglo XIX es el siglo de la abolición de la esclavitud. Pero el transcurso de los años demuestra que los modelos decisivos de desarrollo caribeño tomaron forma en Haití.

Toussaint no pudo ver otro camino para la economía haitiana que el de la plantación azucarera. Dessalines fue un bárbaro. Después de él vino Christophe, hombre de habilidad sobresaliente y, dentro de sus circunstancias, gobernante ilustrado. Él también hizo todo el esfuerzo que pudo —un esfuerzo cruel— en relación con la plantación. Pero con la abolición de la esclavitud y el logro de la independencia, la plantación, indeleblemente asociada a la esclavitud, se volvió insostenible. Pétion consintió en sustituir la plantación por la producción de subsistencia.

Durante el primer siglo y medio de vida de Haití, no existía una opinión internacional que celara la independencia de las naciones pequeñas; ningún cuerpo de Estados similares, listos para lanzar la alarma ante cualquier amenaza a uno de sus miembros; ninguna teoría de ayuda por parte de los países ricos a los más pobres. La producción de subsistencia provocó una decadencia económica y todas las variedades de desorden político. Sin embargo, preservó la independencia nacional, y de ahí surgió algo nuevo que ha cautivado a un continente y mantiene su lugar en las instituciones del mundo.

He aquí lo que ha sucedido. Por más de un siglo, tras la independencia, los haitianos intentaron formar una réplica de la civilización europea —es decir, francesa— en el Caribe. Escuchen lo que expresó el embajador haitiano, Constantin Mayard, en París en 1938:

Francesas son nuestras instituciones, francesa es nuestra legislación, tanto pública como civil, francesa es nuestra literatura, francesa es nuestra universidad, francés es el currículo de nuestras escuelas [...]. Hoy, cuando uno de nosotros [un haitiano] hace su aparición en un círculo de franceses, “cada ojo le sonríe dándole la bienvenida”. La razón, sin duda, estriba en que su nación, damas y caballeros, sabe que dentro del alcance de su expansión colonial le dio al Caribe, y sobre todo a Saint-Domingue, todo lo que pudo de sí misma y de su sustancia. [...] Ha fundado allí, en el molde de su propia identidad nacional, con su sangre, su idioma, sus instituciones, su espíritu y su alma, un arquetipo local, una raza histórica, en la que su savia todavía corre y donde se reproduce completa.

Generación tras generación, los mejores hijos de la élite haitiana fueron educados en París. Ganaron distinciones en la vida intelectual de Francia. El ardiente odio racial de los días anteriores a la independencia había desaparecido. Pero una línea de investigadores y viajeros

había ridiculizado internacionalmente las huecas pretensiones de la civilización haitiana. En 1913, los incesantes golpes, provenientes de plumas extranjeras, fueron reforzados con las bayonetas de los infantes de Marina estadounidenses. Haití tuvo que buscar un punto de unificación nacional. Lo buscaron en el único lugar donde podían hallarlo: en casa; y más exactamente, en su propio patio. Descubrieron lo que se conoce hoy como *negritud*, la ideología social prevaleciente entre los políticos e intelectuales en cualquier parte de África y que es objeto de acaloradas elaboraciones y discusiones en cualquier lugar en que se debate sobre África y los africanos. Pero en su origen y desarrollo, la negritud es caribeña, y no pudo haber sido otra cosa sino caribeña, el resultado peculiar de su peculiar historia.

Los haitianos no la conocían como negritud. Para ellos parecía puramente haitiana. Dos tercios de la población de Saint-Domingue en los tiempos de Toussaint habían hecho la travesía desde África. Los blancos habían emigrado o sido exterminados. Los mulatos que eran propietarios tenían sus ojos fijos en París. Librados a sí mismos, los campesinos haitianos resucitaron en un grado considerable las vidas que habían vivido en África.

Sus métodos de cultivo, sus relaciones familiares y sus prácticas sociales, sus tambores, sus cantos y su música, el arte que practicaban y sobre todo su religión —el vudú—, que se hizo famosa: todo esto era África en el Caribe. Pero era haitiano, y la élite haitiana se entregó a ello. En 1926, Jean Price-Mars, en su famoso libro *Ainsi parla l'Oncle*, describió con amoroso cuidado la vida del campesino haitiano. Rápidamente se formaron sociedades doctas y científicas. El modo de vida africano del campesino haitiano se convirtió en el eje de la creación literaria haitiana. Ningún trabajador agrícola con tierra libre que defender se unió a la causa.

Los territorios caribeños continuaron el curso de la corriente. A fines del siglo XIX, Cuba produjo una gran revolución que lleva el nombre de Guerra del '95.¹ Ella engendró prodigios: ningún panteón caribeño puede dejar de tener entre sus más resplandecientes estrellas los nombres de José Martí, el dirigente político, y de Antonio Maceo, el soldado. Fueron hombres en la plena tradición de Jefferson, Washington y Bolívar. Esa fue su fuerza y esa fue su debilidad. Fueron dirigentes de un partido nacional revolucionario y de un ejército nacional revolucionario. Toussaint L'Ouverture y Fidel Castro dirigieron a un pueblo revolucionario. La guerra por la independencia comenzó de nuevo y terminó con la Enmienda Platt de 1901.²

1 "The Ten Years' War" en el original. Aquí James confunde los dos grandes hechos históricos: la Guerra de los Diez Años (1868-1878) y la del '95 (*N. de la T.*).

2 "The Platt Amendment of 1904" en el original (*N. de la T.*).

Fue exactamente un año después de la Enmienda Platt cuando surgió por primera vez lo que resultaría un rasgo particular de la vida caribeña: el escritor apolítico dedicado al análisis y la expresión de la sociedad caribeña. El primero fue el mayor de todos: Fernando Ortiz. Durante más de medio siglo, en el país o en el exilio, ha sido el infatigable exponente de la vida cubana y de la cubanidad,³ el espíritu de Cuba. La historia del imperialismo español, la sociología, la antropología, la etnología, todas las ciencias afines, constituyen su medio de investigación de la vida cubana, el folclore, la literatura, la música, el arte, la educación, la criminalidad: todo lo cubano. Un rasgo muy distintivo de su obra es el número de sólidos volúmenes que ha dedicado a la vida negra y mulata en Cuba. Un cuarto de siglo antes de que el Proyecto de Escritores del *New Deal* comenzara el descubrimiento de los Estados Unidos, Ortiz emprendió el descubrimiento de su tierra nativa: una isla caribeña. En esencia, el suyo es el primer y único estudio abarcador del pueblo caribeño. Ortiz introdujo al Caribe en el pensamiento del siglo XX y lo mantuvo allí.

PERÍODO DE ENTREGUERRAS

Antes de la Primera Guerra Mundial, Haití comenzó a escribir otro capítulo en los anales de la lucha caribeña por la independencia nacional. Bajo el pretexto de la necesidad de recobrar deudas y restaurar el orden, los *marines*, como hemos visto, invadieron Haití en 1915. La nación entera resistió. Se organizó una huelga general dirigida por los intelectuales literarios que habían descubierto el africanismo de sus campesinos como una forma de identidad nacional. Los *marines* se fueron, y los negros y los mulatos reanudaron sus conflictos fratricidas. Pero la imagen haitiana de sí misma había cambiado. “Adiós a *La Marsellesa*”, frase famosa de uno de los más conocidos escritores haitianos, señala la sustitución de Francia por África en el primer Estado independiente del Caribe. En el Caribe, África parecía haber sido evocada por una necesidad empírica y una circunstancia accidental. No era así. Mucho antes de que los *marines* abandonaran Haití, el papel de África en la conciencia del pueblo caribeño demostró ser una etapa en el desarrollo de la búsqueda caribeña de una identidad nacional.

Lo que ocurrió es una de las cosas más extrañas que hayan pasado en un período histórico. Los hechos individuales son conocidos, aunque nadie los ha reunido ni ha llamado sobre ellos la atención que merecen. En la actualidad, la emancipación de África es uno de los acontecimientos más relevantes de la historia contemporánea. Cuando se preparaba esta emancipación, en el período de entreguerras, los

3 En español en el original (*N. de la T.*).

líderes incuestionables del movimiento en todas las esferas públicas —en la misma África, en Europa y en los Estados Unidos— no eran africanos sino caribeños. Primero, los hechos incuestionables.

Dos caribeños negros, utilizando la tinta de la negritud, escribieron sus nombres indeleblemente en las primeras páginas de la historia de nuestro tiempo. Encabezando la lista se halla Marcus Garvey. Inmigrante de Jamaica, Garvey es el único negro que ha logrado construir un movimiento de masas entre los negros estadounidenses. El discutido número de sus seguidores se calcula en millones. Él abogaba por el regreso a África de los africanos y sus descendientes. Organizó, muy imprudente e incompetentemente, la Black Star Line, una compañía de barcos para transportar a los africanos desde el Nuevo Mundo hasta África. Pero Garvey no duró mucho en su empresa. Su movimiento tomó forma realmente efectiva alrededor de 1921, y en 1926 se encontraba encarcelado en los Estados Unidos acusado de un supuesto uso ilegal de la correspondencia; de la prisión fue deportado a Jamaica. Pero todo esto es solo el marco y el andamiaje. Garvey nunca puso un pie en África. No hablaba ninguna lengua africana. De acuerdo con sus concepciones, África era como una isla caribeña, un pueblo caribeño multiplicado miles de veces. Sin embargo, logró transmitir a los negros en todas partes —y también al resto del mundo— su creencia apasionada de que África era la cuna de la civilización, que una vez había sido grande y volvería a serlo de nuevo. Cuando se tienen presentes la escasez de sus recursos, las vastas fuerzas materiales y los conceptos sociales prevalecientes que automáticamente trataron de destruirlo, su hazaña queda como uno de los milagros propagandísticos de este siglo.

La voz de Garvey reverberó dentro de la misma África. El rey de Suazilandia le dijo a la esposa de Marcus Garvey que él conocía solo el nombre de dos negros en el mundo occidental: Jack Johnson, el boxeador que derrotó al blanco Jim Jeffries, y Marcus Garvey. Jomo Kenyatta contó a este escritor cómo en 1921 los nacionalistas de Kenia, que no sabían leer, se reunían alrededor de un lector del periódico de Garvey, el *Negro World*, y escuchaban un artículo dos o tres veces. Después recorrían muchos caminos a través de los bosques, poniendo extremo cuidado en repetir lo memorizado a los africanos, hambrientos de alguna doctrina que los sacara de la conciencia servil en que vivían. El doctor Nkrumah, graduado en Historia y Filosofía en dos universidades estadounidenses, ha dicho explícitamente que de todos los escritores que lo educaron y ejercieron influencia sobre él, Marcus Garvey está en primer lugar. Garvey encontró la causa de los africanos y del pueblo de ascendencia africana no tanto abandonada como indigna de consideración. En poco más de un lustro, la había

hecho formar parte de la conciencia política del mundo. No conocía la palabra negritud, pero conocía de qué se trataba. Con entusiasmo habría dado la bienvenida a dicha nomenclatura; con justicia habría reclamado su paternidad.

El otro anglocaribeño era de Trinidad: George Padmore, quien sacudió de sus zapatos el polvo acalambante del Caribe, a comienzos de la década del veinte, y marchó a los Estados Unidos. Cuando murió, en 1959, ocho países enviaron representantes a sus funerales, efectuados en Londres. Sus cenizas se enterraron en Ghana; y todos estuvieron de acuerdo en que en ese país de demostraciones políticas nunca hubo una semejante a las exequias de Padmore. Los campesinos de zonas remotas, de quienes pudiera pensarse que jamás habían oído su nombre, encontraron el camino a Accra para brindar tributo póstumo a este caribeño que había pasado toda su vida al servicio de ellos.

Ya en los Estados Unidos se convirtió en un comunista activo. Fue trasladado a Moscú para encabezar el departamento de propaganda y organización de los asuntos del negro. A la postre devino el agitador de la independencia africana más famoso y confiable. En 1935, en búsqueda de alianzas, el Kremlin separó a Inglaterra y Francia como “imperialismos democráticos” y lo separó de Japón y Alemania, haciendo del “imperialismo fascista” el foco principal de la propaganda rusa y comunista. Esto redujo a una farsa la actividad en favor de la emancipación de África: Alemania y Japón no tenían colonias en África. Padmore rompió al instante con el Kremlin. Se marchó a Londres, donde, en una sola habitación, se ganaba apenas la vida mediante el ejercicio del periodismo para poder continuar la labor que había hecho en el Kremlin. Escribió libros y panfletos, asistía a reuniones antiimperialistas, y hablaba y promovía resoluciones siempre que se le presentaba la oportunidad. Estableció y mantuvo una red creciente de contactos nacionalistas en todos los estratos de la sociedad africana y del mundo colonial. Enseñaba y predicaba el panafricanismo y organizó una Oficina Internacional de Servicios Africanos. Publicó una revista dedicada a la emancipación de África (este autor era su editor).

No es este el lugar para intentar resumir el trabajo y la influencia de la Oficina de Padmore, la creación caribeña más sorprendente de entreguerras. En ese período fue la única organización de su tipo que existió; de los siete miembros que constituían su comité, cinco eran caribeños, y dirigían la Oficina. De todos ellos, solo Padmore había visitado África. No podía ser accidental que este caribeño atrajera a dos de los africanos más eminentes de ese y de cualquier otro momento. Miembro fundador y volcán a punto de entrar en erupción en

el nacionalismo africano fue Jomo Kenyatta. Pero aún mayor suerte nos esperaba.

Quien escribe conoció a Nkrumah, entonces estudiante de la Universidad de Pennsylvania, y le escribió sobre él a Padmore. Nkrumah viajó a Inglaterra para estudiar Derecho y allí se asoció a Padmore; trabajaron en la conformación de las doctrinas y premisas del panafricanismo y elaboraron los planes que culminaron en que Nkrumah condujera al pueblo de la Costa de Oro a la independencia. Esta revolución en la Costa de Oro fue el golpe que agrietó de tal forma la pieza del colonialismo africano que nunca más fue posible volver a armarla. La asociación no cesó con la victoria de Nkrumah. Después que se firmó y selló la independencia, Nkrumah mandó a llamar a Padmore, lo instaló nuevamente en una oficina dedicada a la emancipación africana y, bajo el auspicio de un gobierno africano, este caribeño, como lo había hecho en 1931 con el patrocinio del Kremlin, organizó en Accra la primera conferencia de estados africanos independientes, seguida, veinticinco años después de la primera, por la segunda conferencia de luchadores por la libertad africana. El Dr. Banda, Patricio Lumumba, Nyerere y Tom Mboya fueron algunos de los líderes que asistieron. Kenyatta no estuvo allí porque se hallaba encarcelado. La NBC transmitió por televisión el entierro de las cenizas de Padmore en el Castillo Christiansborg, ocasión en que fue designado como el Padre de la Emancipación Africana, distinción que nadie disputó. En la medida en que se relacionaron con nosotros en el período de entreguerras, muchas personas e instituciones cultas e importantes consideraban que nuestros planes y esperanzas con respecto a África eran fantasías de algunos caribeños políticamente analfabetos. Fueron ellos los que se equivocaron completamente acerca de un Continente, no nosotros. Debieron haber aprendido de esa experiencia, pero no lo hicieron. La misma visión miope que no pudo enfocar a África escudriña ahora el Caribe.

El lugar de África en el desarrollo caribeño está documentado como pocas visiones históricas lo están. En 1939 un negro caribeño de la colonia francesa de Martinica publicó en París el poema más notable y famoso que se ha escrito sobre África: *Cahier d'un retour au pays natal*. Aimé Césaire, su autor, describe primeramente Martinica, la pobreza, la miseria y los vicios de las masas del pueblo, la abyecta sumisión de las clases medias de color. Pero la educación del poeta se había consumado en París. Como caribeño, no tenía nada conscientemente nacional. Se siente abrumado por el golfo que lo separa de la gente de donde ha nacido. Siente que debe ir allí. Así lo hace, y descubre una nueva versión de lo que habían

descubierto los haitianos, al igual que Garvey y Padmore: que la salvación del Caribe estaba en África, el hogar original y ancestral de los pueblos caribeños.

El poeta nos brinda una opinión de los africanos según él los percibe:

*[...] mi negritud no es una piedra, su sordera abalanzada contra el clamor del día
mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo muerto de la tierra
mi negritud no es una torre, ni una catedral
se hunde en la carne roja del suelo
se hunde en la carne ardiente del cielo
perfora la postración opaca con su paciencia recta.
¡Eia por el Kailcedrato real!
¡Eia por los que jamás inventaron nada
por los que jamás han explorado nada
por los que jamás han domeñado nada!
mas se abandonan sorprendidos a la esencia de todas las cosas
ignorando la superficie, poseídos por el movimiento de todas las cosas.
Despreocupados de dominar, pero jugando el juego del mundo [...].*

En contraste con esta visión del africano como unido al mundo, a la naturaleza, como una parte viva de todo lo vivo, Césaire inmediatamente localiza la civilización que ha denigrado y perseguido a África y a los africanos.

*Escuchad al mundo blanco
horriblemente cansado de su esfuerzo inmenso
sus articulaciones rebeldes crujir bajo las estrellas duras
su rigidez de acero azul traspasando la carne mística
escuchad sus victorias proditorias pregonar sus derrotas
escuchad en las coartadas grandiosas sus míseros tropiezos.*

El poeta quiere ser un arquitecto de esta singular civilización, un comisario de su sangre, un guardián de su negativa a aceptar.

*Mas preservadme, mi corazón, de todo odio,
no hagáis de mí este hombre de odio para quien sólo abrigo odio
pues para acantonarme en esta única raza
conocéis sin embargo mi amor católico
sabéis que no es el odio a otras razas
lo que me hace ser el labrador de esta única raza [...].*

Una vez más regresa al miserable espectro de la vida caribeña, pero ahora con esperanza.

*[...] pues no es cierto que la obra del hombre ha terminado
que nada tenemos que hacer en el mundo
que somos parásitos del mundo
que basta con que marchemos al andar del mundo
mas la obra del hombre apenas ha comenzado
y al hombre le queda por conquistar toda prohibición
inmovilizada en los rincones de su fervor
y ninguna raza posee el monopolio de la belleza,
de la inteligencia, de la fuerza,
y hay espacio para todos en el lugar de reunión de la conquista [...].⁴*

Este es el centro del poema de Césaire. Al no prestársele atención, los africanos y los que simpatizan con otras razas lanzan vivas que ahogan el sentido común y la razón. La labor del hombre no ha terminado, por tanto, el futuro de los africanos no es continuar sin descubrir nada. Ninguna raza posee el monopolio de la belleza, la inteligencia, la fuerza, ciertamente, tampoco aquellos que poseen la negritud. La negritud es lo que una raza lleva al encuentro común, donde todos se esforzarán por el nuevo mundo de la visión del poeta. Esta visión no es económica o política, es poética, *sui generis*, cierta en sí misma, por lo que no necesita otra verdad. Pero sería racismo del más vulgar no ver aquí una encarnación poética de la famosa frase de Marx: “Comenzará la verdadera historia de la humanidad”.

Tenemos que apartarnos, aunque con pesar, de las afinidades⁵ estrictamente poéticas de Césaire y regresar a nuestro principal propósito general. Pero el *Cahier* unificó elementos del pensamiento moderno que parecían destinados a permanecer disgregados. Debemos enumerarlos.

1. Unió la esfera africana de existencia con la existencia del mundo occidental.
2. El pasado y el futuro de la humanidad están vinculados histórica y lógicamente.
3. África y los africanos se encaminan hacia una humanidad in-

4 Aimé Césaire, *Poesías*. Selección, traducción y prólogo de Enrique Lihn, Casa de las Américas, La Habana, 1969, pp. 37-40 y 43-44, respectivamente (*N. de los E.*).

5 Baudelaire y Rimbaud, Rilke y D. H. Lawrence. Jean-Paul Sartre ha realizado las mejores apreciaciones críticas del *Cahier* como poesía, pero su explicación de lo que él concibe como la negritud es un desastre.

tegrada, ya no a través del estímulo externo, sino debido a una dinámica propia e independiente.

Lo que el poeta anglosajón avizoró para el mundo como totalidad el caribeño lo ve concretamente para África.

*Aquí es palpable la imposible
unión de esferas de existencia,
aquí el pasado y el futuro
se conquistan y reconcilian,
donde la acción sería de otro modo
el movimiento de lo que es movido
pero no tiene en sí la fuente
del movimiento [...].⁶*

La conclusión del señor Eliot es “encarnación”; la de Césaire, negritud. El *Cahier* se publicó en París en 1939. Un año antes apareció en Londres *Los jacobinos negros*. El escritor había dado un paso adelante para resucitar no la decadencia, sino la grandeza del pueblo caribeño. Pero como resulta evidente a través de todo el libro, y particularmente en las últimas páginas, es África y la emancipación africana lo que tiene en mente.

Hoy —y solo hoy— podemos definir lo que ha motivado esta preocupación caribeña por África en el período de entreguerras. Los caribeños fueron y han sido siempre educados a la manera occidental. La sociedad caribeña confinó a los hombres negros a una franja muy estrecha del territorio social. El primer paso hacia la libertad era ir al extranjero. *Antes de que pudieran empezar a verse a sí mismos como un pueblo libre e independiente, tenían que limpiar de las mentes el estigma de que todo lo africano era inherentemente inferior y degradado.* El camino hacia la identidad nacional caribeña pasaba por África.

La comunidad nacional caribeña evade constantemente la categorización racial. Después de Ortiz, fue otro caribeño blanco quien, en el mismo período, demostró ser el político más eminente que el Caribe haya conocido dentro de la tradición democrática.

Arthur Andrew Cipriani, un criollo de origen francés en la isla de Trinidad, entró a la vida pública como oficial de un contingente antillano en la Primera Guerra Mundial. Fue en el ejército donde muchos soldados, una mezcla proveniente de todas las islas del Caribe británico, usaron zapatos diariamente por primera vez. Pero eran resultado

6 T. S. Eliot, “The Dry Salvages”, en *Four Quartets*, pp. 220-226. Traducción de David Chericián, tomada de T. S. Eliot, *La tierra baldía*, Editorial Arte y Literatura, La Habana (N. de los E.).

de su historia peculiar. La rapidez con que se adaptaron a los requisitos espirituales y materiales de una guerra moderna asombró a todos los observadores, del general Allembly para abajo. Cipriani se hizo famoso por la defensa militante de su regimiento contra todos los prejuicios, oficiales y no oficiales. Hasta el fin de sus días habló constantemente del reconocimiento que se habían ganado. Entrenador de caballos profesional, necesitó mucha persuasión para entrar en política tras regresar a casa después de la guerra, siendo ya un hombre de más de cuarenta años. Inmediatamente se destacó como defensor de la gente común, según sus propias palabras, “el hombre descalzo”. En poco tiempo, este blanco era reconocido como líder por miles de negros y caribeños. Hombre absolutamente temerario, nunca permitió que el gobierno colonial tuviera la menor duda acerca de lo que enfrentaba. Todo el que en alguna ocasión lo escuchó hablar recuerda cómo levantaba su mano derecha y su lenta pronunciación de la frase: “Si levanto mi dedo meñique [...]”. Venció tremendos obstáculos para obligar al gobierno a capitular acerca de la compensación a los trabajadores, la jornada laboral de ocho horas, la legislación obrera y otros componentes básicos de la democracia. Año tras año resultó electo alcalde de la ciudad capital. Hizo de la alcaldía un centro de oposición a la British Colonial Office y todas sus obras.

Cipriani siempre trató a los caribeños como a un pueblo moderno contemporáneo. Se autoproclamó socialista y, día a día, dentro y fuera de la legislatura, atacó a los capitalistas y al capitalismo. Unió su partido al Partido Laborista británico y mantuvo a sus seguidores escrupulosamente informados de sus derechos y deberes como miembros del movimiento obrero internacional. Pertenecía a ese raro tipo de político para quien las palabras expresan realidades. Mucho antes de que lo hicieran otros territorios de los imperios coloniales, no solo levantó las banderas de la independencia y de la federación del Caribe británico, sino que viajó incesantemente de isla en isla para movilizar a la opinión pública en general, y al movimiento obrero en particular, en apoyo a esas banderas. Murió en 1945. Las islas no habían visto antes, ni verían después, algo o alguien como él.

Las masas caribeñas se adelantaron incluso a Cipriani. En 1937 comenzó una huelga entre los trabajadores petroleros de Trinidad, el mayor agrupamiento obrero del Caribe. Como fuego en un campo de paja seca, la huelga se extendió por toda la isla y culminó en un levantamiento en Jamaica, a miles de kilómetros de distancia. El gobierno colonial en Jamaica colapsó, y dos líderes populares locales tuvieron que asumir la responsabilidad de restablecer cierto orden social. Los jefes del gobierno en Trinidad y Tobago salvaron sus administraciones —pero se ganaron la cólera del gobierno imperial— al expresar

sus simpatías con la revuelta. El gobierno británico envió una Comisión Real, que acopió gran cantidad de evidencias, descubrió viejos males e hizo recomendaciones para nada absurdas o reaccionarias. Como siempre, eran tardías y lentas. De haber sido Cipriani el hombre de diez años antes, se hubiera podido iniciar entonces el autogobierno, la federación y la regeneración económica que él defendió con fuerza durante tanto tiempo. Pero el viejo guerrero tenía casi setenta años. Dudó ante el levantamiento de las masas, que él, más que nadie, había preparado, y se perdió la oportunidad. Sin embargo, destruyó una leyenda y dejó establecido, de una vez por todas, que los caribeños se hallaban listos para seguir las teorías más avanzadas de un liderazgo firme.

POSTERIOR A LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Cipriani construyó y legó un Congreso Obrero del Caribe, dedicado a los objetivos de la federación, la independencia y la creación de un campesinado ilustrado. Pero lo que ha sucedido con la Cuba de Fidel Castro es inherente a estas islas infortunadas. En 1945, el Congreso, genuinamente caribeño, se incorporó a la Federación Sindical Mundial. Pero en 1948 esa organización se escindió en la Federación Sindical Mundial del Este y la Confederación Internacional de Sindicatos Libres de Occidente. Esa división internacional escindió al Congreso Obrero del Caribe, que perdió su lugar como líder e inspirador de un genuino movimiento caribeño. La Oficina Colonial británica tomó bajo su ala a las clases medias de color. Gradualmente, estas ocuparon cargos en el Servicio Público y las organizaciones afines; se apoderaron de los partidos políticos y, con ellos, del viejo sistema colonial.

¿En qué consiste este viejo sistema colonial? Es la reliquia occidental más antigua del siglo XVII que aún pervive en el mundo de hoy, rodeado por todos lados de una población moderna.

El Caribe nunca ha sido un territorio colonial en el sentido tradicional, con relaciones económicas y políticas claramente definidas entre dos culturas diferentes. No existía una cultura nativa. La civilización amerindia aborígen había sido destruida. En el transcurso de los años, por tanto, la población trabajadora, esclava o libre, se incorporaba cada vez más al idioma, las costumbres, los objetivos y las concepciones de sus amos. Creció gradualmente en cuanto a número hasta que se convirtió en la mayoría aterradora del total de la población. La minoría gobernante, por tanto, se encontró en la posición del padre que engendra hijos y que tiene que cuidarse de no ser suplantado por ellos. Había una sola salida, y era buscar la fuerza en el exterior. Este comienzo ha permanecido inalterado hasta el presente.

La estructura industrial dominante ha sido la plantación azucarera. Durante más de dos siglos la industria azucarera se ha tambaleado al borde del desastre, y ha permanecido en pie por una sucesión interminable de actos de rescate de última hora a través de regalías, concesiones y cuotas de la potencia o las potencias metropolitanas.

EL “FUTURO INCIERTO” DE LOS PRODUCTORES DE AZÚCAR
Por nuestro corresponsal

Georgetown, 3 de septiembre

El presidente de la Asociación Azucarera del Caribe británico, Sir Robert Kirkwood, ha declarado aquí que los productores de azúcar enfrentan un futuro incierto y que la situación está llegando a un punto en el que debe restringirse la producción de remolacha para proporcionarles a los productores de caña un mayor mercado. Sir Robert señaló que la participación británica en el Mercado Común europeo no debe ser una amenaza para los productores de azúcar en la región siempre que se preserven las preferencias previstas en el acuerdo azucarero de la Mancomunidad Británica.

Usted podría leer lo mismo en cualquier periódico europeo a intervalos regulares durante los últimos doscientos años. Informes oficiales recientes acerca de la vida y el trabajo de los trabajadores agrícolas de la plantación están redactados en términos que recuerdan asombrosamente similares el lenguaje de los agitadores no conformistas contra la plantación esclavista. Existen en la actualidad economistas y científicos en el Caribe que consideran que lo mejor que pudiera suceder en el plano económico es una plaga que extermine completamente la caña de azúcar y obligue así a acometer un nuevo modelo de desarrollo económico.⁷

El poder financiero y sus mecanismos están hoy, como lo han estado desde los primeros días de la esclavitud, enteramente en manos de las organizaciones metropolitanas y sus agentes.

Tal población occidentalizada necesita enormes cantidades de cazuelas, sartenes, platos, cucharas, cuchillos, tenedores, papel, lápices, plumas, ropa, bicicletas, ómnibus para el transporte público, automóviles, etc., todos los artefactos de la civilización que las islas no producen, sin olvidar los Mercedes Benz, Bentley, Jaguars y Lincolns. En este tipo de comercio, los elementos dominantes son los fabricantes y bancos extranjeros. La característica más reveladora y más antigua de

7 Nadie se atreverá a decirlo públicamente. Él o ella serían expulsados del territorio.

este comercio es la todavía masiva importación de comida, incluidos los vegetales frescos.

Las pocas industrias de importancia, como las del petróleo y la bauxita, están completamente en manos de empresas foráneas, y los políticos locales desarrollan una feroz competencia entre ellos ofreciéndoles estímulos para que se establezcan nuevas industrias aquí y no allá.

Con respecto a las necesidades intelectuales, sucede lo mismo que con las materiales. En todas las islas los periódicos están totalmente en manos de firmas extranjeras. La radio y la televisión tampoco pueden evadir este destino.

En 1963 el viejo sistema colonial ya no es lo que fuera en 1863; en 1863 no era lo que había sido en 1763 o en 1663. Sin embargo, su esencia, bosquejada anteriormente, no ha cambiado. Pero, por primera vez, el sistema está ahora amenazado, no desde afuera sino desde adentro, no por el comunismo o por el socialismo, sino por la simple y corriente democracia parlamentaria. El viejo sistema colonial del Caribe no era un sistema democrático, no nació como tal. No puede vivir con la democracia. Dentro de una isla caribeña, el viejo sistema colonial y la democracia son incompatibles. Uno de ellos tiene que desaparecer. Esa es la lógica de desarrollo de cada territorio caribeño, ya sea Cuba, la República Dominicana, Haití, las antiguas colonias británicas, las ex colonias francesas, e incluso Puerto Rico, el pariente pobre de los acaudalados Estados Unidos.

El error supremo de la política del Caribe es que el viejo sistema colonial ha aislado de tal forma a las clases gobernantes de la comunidad nacional que la simple y ordinaria democracia parlamentaria, *impregnada con un sentido de identidad nacional*, puede cambiar radicalmente a las islas.

Las estadísticas de producción y los cálculos de los votos forman, en conjunto, la vía más segura de malinterpretar las islas. A esto se le añade, además, el antagonismo entre las razas. Los pueblos caribeños nacieron en el siglo XVII, en un sistema productivo y social occidentalizado. Los miembros de las diferentes tribus africanas fueron separados cuidadosamente para aminorar las conspiraciones, por lo que se vieron obligados a dominar los idiomas europeos, productos altamente complejos de siglos de civilización. Desde el inicio hubo un abismo, que se ensanchó constantemente, entre las condiciones rudimentarias de la vida del esclavo y el lenguaje que empleaba. Por tanto, existía en la sociedad caribeña un antagonismo inherente entre la conciencia de las masas negras y la realidad de sus vidas, inherente en el sentido en que constantemente se producía y reproducía por las propias condiciones de la misma sociedad, no por parte de los agita-

dores. Son los medios modernos de comunicación masiva los que han convertido la esencia en existencia. Por una insignificante suma de dinero mensual, las masas negras pueden oír en los noticieros radiales acerca de Nkrumah, Jomo Kenyatta, Julius Banda, el Primer Ministro Nehru, y sobre los acontecimientos y personalidades de las Naciones Unidas y de todas las capitales del orbe. Pueden lidiar con lo que Occidente piensa acerca del Este y viceversa. El cine presenta actualidades y frecuentemente estimula la imaginación con las obras maestras cinematográficas del mundo. Cada hora en punto se les presenta todas las variantes de comida, vestuario, artículos del hogar y lujos que son esenciales para una existencia civilizada. Todo esto a una población que en amplias regiones todavía vive en condiciones muy cercanas a la esclavitud.

La elevada civilización material de la minoría blanca se fortalece ahora mediante la concentración de las clases medias de color en lograr que los salarios actúen como ingresos. A veces, la cuarta parte de la población se hacina en la ciudad capital, son las masas atraídas de forma irresistible por el contraste entre lo que oyen y las vidas que llevan. A esta paja seca fue que Castro le encendió fuego. No existe la tradición histórica, la educación en el sentido de vérselas con el pasado nacional. La historia se enseña como lo que siempre ha sido: propaganda para aquellos que, quienes quiera que hayan sido, administraban el viejo sistema colonial. El poder aquí está más desnudo que en cualquier otra parte del mundo. De ahí la brutalidad, el salvajismo, incluso las crueldades personales, de regímenes como los de Trujillo y Duvalier, y el poder de la Revolución Cubana.

Este es el instrumento que tocan todos los solistas en el Caribe, nativos o extranjeros. Pongamos por caso las islas francesas de Martinica y Guadalupe. La administración colonial apoyó a Vichy; las masas, la Resistencia. Una vez derrotado Vichy, las islas se convirtieron de buena gana en departamentos de Francia, ansiosas de asimilarse dentro de la civilización francesa. Pero la mano de la administración francesa, notoriamente pesada en los gobiernos provinciales de la propia Francia, es un peso aplastante sobre cualquier intento de cambiar el viejo sistema colonial. Actualmente, desilusionada, la masa de la población exige la independencia. Sus estudiantes en París dirigen la lucha con sangre, con audacia y con la brillantez disponible a todos los que usan el idioma francés.

El sistema británico, a diferencia del francés, no aplasta la búsqueda de una identidad nacional. En vez de eso, la ahoga. Formó una federación de sus colonias del Caribe. Pero el viejo sistema colonial estaba formado por economías insulares, cada una con su capital financiero y económico en Londres. Una federación significaba que la

línea económica de dirección no debía ser por más tiempo de la isla a Londres, sino de una a otra isla. Pero eso implicaba la quiebra del viejo sistema colonial. Los políticos caribeños prefirieron la quiebra de la federación. De hecho, dos de las islas han recibido la independencia. La reina de Inglaterra es su reina. Reciben visitas reales; sus legislaciones comienzan con plegarias; sus proyectos de ley se leen tres veces; se ha otorgado la insignia por la Madre de los Parlamentos a cada uno de estos infantes lejanos; sus ciudadanos prominentes pueden recibir un variado tipo de letras después de sus nombres y, con el tiempo, el prefijo Sir. Esto ya no disminuye sino que intensifica la batalla entre el viejo sistema colonial y la democracia. Mucho antes de que se concediera la actual independencia, gran número de miembros de la clase media, incluyendo sus políticos, querían posponerla tanto como fuera posible. Por un barco visible aunque lejano, y la perspectiva de regalos y préstamos económicos, volvieron sus pies llenos de escozor hacia los Estados Unidos.

El Caribe es ahora un mar estadounidense. Puerto Rico es su vitrina. La sociedad puertorriqueña tiene el privilegio casi celestial de que sus desocupados y sus ambiciosos entren libremente en los Estados Unidos. Los Estados Unidos devuelven al gobierno de Puerto Rico todos los derechos aduaneros del comercio de importación impuestos a productos básicos como ron y tabaco. El dinero para las inversiones, así como los préstamos y regalos estadounidenses, debían crear el paraíso caribeño. Pero si los Estados Unidos tuvieran la densidad de población de Puerto Rico, contendrían a todos los pueblos de la humanidad. Puerto Rico es solo otra isla caribeña.

En la República Dominicana, baste decir que Trujillo obtuvo el poder debido a la ayuda de los *marines*, y durante más de un cuarto de siglo de su infame dictadura se daba por sentado que disfrutaba de la amistad de Washington. Antes de la reciente elección de su sucesor, Juan Bosch, los periódicos franceses informaron que miembros de la izquierda dominicana —y dieron sus nombres— fueron deportados a París por la policía local, a la que ayudó en esta operación el FBI. Ido Trujillo, Duvalier, de Haití, es el rey sin corona de la barbarie latinoamericana. Es ampliamente sabido que, a pesar de la corrupción y la insolencia de su régimen, el apoyo estadounidense es lo que lo mantiene en el poder: mejor Duvalier que otro Fidel.

Tal ha sido la masa de ignorancia y falsedad que ha rodeado a estas islas por tantos siglos, que las verdades evidentes suenan como revelaciones. Al contrario de lo que comúnmente se piensa, los territorios del Caribe, como un todo, no están sumidos en la pobreza irremediable. Arthur Lewis, que fue jefe del Departamento de Economía en la Universidad de Manchester, y que en los momentos en que escribo

se prepara para ocupar la misma posición en Princeton, trató de quitar algunas telarañas de los ojos de sus coterráneos antillanos cuando era rector de la Universidad de West Indies en Jamaica.

El criterio de que el Caribe puede formar todo el capital que necesita a partir de sus propios recursos de seguro le chocará a mucha gente, porque a los caribeños les gusta pensar que nuestra comunidad es pobre. Pero la verdad es que, al menos la mitad de los habitantes del mundo, son más pobres que nosotros. El nivel de vida en el Caribe es más elevado que en la India o China, en la mayoría de los países de Asia, y en la mayoría de los países de África. El Caribe no constituye una comunidad pobre; está situado en la escala superior del ingreso mundial. Es capaz de producir el 5 o 6% extra de los recursos que se necesitan para desarrollarnos, tal como Sri Lanka y Ghana encuentran el dinero que requieren para el desarrollo a través de sus propios impuestos. No hace falta que enviemos a nuestros estadistas alrededor del mundo a mendigar ayuda. Si se nos ofrece asistencia, aceptémosla, pero no nos sentemos y digamos que nada puede hacerse hasta que el resto del mundo, por bondad de su corazón, esté dispuesto a otorgarnos su caridad.⁸

El sendero económico que tienen que transitar es una amplia avenida, donde los postes para las señales están bien situados. Juan Bosch comenzó su campaña prometiendo distribuir la tierra confiscada del saqueo feudal realizado por la familia Trujillo. Sus seguidores rápidamente transformaron esto en: "Una casa y tierra para cada dominicano". No solo la demanda popular y los economistas modernos abogan por esto. La Comisión Real británica ha indicado en los últimos sesenta años —de forma cautelosa pero con bastante claridad— que la salida del empantanamiento caribeño es la abolición del trabajador agrícola de la plantación y su sustitución por el campesinado individual dueño de la tierra. Científicos y economistas han dicho que es posible el desarrollo efectivo de la industria, basado en el uso científico y planificado de las materias primas producidas en las islas. He escrito en vano si no he sido capaz de dejar claro que, de todos los pueblos de color con un pasado colonial, las masas caribeñas son las que poseen más experiencia en cuanto a los modos de la civilización occidental y son las más receptivas a sus exigencias en el siglo XX. Para realizarse, tendrán que sacudirse las cadenas del viejo sistema colonial.

No pretendo sumir este apéndice en las turbulentas aguas de la controversia acerca de Cuba. He escrito acerca del Caribe en general, y Cuba es la isla más caribeña del Caribe. Eso es suficiente.

8 Conferencia de Estudio sobre Desarrollo Económico en los Países Subdesarrollados, 5-15 de agosto de 1957, Universidad de West Indies, Jamaica.

Aún queda una cuestión: la más realista y grávida de todas. Toussaint L'Ouverture y los esclavos haitianos trajeron al mundo algo más que la abolición de la esclavitud. Cuando los latinoamericanos vieron que el pequeño e insignificante Haití podía obtener y mantener la independencia, comenzaron a pensar que ellos debían ser capaces de lo mismo. Pétion, el gobernante de Haití, curó al enfermo y derrotado Bolívar, le dio dinero, armas y una imprenta para ayudar en la campaña que culminó en la libertad de los Cinco Estados. Qué ocurrirá a lo nuevo que Fidel Castro ha traído al mundo, no puede decirlo nadie. Pero lo que está por nacer en el Caribe, lo que surgió de la matriz en julio de 1953, ha de verse en otra parte del Caribe y no debe confundirse con el pasado ni concebirse como puntos encendidos de poderosos contrarios. Hablo ahora de esa parte del Caribe con la que en los últimos cinco años he tenido una experiencia íntima y personal, de los escritores y los pueblos. Pero en esta ocasión, los pueblos primero, porque si bien los ideólogos se han acercado a los pueblos, los pueblos han alcanzado a los ideólogos y la identidad nacional es un hecho también nacional.

En Trinidad, en 1957, antes de que hubiera ningún indicio de la revolución en Cuba, el partido político gobernante se declaró repentinamente contrario a la política enunciada con la que había ganado las elecciones, que durante la guerra el gobierno británico de Sir Winston Churchill había cedido una propiedad de Trinidad y que tenía que ser devuelta. Lo que sucedió es uno de los más grandes acontecimientos de la historia del Caribe. El pueblo se levantó ante ese llamado. Reuniones y manifestaciones masivas, tal pasión política nunca experimentada en la isla que estremeció a la población. Dentro de las cadenas del viejo sistema colonial, el pueblo del Caribe es una comunidad nacional. Las clases medias observaban con alguna incertidumbre aunque con aprobación creciente. Los blancos locales no son como los blancos de una civilización foránea. Son antillanos y, bajo un fuerte impulso, se conciben como tales. El líder político era inflexible en su demanda de devolución: "Quebrantaré Chaguaramas o Chaguaramas me quebrantarán a mí", declaró, y a las palabras les brotaron alas. Afirmó públicamente en reuniones masivas que si el Departamento de Estado estadounidense, respaldado por la Oficina Colonial británica, continuaba negándose a discutir la devolución de la base, no solo sacaría a Trinidad de la Federación de las Indias Occidentales, sino también de la Mancomunidad Británica en su conjunto: proclamaría la independencia de la Isla, lo que anularía automáticamente todos los tratados anteriores firmados bajo el régimen colonial, y así lidiaría con los estadounidenses. Les prohibió el uso del aeropuerto de Trinidad a sus aviones militares. En un discurso

magistral, “De la esclavitud a Chaguaramas”, dijo que durante siglos las islas del Caribe habían sido bases, pelotas de fútbol militar de las potencias imperialistas en pugna, y que había llegado el momento de ponerle fin a esto. Es la opinión de este autor —que en aquel instante crucial era el editor del periódico del Partido— fue la respuesta de la población lo que hizo que el líder político llegara tan lejos en esa senda peligrosa. Simplemente demostraron que pensaban que los estadounidenses debían abandonar la base y devolverla al pueblo. Esto era aún más asombroso porque el pueblo trinitario admitía libremente que Trinidad nunca había disfrutado de tal opulencia financiera como la experimentada durante la guerra, cuando los estadounidenses estaban allí. Los Estados Unidos eran indudablemente la fuente potencial de asistencia económica y financiera. Pero estaban dispuestos a cualquier sacrificio. Realmente, estaban dispuestos a todo, y el liderazgo político tuvo que ser muy cuidadoso con lo que decía o hacía para no precipitar ninguna intervención masiva inapropiada.

Quizás el aspecto más impactante de este poderoso levantamiento nacional fue su concentración en el tema y su abandono del resto. No hubo ni la más mínima señal de sentimiento antiestadounidense; aunque la Oficina Colonial británica era percibida como aliada del Departamento de Estado, y la demanda a favor de la independencia estaba muy cercana, tampoco hubo señales de sentimiento antibritánico. No hubo inclinación hacia el no alineamiento, ni siquiera, a pesar de la presión independentista, antiimperialismo. Las masas del pueblo de Trinidad y Tobago consideraban que la devolución de la base era la primera y primordial etapa de su búsqueda de la identidad nacional. En pos de eso estaban preparados para sufrir; y si era necesario —y de esto estoy tan seguro como puede uno estarlo de tales cosas—, para luchar y morir. Pero no estaban preocupados en absoluto acerca de lo que usualmente acompaña la lucha contra una base extranjera. Con certeza lo conocían, pero habían tenido una larga experiencia en las relaciones internacionales, y sabían exactamente lo que querían. En cuanto al resto de las islas, la población respondió de igual forma ante lo que pensaban era un asunto caribeño. La conferencia de prensa del líder político fue el programa de radio más popular en el Caribe. Fue de nuevo como en 1937-1938: “Eres libre desde el principio, y cuando parece que algo es diferente, tienes que moverte, simplemente moverte, y cuando te estás moviendo, dices que es la libertad natural lo que te obliga a moverte”.⁹ Aunque la bandera británica aún ondeaba sobre ellos, en sus demandas y manifestaciones por Chaguaramas eran libres, más libres de lo que pudieron ser durante mucho tiempo.

9 *4 Season of Adventure*, de George Lamming.

La identidad nacional del Caribe se percibe más fácilmente en las obras publicadas por los autores antillanos.

Vic Reid, de Jamaica, es el único novelista caribeño que vive en el Caribe. Por esa razón, presumiblemente, su escenario es África. Un africano que conoce el Caribe me asegura que no hay nada africano en la narrativa de Reid. Es el Caribe vestido con trajes africanos. Sea lo que sea, la novela es un *tour de force*. Africana o caribeña, reduce los problemas humanos de los países subdesarrollados a un denominador común. El tono distintivo de la orquesta caribeña no es alto, pero sí claro. Reid no se despreocupa del destino de sus personajes. Las pasiones políticas son elevadas y engarzadas en un conflicto a muerte. Pero Reid es imparcial de una manera que ningún escritor europeo o africano es o puede serlo, como no lo fueron Garvey, Padmore o Césaire. El origen de esta imparcialidad aparece claramente en la obra del autor más poderoso y de mayor alcance de la escuela caribeña: George Lamming, de Barbados.

Limitándonos a nuestro propósito, debemos circunscribirnos a citar solo un episodio de la última de sus cuatro poderosas novelas.

Powell, un personaje de *Season of Adventure*, es un asesino, un violador, un elemento criminal de la sociedad caribeña. De repente, después de que han discurrido nueve décimas partes de la novela, el autor introduce tres páginas tituladas “Nota del autor”. En primera persona, explica el personaje de Powell:

“Hasta la edad de diez años, Powell y yo vivíamos juntos, iguales en el cariño de nuestras dos madres. Powell era el contenido de mis sueños y yo había vivido sus pasiones. Idénticos en cuanto a la edad, Powell y yo asistíamos a la misma escuela primaria. Y entonces se produjo la separación. Yo obtuve una beca del gobierno que dio inicio a mi emigración hacia otro mundo, en el cual las raíces eran las mismas, pero cuyo estilo de vida difería completamente del que había conocido durante mi infancia. Me otorgó un privilegio que ahora dejaba fuera a Powell y a todo *tonelle* totalmente fuera de mi futuro. Yo había vivido tan cerca de Powell como mi piel a la mano que oscurece. ¡Y, sin embargo! Olvidé a *tonelle* como los hombres olvidan una guerra, y me uní a ese mundo nuevo que era tan reciente y tan ligero en comparación con el peso de todo lo anterior. Instintivamente, me uní a ese nuevo privilegio, y a pesar de todo mi esfuerzo, no estoy libre de su abrazo hasta hoy.”

Creo hasta los tuétanos que el loco impulso que empujó a Powell a su derrota criminal fue en gran medida mi culpa. No dejaré que la excusa sea el medio, ni puedo permitir que mi propia debilidad moral sea transferida a una conciencia extranjera, con la etiqueta de impe-

rialista. Más allá de mi tumba sabré que soy el responsable de lo que le sucedió a mi hermano.

Powell aún vive en algún lugar de mi corazón, con un amor dudoso, cierta sombra innombrable, extraña, de remordimiento, pero, sin embargo, con una profunda, profunda, nostalgia. Porque nunca me sentí como una parte honesta de nada desde que el mundo de mi infancia me abandonó.

Esto es algo nuevo en la voluminosa literatura anticolonial. El caribeño de esta generación acepta toda la responsabilidad por el Caribe.

Vidia Naipul, de Trinidad, hace lo mismo. Su personaje, el señor Biswas, escribe su primer artículo para un periódico.

PAPI REGRESA A CASA EN UN ATAÚD

El último viaje del U.S. Explorer
Sobre hielo, por M. Biswas

[...] Hace menos de un año, Papi —George Elmer Edman, el famoso viajero y explorador— dejó su casa para explorar el Amazonas. Bien, les tengo una noticia, nenes. Papi está camino a casa. Ayer pasó por Trinidad. En un ataúd.

Esto le gana al señor Biswas, ex trabajador agrícola y empleado de una pequeña tienda, un puesto como parte del personal de este periódico.

El señor Biswas escribió una carta de protesta de ocho páginas mecanografiadas. Le llevó dos semanas hacerlo. Después de muchas correcciones, la carta devino amplio ensayo filosófico acerca de la naturaleza humana; su hijo asiste a la escuela secundaria, y juntos buscan citas en la obra de Shakespeare. Encuentran una rica cosecha en *Medida por medida*. El extranjero pudiera perderse esta reproducción sosa del *modus operandi* del periodista, el político o el Primer Ministro antillano bien engrasado.

El señor Biswas es ahora un hombre de letras. Es invitado a una sesión de los intelectuales locales. El señor Biswas, cuyo ideal poético es Ella Wheeler Wilcox, extremadamente confundido por el whisky, habla de Lorca, Eliot, Auden. Cada miembro del grupo presenta un poema. Una noche, después de contemplar el cielo a través de una ventana, el señor Biswas encuentra su tema.

Se dirige a su madre. No piensa en el ritmo; no utiliza traidoras palabras abstractas. Escribió acerca de subir a la cima de la colina, ver la tierra negra dividida, las marcas de las palas, las huellas de los tri-

dentés. Escribió acerca de un viaje que había realizado hacía mucho tiempo. Estaba cansado, ella lo hizo descansar. Estaba hambriento, ella lo alimentó. No tenía a dónde ir, ella lo acogió [...].

“Es un poema”, anunció Biswas. “En prosa”. [...] “No tiene título”, dijo. Y como esperaba, esto fue recibido con satisfacción.

Entonces cometió un error fatal. Pensando que lo que había escrito no le afectaba, se aventuró audazmente en su poema, incluso con un toque de burla. Pero, mientras leía, sus manos comenzaron a temblar, el papel crujía, y cuando habló del viaje, su voz se quebró, sus ojos parpadeaban. Pero continuó, y su emoción era tal que, cuando terminó, nadie dijo una palabra.

El caribeño había hecho el ridículo al imitar el periodismo estadounidense, a Shakespeare, a T. S. Eliot, a Lorca. Arribó a la verdad cuando escribió acerca de su propia infancia caribeña, su madre caribeña y el paisaje del Caribe. Naipaul es indio. El señor Biswas es indio. Pero el problema de los indios en el Caribe es la creación de políticos de ambas razas que tratan de evitar los ataques contra el viejo sistema colonial. El indio se convierte en caribeño como cualquier otro expatriado.

El novelista caribeño más reciente es uno de los narradores vivos más extraños. Inició su carrera en 1958 y ya acaba de terminar un cuarteto de novelas.¹⁰ Es de la Guayana británica, que forma parte del continente sudamericano. Allí hay cerca de 64.360 kilómetros cuadrados de montañas, mesetas, bosques, selva, sabanas, la catarata más alta del mundo, indoamericanos nativos, comunidades establecidas de esclavos africanos cimarrones: todo en gran medida inexplorado. Durante quince años, a lo largo de este territorio, Wilson Harris ha trabajado como agrimensor. Es miembro de una típica sociedad caribeña de seiscientos mil personas que habita una estrecha franja costera. Harris coloca el sello final de la autoconcepción caribeña de la identidad nacional. Mientras un joven guyanés, mitad chino mitad negro, huye de la policía, descubre que todas las generaciones anteriores, holandeses, ingleses, franceses, capitalistas, esclavos, libertos, blancos y negros, eran expatriados.

Todos los espíritus errantes de todas las épocas —de quienes se pensaba estaban definitivamente embalsamados— están regresando a anidar en nuestra sangre. Y tendremos que empezar de nuevo donde ellos empezaron a explorar. Tenemos que recoger nuevamente las semillas donde ellos las dejaron. [...] No hay espacio aquí para tratar del poeta en la tradición literaria, o del cantante de baladas. En el

10 *Palace of the Peacock, The Far Journey of Oudin, The Whole Armour y The Secret Ladder*, Londres, Faber and Faber.

baile, en la innovación de los instrumentos musicales, en baladas populares, sin rival en el mundo, la masa del pueblo no está buscando una identidad nacional: la está expresando. Los escritores caribeños han descubierto el Caribe y a los caribeños, un pueblo de la mitad de nuestro perturbado siglo, empeñados en el descubrimiento de ellos mismos, dispuestos a descubrirse a sí mismos, pero sin odio o maldad contra el extranjero, ni siquiera por el amargo pasado imperialista. Para ser bienvenida en el concierto de las naciones, una nueva nación debe aportar algo nuevo. De lo contrario, es una mera conveniencia o necesidad administrativa. El Caribe ha aportado algo nuevo.

Albión fue una vez
colonia cual nosotras [...] desordenada
por canales espumeantes, y la vana expansión
de una amarga facción.
Todo en la compasión concluye
de modo tan distinto a como dispusiera el corazón.

Pasión no agotada sino vuelta hacia dentro. Toussaint la sintió y pagó por ella con su vida. Desgarrada, torcida, extendida hasta los límites de la agonía, inyectada con venenosas medicinas patentadas, vive en el estado que Fidel comenzó. Es caribeña del Caribe. Por ella Toussaint, el primero y el más importante de los caribeños, pagó con su vida.

Elsa Goveia

CONCLUSIÓN

*(al Estudio de la historiografía
de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX)*

LOS HECHOS AQUÍ EXAMINADOS sugieren varias conclusiones. La primera es la gran diversidad de temas y métodos con que se han compuesto los escritos históricos sobre las Antillas inglesas. La historia narrativa, particularmente de sucesos exclusivamente políticos, es sólo una forma, y no la predominante, de las historias antillanas. Dentro de las tapas de estas obras se encuentran exámenes del ambiente físico y su influencia en la vida de los hombres, estudios etnológicos y de la estructura social, análisis económicos, discusiones tecnológicas acerca de la navegación, la agricultura y los procesos fabriles, y además de todo esto, indagaciones históricas de algunas de las más profundas cuestiones de la moral, la filosofía y la política. El campo de estos escritos es en extremo amplio, y ésta es una de las peculiares y más atrayentes fascinaciones de la historiografía antillana. Desde el principio mismo, los historiadores de las islas han tendido a interesarse en la descripción y el análisis de toda una sociedad. Han estudiado las instituciones tanto como los aconteceres.

El hecho de que la mayoría de estos historiadores no eran intelectuales de profesión aumenta la diversidad. Porque añade variedad de

* Elsa Goveia, *Estudio de la historiografía de las Antillas inglesas hasta finales del siglo XIX*, La Habana, Casa de las Américas, 1984, pp. 133-141.

motivos a la variedad de temas y métodos. La obra de Ligon puede haberse escrito porque él necesitara el dinero que le produciría: la de Rochefort, porque era un cliente de Poincy.¹ Leslie quiso, probablemente, que su libro aumentara la naciente animosidad contra los españoles en 1739;² mientras que las obras de los franceses Butel-Dumont y Drouinde-Bercy expresan una fuerte hostilidad fundamental a Inglaterra.³ Además de éstos, estaban los escritores antiesclavistas y los defensores de la trata y la esclavitud; el funcionario descontento como Suckling y el periodista inquisitivo como Sewell;⁴ los proteccionistas, los expansionistas, los apologistas de los colonos y los panfleteros.

Esto no quiere decir que la obra desinteresada fuese imposible. Edward Long, aunque defendió el sistema de esclavos y los derechos de los colonos a la autonomía, no parece haber escrito su libro con el único propósito de exponer uno u otro de esos criterios.⁵ Los expresó en el curso de su obra histórica principalmente porque eran convicciones básicas suyas. Pero aún después de haber aparecido su libro, continuó coleccionando devotamente datos históricos para hacer su obra más completa.⁶ Si sólo hubiera deseado propagar sus principios, difícilmente se habría molestado con ese trabajo de revisión.

Es cierto que el aficionado estaba siempre expuesto a la tentación de escribir una obra de carácter local y nada más.⁷ Pero el ejemplo de Froude enseña que el historiador profesional no era en modo alguno inmune a esa atracción;⁸ y, además, los aficionados se atuvieron a normas que respetaron en la teoría, si no en la práctica.

La autenticidad y la imparcialidad no son inventos de los historiadores profesionales, aunque el auge de la historia profesional ha conducido al refinamiento progresivo de los medios técnicos con que se logran esos fines. Entre los historiadores de las Antillas inglesas, la mayoría de los primeros escritores tienden a pretender autenticidad, mientras que los posteriores suelen alegar imparcialidad también. La

1 Ligon, *History of Barbados* (Londres, 1657); Rochefort, *Histoire Naturelle et Morale des Antilles de l'Amerique* (Rotterdam, 1658).

2 Leslie, *New History of Jamaica* (Londres, 1740).

3 Butel-Dumont, *Histoire et Commerce des Antilles Angloises* (París, 1757); Drouinde-Bercy, *Histoire civile et commerciale de la Jamaïque* (París, 1818).

4 Suckling, *Historical Account of the Virgin Islands* (Londres, 1780); Sewell, *Ordeal of Free Labour in the West Indies* (New York, 1862).

5 Long, *History of Jamaica*, 3 vols. (Londres, 1774).

6 Se conservan entre los manuscritos de Long en el British Museum.

7 Por ejemplo las anónimas *Memoirs of the First Settlement of Barbados* (Londres, 1741).

8 Froude, *The English in the West Indies* (Londres, 1888).

necesidad de una narración fiel a los hechos fue bien establecida como elemento esencial de los escritos históricos. Lo que difirió fue el juicio acerca de la naturaleza de los hechos, y esta dificultad vino a ser puesta de relieve por el carácter especial de la historiografía, a la que matiza un amplio interés social. Había que juzgar las costumbres, los hombres y las instituciones, y fueron estos juicios sociales los que contribuyeron a determinar el juicio sobre los acontecimientos.

A primera vista podría parecer que el deseo de influir en la opinión pública, muy marcado en muchos escritores, sería uno de los grandes peligros que amenazaría a su imparcialidad; y los historiadores que fueron a la vez partícipes en la historia de sus propios tiempos parecen los más expuestos a esta sospecha. Pero éstos no son criterios satisfactorios sobre cuya base juzgar la objetividad de aquellos escritores. El interés en los asuntos contemporáneos puede indicar fuerza de carácter o de intelecto, y no necesariamente un grado extraordinario de parcialidad. Du Tertre combatió activamente al desgobierno de las Antillas que más tarde describió en su libro.⁹ Pero esto no le impide ser uno de los más competentes y objetivos de los historiadores antillanos. Como dice Dampierre, su obra ha sido completada, pero no contradicha por los investigadores de tiempo después.¹⁰ Asimismo se descubre considerable variación de la objetividad en hombres que, superficialmente examinados, parecerían ser del mismo partido o compartir el mismo punto de vista general. Bryan Edwards tuvo una distinguida carrera pública, en el curso de la cual se identificó claramente como defensor del grupo antillano y de la esclavitud. Pero su obra está llena de tentativas de adquirir y comunicar una comprensión sincera de su propia sociedad, y algunas de sus más reveladoras admisiones están en su estudio de la colonia de Haití, cuando la convulsionaba una rebelión de esclavos.¹¹ También el reverendo Bridges abogó por la causa de los antillanos y su sistema de esclavos. Su obra, sin embargo, no resiste la comparación con la de Edwards en cuanto a objetividad.¹² Edwards ganó y mereció una justa fama; Bridges encontró su recompensa en una no injusta notoriedad.

La verdad es que las presuposiciones básicas del historiador suelen ser propias de su vida y de su obra, y la mayoría de los hombres

9 Du Tertre, *Histoire Générale des Antilles habitées par les François*, 3 vols. (París, 1667 y 1671).

10 Dampierre, *op. cit.*, p. 122.

11 Edwards, *History of the British Colonies in the West Indies* (Londres, 1801), 3 vols. Véanse las citas hechas en este ensayo, pp. (cuart. 91) ss., que están tomadas de su *Historical Survey of the French Colony in the Island of St. Domingo*.

12 Bridges, *Annals of Jamaica* (Londres, 1828), 2 vols.

se hacen la ilusión, al menos, de que son imparciales. Para tomar un caso extremo, Sir William Young creía que su juicio era imparcial cuando escribió su estudio sobre los caribes negros;¹³ y Edwards Long se mostró convencido de que los descubrimientos científicos confirmarían sus teorías acerca de los negros.¹⁴ Es razonablemente claro que ambos economistas profesionales, al abogar por el librecambio, estaban convencidos de que sus conclusiones a favor de un sistema liberal se basaban en un análisis objetivo de la realidad;¹⁵ y, entre los aficionados, los principios humanitarios de Southey parecen comparables a la creencia en el librecambio de Merivale y su gran predecesor.¹⁶ Una convicción puede surgir de un estudio, así como puede pasar de la vida del escritor a la investigación que realiza. Del mismo modo, la experiencia de una vida puede tener parte importante en la formación del juicio de un historiador, como es obvio en el caso de un hombre como Richard Hill.¹⁷ Y no es necesariamente menos valioso que el conocimiento de casi los mismos hechos adquiridos a mayor distancia de tiempo.

Ahora bien, varias declaraciones pueden hacerse con cierto grado de convicción. Ante todo, puede decirse que la gran mayoría de los escritores de la historia antillana fueron indudablemente sinceros en lo que escribieron. En segundo lugar, esa sinceridad no es prueba de un modo de ver distanciado ni de ausencia de éste. Tercero, aunque el distanciamiento puede ser una condición necesaria, no es suficiente garantía de objetividad histórica. Porque el distanciamiento es un concepto que denota un estado mental y la objetividad es un concepto que significa un modo de mirar las cosas y las personas y de medirlas; y uno y otro no son la misma cosa, como a veces se cree. Un estado mental distanciado no es una medida del juicio histórico, aunque permite hacer un uso correcto de la vara de medir cuando el historiador la tiene en sus manos. Para medir cosas de la misma clase, sean o no iguales en cantidad, debe emplearse un sistema de medición constante. Esta es una sencilla regla de la aritmética... y del análisis histórico. Los hombres, por ser factores de la misma clase, necesitan ser medidos mediante el uniforme sistema de su humanidad. Los historiadores de las Antillas que trabajaron con el criterio de que un hombre se

13 Sir William Young, *An Account of the Black Charaibs in the island of St. Vincent* (Londres, 1795).

14 Long, *op. cit.*

15 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 2 vols. (Londres, 1776); Merivale, *Lectures on colonization and Colonies*, 2 vols. (Londres, 1841-42).

16 Southey, *Chronological History of the West Indies*, 3 vols. (Londres, 1827).

17 Richard Hill, *Lights and Shadows of Jamaica History* (Jamaica, 1859).

diferenciaba de otros en clase y no sólo en grado, y que esta diferencia era una cuestión de raza y no de individuos, no pudieron encontrar un sistema de medición satisfactorio y terminaron, por tanto, emitiendo juicios históricos desequilibrados. Este fue el resultado inevitable del hecho de haber partido de las premisas que eligieron.

La afirmación de que el humanismo es un elemento de la historia objetiva tan necesario como el distanciamiento puede parecer temeraria. Pero un examen de la historiografía de las Antillas inglesas demuestra que es legítima, al menos dentro de esa pequeña área del mundo. Se demuestra palmariamente aquí a causa de la tendencia, precisamente, a ensanchar el campo de la investigación histórica y a incluir dentro de él mucho más que la narración política convencional. Porque intentó elucidar el desarrollo de toda una sociedad, este sector de la composición de historias muestra las señales de sus contactos con problemas humanos fundamentales y, por esta misma razón, revela también muy claramente la dificultad de comprenderlos en toda su magnitud y analizarlos objetivamente. No puede carecer de significado el hecho de que los escritores que más éxito tuvieron en esa tarea fueron también los que combinaban la conciencia de la relatividad de las instituciones y las opiniones humanas con la convicción de la igualdad esencial de los hombres.

Estas conciencia y convicción deben ser realizadas por el examen crítico de la historiografía de las Antillas inglesas. El hombre no es un animal infinitamente cambiante. Pero sus ideas, creencias, costumbres e instituciones cambian, y estos cambios, a medida que ocurren en una sociedad, influyen en los modos de pensar y actuar de los individuos. “Las circunstancias —dice A. V. Dicey— crean las opiniones de la mayoría de los hombres.”¹⁸ Los hombres, a su vez, crean y modifican sus circunstancias. Eso han hecho los historiadores de las Antillas, quienes vienen a ser una especie de coro griego que hace comentarios sobre la acción del drama pero que a veces participa también en ella. Muchos contribuyeron a formar las opiniones de su época. Todos fueron influidos en alguna medida por la índole de las creencias contemporáneas y por la presión de los sucesos contemporáneos.

La diversidad de temas y métodos de los escritos históricos sobre las Antillas inglesas asume una cierta regularidad de forma. Estudian los diversos aspectos de una sociedad total, y es esto lo que da aspecto enciclopédico a gran parte de la historia antillana. Esta regularidad de forma refleja las peculiaridades de la sociedad que había que explicar para que pudiera ser comprendida. Lo extraño de la sociedad explica el amplio tratamiento de su historia. La re-

18 A. V. Dicey, *Law and Opinion in England* (Londres, 1948), p. 2.

gularidad de forma imparte una cierta unidad al multifacético tema de las historias.

Por la vía de un proceso análogo, la diversidad de temperamentos, motivos y opiniones entre los historiadores fue, en parte significativa, opacada por la regularidad de la interpretación. Las características generales de la era no dejan intactos a estos escritores. Du Tertre, pese a todo su distanciamiento, no se eleva por encima del prejuicio religioso; en realidad, ni siquiera lo intentó. Porque vivió en una época en que aún se creía que la intolerancia religiosa era una virtud. Los ejemplos de esta clase podrían multiplicarse. Para elegir el más obvio, señalemos el imperio del mercantilismo sobre la opinión y lo no menos fuerte que fue más tarde el del libre cambio. No fueron éstas las ideas productoras de la regularidad de interpretación que con más claridad surge del estudio de las historias. Pero sirven para ilustrar un hecho que no carece de importancia. En la historiografía antillana, las presuposiciones más fuertes en que se basa la Interpretación proceden a menudo del exterior del tema.

Los historiadores de estos territorios no han vacilado en generalizar, y han generalizado a veces muy temerariamente partiendo de principios no basados en modo alguno en los hallazgos del empirismo histórico. Las diferencias culturales y raciales han sido interpretadas en términos de superioridad e inferioridad. Pero el testimonio a favor de tales interpretaciones es casi tan empírico como la atribución por Du Tertre de los males seculares a la influencia del diablo. También, muchos escritores han hecho de la función “civilizadora” de la Europa cristiana la base de sus interpretaciones de la historia antillana. ¿Cuántos de ellos intentaron definir el significado del término “civilización” o, más exactamente, qué querían decir con él? Para tomar un ejemplo, citemos a Merivale: “El ejemplo de Haití está ante nuestros ojos. Allí, el retroceso gradual de la civilización relativa a la barbarie [...] ocurrió en realidad en los primeros veinte o treinta años posteriores a la recuperación de la libertad.”¹⁹ Esta posición no es rara entre quienes escribían sobre las Antillas. Al profano, sin embargo, puede serle todavía difícil creer que la mayoría de los esclavos de Haití antes de la Revolución estaban “relativamente civilizados” y que el campesinado haitiano no lo estaba. Por otra parte, como el escritor no dice qué quiere decir con esas palabras, su afirmación no puede ser directamente contradicha, puesto que no ha sido directamente definida. Merivale examina con mucho cuidado los principios de la colonización, pero cuando usa el término “civilización” se contenta con una superficialidad fácil que deja el problema donde lo encontró,

19 Merivale, *op. cit.*, p. 320.

si no más confundido que antes.²⁰ Y esto tampoco es raro entre los escritores que reflexionan sobre las Antillas. El empirismo demanda siempre una diferenciación cuidadosa de los elementos y una definición cuidadosa de los términos. Pero la gran mayoría de los conceptos interpretativos que se encuentran en la historiografía de las Antillas inglesas son dogmáticos y no empíricos.

Su génesis suele encontrarse en el rasgo distintivo de la época. Este fue el elemento, aceptado o rechazado por los historiadores, que más profundamente participó en la interpretación del pasado tanto como la del presente. Este fue el marco dentro del cual el historiador formó sus actitudes hacia el destino del hombre y las actividades humanas. Las ideas de libertad natural e igualdad humana que se encuentran en Du Tertre son propias de su época; el humanismo dio color a toda su interpretación.²¹ Los principios políticos de Long y su racismo nacieron de las circunstancias de su tiempo.²² Toda la escuela liberal de historiadores fue, por decirlo así, un subproducto de la existencia del viejo sistema representativo. No menos claramente, los racistas fueron un subproducto de la esclavitud de los negros, y el *alter ego* del racismo no era el humanismo, sino el humanitarismo. Porque la rigidez del sistema de esclavos tendía a llevar tanto a sus partidarios como a sus atacantes a las posiciones extremas. Esta, en realidad, es la fuente de la notable regularidad de interpretación que brota del estudio de la historiografía de las Antillas inglesas.

Empezando por Du Tertre, es posible seguir la decadencia de su casi natural humanismo, particularmente expresada en las actitudes de Oldmixon y Leslie.²³ Su última expresión realmente vigorosa se encuentra en la *Account of the European settlements in America*, de la que Edmund Burke fue coautor.²⁴ El humanismo de esta última obra es sorprendentemente puro, lo que quizá se deba al hecho de que los

20 A quien esto escribe no le parece explicación suficiente el decir que en aquellos días no se pensaba "sociológicamente". Aun si fuera así, y no lo es, se plantearía otra pregunta: ¿Por qué? Hace muchísimo tiempo que Tácito escribió su *Agrícola*. Pero él sabía bien que la palabra civilización tenía diferentes significados. Porque, al hablar del culto británico a las costumbres y comodidades romanas, observa, según la traducción de Mattingly, que: "Hablaban de novedades como la "civilización", cuando en realidad éstas sólo eran un rasgo de la esclavización." (Penguin, 1948). Quizá por esto hablamos de la sabiduría de los antiguos.

21 Du Tertre, *op. cit.* También pp. cuart. 11 ss., *supra cit.*

22 Long, *op. cit.* También pp. cuart. 54 ss., *supra cit.*

23 Du Tertre, *op. cit.*; Oldmixon, *British Empire in America* (Londres, 1708); Leslie, *op. cit.*; véanse también pp. cuart. 69 y cuart. 51 ss., *supra cit.*

24 Burke and Burke, *Account of the European Settlements in America* (Londres, 1757). También pp. cuart. 71 ss., *supra cit.*

contactos de Burke con las Antillas y los antillanos, hasta este tiempo, fueron mucho menos estrechos que los de Oldmixon y Leslie. Porque fue en las Antillas y entre los antillanos donde tomaron forma y se propagaron hacia afuera las nuevas actitudes racistas.

Con Edwards Long llega el pleno florecimiento del mito racial esclavófilo que reemplazó a la tradición humanista,²⁵ y durante el período en que este mito dominó, las voces de Reynal y Southey expresaron sus aisladas —aunque no exentas de influencia— protestas... no en nombre del humanismo, sin embargo.²⁶ Porque dentro del área geográfica abarcada por la esclavitud del negro, el humanismo fue gradualmente aplastado por el inmenso peso de esa institución. No obstante, es significativo, y esta significación debe destacarse, que el humanismo no murió por completo. Se le aplicaba al pasado y a los ya no peligrosos indígenas. En realidad, hasta la opinión acerca del tratamiento dado a los aborígenes por los españoles dejó de ser humanista y devino humanitaria. Pero con los negros esclavizados era otra cosa. Habían venido a ser un caso especial al que estaba estrictamente limitada la aplicación del humanismo. En vez de ser considerados como hombres, aunque de condición más miserable, se les desdeñaba como esclavos por naturaleza, inferiores por naturaleza, para quienes la privación de los derechos humanos no era un infortunio, sino una bendición.

Hasta la asombrosa objetividad de Bryan Edwards fue vencida y abrumada por esta corriente de opinión.²⁷ Porque intentó no sólo explicar, sino también justificar la esclavitud. Hostil a las doctrinas del autoritarismo y consciente de las crudezas más obvias del prejuicio racial, trató de encontrar una racionalización más benévola para la esclavitud. Al hacerlo acudió al mito de la misión civilizadora y por ello vino a ser, a pesar de sí mismo, un apologista de la esclavitud. El acierto con que Edwards logró distanciamiento y objetividad no fue tanto como el que su gran rectitud nos llevaría a esperar. Porque mucha de su rectitud se consumió en el mero esfuerzo por liberarse de la presión del sistema dominante.

Después de la emancipación, hombres mucho menores fueron capaces de lograr una comprensión más cabal de este sistema sin la mitad del esfuerzo que Bryan Edwards necesitó para lograr un acierto parcial. Y, más que ningún otro, el testimonio ofrecido por las ac-

25 Long, *op. cit.*

26 Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes* (Amsterdam, 1770). Southey, *op. cit.* También pp. cuart. 80 y 105 ss., *supra cit.*

27 Edwards, *op. cit.* También pp. cuart. 84 ss., *supra cit.*

titudes de estos escritores posteriores a la emancipación parece ser concluyente. Porque la gran mayoría de ellos no intentó nunca justificar la esclavitud, así como abandonaron también el exagerado racismo del credo esclavófilo. Las voces aisladas, en este período, son las de Froude y Rodway, aunque es posible que fueran tan significativas como habían sido las de Raynal y Southey.²⁸ Grandes diferencias de temperamento, simpatías y opiniones separaron obviamente entre sí a los escritores esclavófilos. Pero una regularidad de interpretación los une. Esta derivó, indudablemente, de la naturaleza de la esclavitud como institución, y la naturaleza de la esclavitud fue tan responsable de la existencia de Raynal y Southey como de la de Long y Edwards.

Una vez que la esclavitud se hubo establecido firmemente, creó una justificación teórica, basada en una combinación de principios racistas y autoritarios que encontraron disponible los historiadores del período final de la esclavitud. Estos principios eran antitéticos a las ideas de igualdad humana y libertad natural que formaban parte de la base del humanismo. La existencia de la esclavitud como institución y la naturaleza de su justificación teórica contribuyeron a socavar, y finalmente a destruir, la anterior visión humanista de la historia antillana, al menos hasta donde amenazaba a la seguridad del sistema esclavista. Los escritores esclavófilos que criticaron las ideas y actitudes de los anteriores colonizadores españoles fueron incapaces de reconocer la similitud del predicamento de éstos y el de ellos. La misma decadencia del humanismo y la misma aparición de un amargo conflicto entre los principios humanitarios y liberales y los racistas y autoritarios habían marcado a la historia de la empresa colonial española.²⁹ Los historiadores posteriores no fueron lo bastante clarividentes para ver que, como había escrito Acton: “Se desprecia con razón al hombre que tiene una opinión en historia y otra en política, una para el exterior y otra para su país, una en la oposición y otra en el gobierno”.³⁰ Los cegaban las necesidades del sistema bajo el cual vivían y la limitación esencial que éste imponía a un verdadero humanismo.

Inadecuado el humanismo para resistir las debilitantes presiones de la esclavitud, el recurso al humanitarismo fue inevitable. El mito es-

28 Froude, *op. cit.*; Rodway, *History of British Guiana* (Georgetown, Demerara, 1891-94); Raynal y Southey, *supra cit.* También pp. cuart. 143 y 172 ss., *supra cit.*

29 Este conflicto es simbolizado por las contradictorias interpretaciones históricas de Oviedo y Las Casas, como puede verse en el “Estudio Preliminar” de Hanke en el tomo I de la *Historia de las Indias* por Fray Bartolomé de las Casas (México, 1951), *supra cit.*

30 Lord Acton, *Lectures on Modern History* (Londres, 1906), p. 2. Acton expone el concepto de que “La historia nos compele a fijarnos en las cuestiones permanentes y nos rescata de las temporales y transitorias”.

clavófilo y el asalto humanitario fueron aspectos complementarios de la desaparición del humanismo y del predominio del rígido e intolerante sistema de la esclavización. El repudio de la teoría racial y autoritaria implícita en el humanismo pasó a ser explícita en los conceptos del grupo humanitario... explícita y agresiva. Esta es la razón por la que se tuvo a Raynal por un fanático entre los historiadores de su tiempo.³¹ Porque él negó la racionalización esclavófila y esta repulsa amenaza a la estabilidad de todo el orden social en las Antillas. Sus opiniones eran peligrosas, aunque después de la abolición de la esclavitud pudieron volverse casi un lugar común. En realidad, la presión a favor del conformismo que reflejan los escritores esclavófilos era apremiante y sólo desapareció con la extinción de la esclavitud. La actitud de quienes escribieron después de la emancipación fue específicamente diferente, porque la estructura social de las Antillas inglesas había cesado de depender de los mitos de la raza y la autoridad que la esclavitud había impuesto.³²

Había aún prejuicio racial, pero no asumía las proporciones del prejuicio social y no estaba necesariamente ligado al apoyo del autoritarismo rígido. Un complejo se había hecho pedazos, y esto ocurrió porque ya no era necesario imponer un abismo insalvable entre las razas para que el sistema social pudiera sobrevivir. El rebrote de este complejo de Rodway y Froude, como ya se ha puesto de relieve, no caracteriza a este período.³³ Lo que, sin embargo, no prueba nada, fuera de las conclusiones ya expresadas. Bien puede ser que estos escritores representen el origen de un nuevo movimiento de opinión y que sólo parezcan aislados porque el ensayo que nos ocupa se detiene en los finales del siglo XIX. Si se examina a los pocos últimos escritores de la centuria, se encontrará que Fraser y Caldecott son bastante indulgentes en su consideración de la esclavitud en la práctica. Esto puede explicarse en parte por el hecho de que Fraser simpatizaba con el autoritarismo, mientras que Caldecott aceptaba la idea de la inferioridad racial aplicada a los negros.³⁴ Pero el caso más notable, quizás, fue el de Lucas,³⁵ quien no parece haber simpatizado con la esclavización,

31 Raynal, *supra cit.*

32 "Un cambio de creencias surge, en lo esencial, del advenimiento de circunstancias que inclinan a la mayor parte del mundo a escuchar con favor teorías que, en otro tiempo, los hombres sensatos ridiculizaban por absurdas o desconfiaban de ellas por paradójicas." A. V. Dicey, *op. cit.*, p. 23.

33 Rodway, *op. cit.*, y Froude, *op. cit.* Véase p. cuart. 176, *supra cit.*

34 Fraser, *History of Trinidad* (Port of Spain, s/f y 1896); Caldecott, *The Church in the West Indies* (Londres, 1898). También pp. cuart. 140 y 179, *supra cit.*

35 Lucas, *Historical Geography of the British Colonies* (Oxford, 1887-1920, 8 vols.), tomos II y III. También pp. cuart. 153 ss., *supra cit.*

pero compartía la idea de la existencia de razas superiores e inferiores, no meramente fuertes y débiles. ¿Es que estaba arraigando de nuevo la idea esencialmente autoritaria de que la fuerza como tal es prueba de superioridad?³⁶ ¿Es, quizás, que un nuevo complejo estaba comenzando a crecer?

La respuesta a estas preguntas no puede darse dentro de los límites de este ensayo. Pero sí pueden hacerse varias observaciones. En el período de la esclavitud, Southey y Raynal eran extranjeros.³⁷ La autoridad de la opinión antillana está en Long, Young, Atwood, Edwards y Payer, así como también en Bridges.³⁸ Pero las conexiones de Froude, Caldecott y Lucas, todos los cuales reconocen ideas de desigualdad racial, eran principalmente con Inglaterra y no con las Antillas.³⁹ Rodway y Fraser vivieron en estas islas, es cierto; pero mientras que Rodway era francamente racista, la perspectiva de Fraser era más autoritaria que racista, y fueron los antillanos quienes criticaron a Froude.⁴⁰ Una explicación obvia es que *El origen de las especies* de Darwin, con su tesis acerca de la selección natural, fue muy influyente en Inglaterra, mientras que apenas puede haberse leído en las Antillas; y este libro afectó probablemente las actitudes de los hombres educados hacia la cuestión de las razas “fuertes y “débiles”.⁴¹ Sin embargo, esta explicación obvia no aclara nada. En la lucha que siguió en Jamaica a la crisis de 1865, que fue en parte un conflicto de actitudes raciales, Darwin apoyó a Stuart Mill contra el negrófobo Carlyle.⁴² Si su libro se interpretó como un respaldo a la idea de la desigualdad racial, bien puede haber sido porque tal respaldo volvía a ser necesario. Por el momento, el debate queda abierto.

Sobre la base de las conclusiones de este ensayo puede hacerse un último comentario, el cual no es ajeno a la discusión aún inconclusa. Los cambios de interpretación de la historia de las Antillas inglesas, aunque han ocurrido con el tiempo y pueden, por tanto, ser

36 El pasaje de Lucas, Vol. III, p. 72, ya citado, sugiere que puede haber habido en esto asociación de ideas. Lucas pasa del análisis de las razas fuertes y débiles al de las superiores e inferiores, sin detenerse a establecer la conexión.

37 Raynal y Southey, *supra cit.*

38 Long, Young y Edwards, *supra cit.*; Atwood, *History of the Island of Dominica* (Londres, 1791); Poyer, *History of Barbados* (Londres, 1808).

39 Froude, Caldecott y Lucas, *supra cit.*

40 Rodway y Fraser, *supra cit.* Véase la crítica de Froude en pp. cuart. 174 ss., *supra cit.*

41 Charles Darwin, *On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Londres, 1859).

42 Karl Britton, *John Stuart Mill* (Londres, 1953). Huxley también respaldó a Stuart Mill.

definidos en términos de períodos cronológicos, no fueron cambios cronológicos sino sociales. Porque en la historia el tiempo proporciona la continuidad, pero no el principio del cambio. Para descubrir ese principio es necesario todavía hacer lo que hicieron tantos historiadores antillanos: buscar, más allá de la narración de los sucesos, una comprensión más profunda de las ideas, las costumbres y las instituciones de toda una sociedad. En la sociedad misma, en su propósito y sus procesos adaptativos, se encontrará la verdadera génesis de su historia.

Eric Williams

CAPITALISMO Y ESCLAVITUD

“NO HAY NADA QUE CONTRIBUYA MÁS al desarrollo de las colonias y al cultivo de sus tierras que el laborioso afán de los negros.” Así reza un decreto del rey Luis XIV de Francia, del 26 de agosto de 1670. Era el consenso de la opinión europea del siglo XVII. Los negros se convirtieron en la “vida” del Caribe, como lo expresó George Downing respecto a Barbados en 1645. La “existencia” de las plantaciones dependía del abasto de negros, afirmaba la Company of Royal Adventurers of England (Compañía de Aventureros Reales Ingleses), que comerciaba en África para el rey Carlos II en 1663. Sin los negros, decía el Consejo de Indias español en 1685, dejaría de producirse el alimento necesario para todo el reino y América encargaría la ruina absoluta. Nunca ha sido tan unánime la opinión europea en torno a ningún asunto como respecto al valor del trabajo de los esclavos negros.

En 1645, antes de la introducción de la economía del azúcar, Barbados tenía 5.680 esclavos negros, o más de tres hombres blancos sanos por cada esclavo. En 1667, tras la introducción de la industria del azúcar, la isla tenía, según un informe, 82.023 esclavos, o casi diez es-

* Eric Williams, “Capitalismo y esclavitud”, en *De Colón a Castro: La historia del Caribe, 1492-1969*, pp. 222-243.

clavos por cada hombre blanco apto para tomar las armas. Hacia 1698 un cálculo más exacto de la población dio las cifras de 2.330 hombres blancos y 42.000 esclavos, una proporción de más de 18 esclavos por cada hombre blanco.

En Jamaica, la proporción de esclavos y de blancos era de uno a tres en 1658, casi de seis a uno en 1698. Había sólo 1.400 esclavos en 1658, 40.000 en 1698. En Martinica, la proporción de esclavos y mulatos y de blancos se incrementó de más de dos a uno en 1664 a más de tres a uno en 1701. La población de color aumentó a 2.434 en 1664 y a 23.362 en 1701. Hacia 1697 la población de color en Guadalupe sobrepasaba la de blancos en más de tres por cada dos. En 1700, en Granada, los esclavos negros y los mulatos eran más del doble que los blancos. En las islas de sotavento y en Saint Thomas los blancos perdían terreno rápidamente.

Hacia 1668 se estimaba que Jamaica requería por año 10.000 esclavos, las islas de sotavento 6.000 y Barbados 4.000. En un contrato de octubre de 1675, con un tal Jean Oudiette, se estipulaba la entrega de 800 esclavos por año a las Indias Occidentales francesas. Cuatro años después, en 1679, la Compañía del Senegal emprendió la entrega de 2.000 esclavos por año durante ocho años a las islas francesas. Entre 1680 y 1688 la Compañía Real Africana envió 46.396 esclavos a las Indias Occidentales británicas, un promedio anual de 5.155.

El tráfico de esclavos negros se convirtió en uno de los negocios más importantes en el siglo XVII. De acuerdo con los precedentes del siglo XVI, su organización fue confiada a una compañía a la que se dio el derecho exclusivo por una nación particular para el comercio de esclavos en la costa del occidente de África, para erigir y mantener los fuertes necesarios para la protección de ese comercio, y el transporte y venta de los esclavos en las Indias Occidentales. Los individuos, comerciantes libres o “traficantes”, como se les llamaba, estaban excluidos. De esta manera, en 1663 los ingleses incorporaron el comercio de la Compañía Real de Aventureros Reales a África, y más adelante, en 1672, reemplazaron esta compañía por la Royal African Company (Compañía Real Africana), en la que el patrocinio real y su participación reflejaban la importancia de ese comercio y continuaban la costumbre implantada por la monarquía española de aumentar sus ingresos de esa manera. Al principio el monopolio del tráfico francés de esclavos fue asignado a la Compañía Francesa de las Indias Occidentales en 1664, y luego se transfirió en 1673 a la Compañía de Senegal. El monopolio del comercio holandés de esclavos fue concedido a la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales en 1621. Suecia organizó una Compañía de Guinea en 1647. A la Compañía Danesa de las Indias Occidentales, iniciada en 1671, con la familia real entre sus

accionistas, se le permitió en 1674 extender sus actividades a Guinea. Brandenburgo estableció una Compañía Africana de Brandenburgo, e instaló su primera base comercial en la costa de África occidental en 1682. El comercio de esclavos negros, iniciado hacia 1450 como monopolio portugués, se había convertido a finales del siglo XVII en una contienda general internacional.

La organización del tráfico de esclavos dio paso a una de las polémicas más acaloradas y de mayor alcance de la época. La argumentación típica a favor del monopolio era un documento de 1680 referente a la Compañía Real Africana de Inglaterra. El argumento, en suma, era el siguiente: primero, la experiencia demostraba que el tráfico de esclavos no podía llevarse a cabo sin fuertes en la costa occidental africana, que costaban 20.000 libras esterlinas anuales, demasiado para los traficantes privados, y no era práctico cargarles el costo; en segundo lugar, el comercio estaba expuesto al ataque de otras naciones, y fueron las pérdidas causadas a esos ataques antes de 1663 las que dieron lugar a la formación de la Compañía; en tercer lugar, el mantenimiento de fuertes y barcos de guerra no podía ser asumido por la Compañía, a menos que tuviera un control exclusivo; en cuarto lugar, los traficantes privados esclavizaban a todos sin distinción, incluso a negros de alto rango, y esto provocaba represalias en la costa; por último, el gran rival de Inglaterra, Holanda, sólo esperaba la disolución de la Compañía inglesa para acaparar todo el tráfico.

La Compañía monopolizadora tenía que enfrentarse a dos oponentes: al plantador en las colonias y al comerciante en casa, los cuales se unían en favor del libre comercio. Los plantadores se quejaban por la insuficiente cantidad, la baja calidad y los altos precios de los esclavos proporcionados por la Compañía; los comerciantes señalaban por el contrario que los plantadores estaban muy endeudados con ella, deuda que en 1671 se estimaba en 70.000 libras esterlinas y, cuatro años después, en 60.000 libras tan sólo para Jamaica. Los comerciantes británicos sostenían que el libre tráfico significaría la compra de un mayor número de negros, lo que conllevaría la producción de una mayor cantidad de bienes para la compra y mantenimiento de esclavos.

La controversia terminó con una victoria para el libre comercio. El 5 de julio de 1698 el Parlamento aprobó una ley que cancelaba el monopolio de la Compañía Real Africana, y permitía el comercio a todos los súbditos británicos, previo pago de un impuesto del 10% *ad valorem* sobre todos los bienes exportados a África para la compra de esclavos.

La mordaz controversia no tenía rastro del seudohumanitarismo de los españoles del siglo XVI, de que la esclavitud negra era esen-

cial para la preservación de los indios. En su lugar había una sólida realidad económica: que la esclavitud negra era esencial para la preservación de las plantaciones azucareras. Las consideraciones eran meramente económicas. Los esclavos eran llamados “marfil negro”. El mejor esclavo, a decir de los españoles, una “pieza de Indias”, era un esclavo de 30 a 35 años, de cerca de 1.80 metros de estatura, sin ningún defecto físico. Los adultos menos altos y los niños se medían, y el total era convertido a “piezas de Indias”. Un contrato de 1676 entre españoles y portugueses pedía el suministro de 10.000 “toneladas” de esclavos; para evitar fraudes y discusiones, se estipulaba que tres negros serían el equivalente de una tonelada. En 1651 la Compañía Inglesa de Guinea dio instrucciones a su agente para cargar uno de sus barcos con tantos negros como pudiera llevar y, en su defecto, llenar el navío de ganado.

La mortalidad en el pasaje intermedio se veía meramente como una desafortunada pérdida comercial, excepto por el hecho de que los negros eran más caros que el ganado. Las pérdidas en realidad eran altas, pero esta preocupación, como se demostró, tenía que ver sólo con las ganancias. En 1659 un barco traficante holandés, el *Saint Jan*, perdió 110 esclavos de un cargamento de 219; por cada dos esclavos comprados, uno murió en el tránsito hacia las Indias Occidentales. En 1678, el *Arthur*, uno de los barcos de la Compañía Real Africana, sufrió una mortalidad de 88 de 417 esclavos, esto es, más del 20%. El *Martha*, otro barco, desembarcó 385 negros en Barbados de los 447 que subieron en la costa; la mortalidad llegó a 62, un poco menos del 15%. El *Coaster* perdió 37 esclavos de 150, una mortalidad de aproximadamente 25%. En 1694 el *Hannibal*, con un cargamento de 700 esclavos, tuvo 320 muertos durante el viaje, una mortalidad de 43%; la Compañía Real Africana perdió diez libras esterlinas y el dueño del navío diez guineas por cada esclavo, un total de 6.560 libras esterlinas. La suma de las pérdidas de estos cinco barcos llegó a 617 de un cargamento total de 1.933, esto es, 3.2%. Tres de cada diez esclavos perecieron en el pasaje intermedio. A ello se debe esta nota de exasperación en la relación del viaje del capitán del *Hannibal*:

Ningún buscador de oro podría soportar tan nociva esclavitud como la que padecen quienes acarrean negros; porque aquéllos obtienen algún respiro y satisfacción, pero nosotros soportamos el doble de sufrimiento; y además, con su mortalidad se arruinan nuestros viajes, y desfallecemos y nos inquietamos hasta la muerte cuando pensamos lo que tenemos que soportar por esa calamidad, y tenemos que sufrir tantos pesares por tan poca utilidad.

Los lamentos de un traficante individual de esclavos o de un plantador se ahogaban en el coro de aprobación del siglo XVII. La esclavitud negra y el tráfico de esclavos negros encajaban muy bien en la teoría económica de la época. Esta teoría, conocida como mercantilismo, establecía que la riqueza de una nación dependía de sus posesiones de metales preciosos. Sin embargo, si éstos no estaban disponibles mediante la posesión de minas, la nueva doctrina iba más allá que su predecesora española al insistir en que una nación debía incrementar su posesión con un balance comercial favorable, exportando más de lo que importaba. Una de las mejores y más claras exposiciones de la teoría fue presentada por Edward Misselden, en su *Circle of Commerce*, en 1623:

Así como el par de platillos de una balanza es un invento para mostrarnos el peso de las cosas, de manera que podamos distinguir la más pesada de la ligera [...] así también la balanza del comercio resulta un excelente invento político para indicarnos la diferencia de peso del comercio de un reino con otro: esto es, si los productos nativos que se exportan y todos los productos extranjeros importados guardan equilibrio o no entre sí en la balanza del comercio [...] Si los productos nativos exportados superan y exceden en valor a los productos extranjeros importados, es una regla que nunca falla el que entonces el reino se enriquece y prospera en hacienda y existencia, pues el excedente por consiguiente necesariamente entra al Tesoro [...] Pero si los productos extranjeros importados sobrepasan en valor a los productos nativos exportados, es una señal manifiesta de que el comercio decae y las existencias del reino se desgastan con rapidez; porque el excedente necesariamente sale del Tesoro.

La política nacional de las principales naciones europeas se concentraba en lograr un balance comercial favorable. Las posesiones coloniales eran muy estimadas como medios para lograr este fin; con ellas se aumentaban las exportaciones metropolitanas, se evitaba el desgaste del Tesoro por la compra de los productos tropicales necesarios, y se proporcionaban cargas para los barcos de la metrópolis y empleo a los marineros.

La combinación del tráfico de esclavos negros, la esclavitud negra y la producción caribeña de azúcar se conoce como el comercio triangular. Un barco salía del país metropolitano con un cargamento de bienes de la metrópoli, los cuales se cambiaban en la costa de África occidental por esclavos. Esto constituía el primer lado del triángulo. El segundo era el pasaje intermedio, el viaje de África occidental a las Indias Occidentales con los esclavos. El triángulo quedaba completo con el viaje de las Indias Occidentales al país metropolitano con

azúcar y otros productos del Caribe recibidos a cambio de los esclavos. Dado que los barcos de esclavos no eran siempre adecuados para el transporte de los productos de las Indias Occidentales, el comercio triangular se complementaba con un intercambio directo entre el país metropolitano y las islas de las Indias Occidentales.

El comercio triangular proporcionaba un mercado en África occidental y en las Indias Occidentales para los productos metropolitanos, lo cual incrementaba las exportaciones de la metrópoli y contribuía al pleno empleo en ésta. La compra de esclavos en la costa de África occidental y su mantenimiento en las Indias Occidentales constituía un enorme estímulo para la industria y para la agricultura metropolitanas. Por ejemplo, la industria inglesa de la lana dependía en gran medida del comercio triangular. Un comité parlamentario de 1695 destacó que el comercio de esclavos era un aliento para la industria británica de la lana. Como complemento, la lana se necesitaba en las Indias Occidentales para las mantas y la ropa de los esclavos de las plantaciones.

El hierro, las armas de fuego, y el bronce figuraban también prominentemente en el comercio triangular y en el comercio auxiliar de las Indias Occidentales. Las barras de hierro eran el medio de comercio de una gran parte de la costa de África occidental, y hacia 1682 Gran Bretaña exportaba aproximadamente 10.000 barras de hierro cada año hacia África. Las calderas para el azúcar, los rodillos de hierro y los clavos tenían mercado en las plantaciones de las Indias Occidentales. Habitualmente los cazos de cobre y las ollas estaban incluidos en el cargamento del traficante de esclavos.

El comercio triangular presentaba una impresionante imagen estadística. El comercio británico en 1697 puede tomarse como ejemplo.

Barbados era la colonia más importante en el imperio británico; valía casi tanto, en su comercio total, como las dos colonias tabacaleras de Virginia y Maryland juntas, y casi tres veces más que Jamaica. La pequeña isla azucarera era más valiosa para Inglaterra que Carolina, Nueva Inglaterra, Nueva York y Pennsylvania juntas. “Adelante, Inglaterra, Barbados va detrás de ti”, es en la actualidad una broma común en las Indias Occidentales británicas acerca de la opinión de Barbados sobre su propia importancia. Hace dos siglos y medio no era gracioso. Era política seria, basada en una economía sólida. El comercio exterior de Jamaica era mayor que el de Nueva Inglaterra en lo concerniente a Gran Bretaña; Nevis era más importante en el firmamento comercial que Nueva York; Antigua superaba a Carolina; Montserrat se consideraba más importante que Pennsylvania. El comercio total británico con África era mayor que todo el comercio con Pennsylvania, Nueva York

y Carolina. En 1697 el comercio triangular equivalía a cerca de 10% del total de las importaciones británicas y más de 4% de sus exportaciones. Barbados por sí mismo representaba casi 4% del comercio exterior de Gran Bretaña.

Los mercantilistas estaban jubilosos. Las colonias de las Indias Occidentales eran colonias ideales que proporcionaban un mercado, directa e indirectamente, a través del tráfico de esclavos, para las manufacturas y productos alimenticios británicos, al tiempo que daban azúcar y otros artículos tropicales que de otra manera deberían importarse del extranjero o carecer por completo de ellos. Así pues, las Indias Occidentales contribuían al balance del comercio inglés de dos formas: comprando exportaciones británicas y haciendo innecesario el gastar oro en importaciones tropicales extranjeras. Por otra parte, las colonias continentales (excepto Virginia y Maryland y, en menor grado Carolina, en donde las condiciones de trabajo y la producción duplicaban las de las Indias Occidentales) eran una molestia; producían los mismos productos agrícolas que Inglaterra, pronto demostraron competir con los países metropolitanos también en productos manufacturados, y eran rivales en pesca y construcción de barcos.

Los economistas británicos estaban entusiasmados. Sir Josiah Child escribió en su *Nuevo discurso sobre el comercio* en 1688:

La gente que se aleja de nosotros hacia Barbados y las otras plantaciones de las Indias Occidentales [...] generalmente trabaja en una proporción de un inglés por cada diez u ocho negros; y si limitamos el comercio con las susodichas plantaciones únicamente a Inglaterra, la población de este país no disminuiría, sino más bien aumentaría con dicha evacuación, porque considerando lo que cada inglés y los negros que trabajan con él comen, usan y visten, se crearía empleo para cuatro hombres en Inglaterra [...] mientras que lo que enviaríamos o recibiríamos de diez hombres que posiblemente partiesen de aquí a Nueva Inglaterra e Irlanda, no daría trabajo ni a un hombre en Inglaterra.

En 1690, Sir Dalby Thomas declaró que cada hombre blanco en las Indias Occidentales era 130 veces más valioso para Gran Bretaña que quienes permanecían ahí:

Cada hombre blanco, mujer y niño, que reside en las plantaciones de azúcar ocasiona el consumo de más de nuestros productos locales y de manufacturas, de lo que lo hacen diez en casa: res, cerdo, sal, pescado, mantequilla, queso, maíz, harina, cerveza, sidra, bridas, carruajes, camas, sillas, bancos, pinturas, relojes; peltre, bronce, cobre, vasijas e instrumentos de hierro; velámenes y cordeles; de los cuales consumen cantidades infinitas para sus construcciones, barcos, molinos, destila-

doras y calderas, para usos de labranza y domésticos.

Charles Davenant, quizá el más competente de los economistas del siglo XVII, calculaba a finales del siglo que la ganancia total de Inglaterra por el comercio alcanzaba los 2.000.000 de libras esterlinas. De esta cifra al comercio de plantación correspondían 600.000 libras, y a la reexportación de productos de plantación, 120.000 libras. El comercio con África, Europa y Levante añadían otras 600.000 libras. El comercio triangular representaba así al menos 36% de las ganancias comerciales de Inglaterra. Davenant agregaba que cada individuo en las Indias Occidentales, blanco o negro, era tan productivo como siete en Inglaterra.

Lo que las Indias Occidentales habían hecho por Sevilla en España en el siglo XVI, lo hicieron por Bristol en Inglaterra y para Burdeos en Francia en el XVII. Cada ciudad se convirtió en la metrópoli del comercio del país con el Caribe, aunque ni Bristol ni Burdeos gozaron del monopolio que se había concedido a Sevilla. En 1661 únicamente un barco, que era holandés, llegó a Burdeos de las Indias Occidentales. Diez años después doce barcos zarparon de ese puerto hacia las Indias Occidentales y seis regresaron de allí. En 1683 el número de viajes a las islas azucareras se había elevado a 26. Durante un tiempo La Rochelle eclipsó a Burdeos. En 1685 zarparon 49 barcos de ese puerto hacia las Indias Occidentales. Nantes estaba íntimamente relacionada con el comercio con esta región; en 1684 comerciaron con ellas 24 barcos de ese puerto.

Como resultado del comercio triangular, Bristol se convirtió en una ciudad de comerciantes. En 1685 se decía que difícilmente había en la ciudad un comerciante que no tuviera un negocio a bordo de algún barco que se dirigiera a Virginia o a las Indias Occidentales. El puerto encabezaba la lucha por la abrogación del monopolio de la Compañía Real Africana y en el primer año del comercio libre embarcó esclavos a las Indias Occidentales a una tasa de 17.883 al año. En 1700 Bristol tenía 46 barcos en el comercio con las Indias Occidentales.

La base de este asombroso florecimiento comercial eran los esclavos negros, “la fuerza y sostén de este mundo occidental”. En 1662 la Compañía de Aventureros Reales que comerciaba con África señaló el “provecho y honor” que había resultado para los súbditos británicos por el tráfico de esclavos, al que el propio rey Carlos II describió como el “benéfico comercio [...] que tanto importa para nuestro servicio y para el enriquecimiento de nuestro reino”. Según Colbert, en Francia ningún comercio en el mundo producía tantas ventajas como el comercio de esclavos. El 26 de octubre de 1685, Benjamin Raule exhortó

al elector de Prusia a no quedarse rezagado en esta carrera: "Todo mundo sabe que el comercio de esclavos es la fuente de la riqueza que los españoles extrajeron de las Indias Occidentales, y que cualquiera que sepa cómo proporcionarles esclavos, compartirá su bienestar. ¡Quién podría decir con cuántos millones en dinero contante se ha enriquecido la Compañía de las Indias Occidentales e Inglaterra con el comercio de esclavos!"

A fines del siglo XVII toda Europa, y no solamente Inglaterra, estaba impresionada con las palabras de Sir Dalby Thomas: "El placer, la gloria y la grandeza de Inglaterra se han elevado más por el azúcar que por cualquier otro artículo, sin exceptuar la lana".

El tráfico de esclavos en el siglo XVIII constituyó una de las mayores migraciones registradas por la historia.

El promedio de importaciones anuales no proporciona un cuadro completo. En 1774 la importación a Jamaica fue de 18.448. En catorce de los años entre 1702 y 1775, la importación anual excedió 10.000. Las importaciones a Saint-Domingue, promediaron 12.559 en los años de 1764 a 1769; en 1768 fueron de 15.279. En 1718 Barbados importó 7.126 esclavos. En 1762, durante los nueve meses en los que Cuba estuvo bajo ocupación británica, se introdujeron 10.700 esclavos. Los ingleses introdujeron 41.000 esclavos en tres años en Guadalupe mientras ocupaban la isla durante la Guerra de los Siete Años.

Estas grandes importaciones representaban una de las mayores ventajas que tenía el tráfico de esclavos sobre otros comercios. La terrible mortalidad de los esclavos en las plantaciones hacía esenciales los incrementos anuales. Considérese el caso de Saint-Domingue. En 1763 la población de esclavos llegaba a 206.539. Las importaciones de 1764 a 1774 sumaban 102.474. La población de esclavos en 1776 era de 290.000. De esta manera, a pesar de una importación de más de 100.000, sin tomar en consideración los nacimientos anuales, el incremento de la población de esclavos en trece años fue de menos de 85.000. Considerando sólo las importaciones, la población de esclavos en 1776 era de 19.000 menos que la cifra de 1763 sumando las importaciones, y las importaciones de un año no están disponibles.

Para Barbados se puede ilustrar de manera mucho más clara la mortalidad. En 1764 había 70.706 esclavos en la isla. Las importaciones hasta 1783, sin cifras disponibles para 1779 y 1780, totalizaron 41.840. La población total, sin incluir ni muertes ni nacimientos, debería haber sido, por lo tanto, de 112.546 en 1783. En realidad era de 62.258. Por consiguiente, a pesar de una importación anual de 2.324 durante los 18 años de los que hay estadísticas, la población en

1783 era de 8.448 menos de lo que era en 1764, o una disminución anual de 469.

Así, después de ocho años de importaciones, con un promedio anual de 4.424, la población de Barbados sólo aumentó en 3.411. Se habían importado 35.397 esclavos; 31.897 habían desaparecido. En 1770 y 1771 la mortalidad fue tan elevada, que la importación de esos años, a pesar de ser numerosa, no era la adecuada para superar el déficit. La mitad de la población había tenido que renovarse cada ocho años.

En 1703 Jamaica tenía 45.000 negros; en 1778, 205.261, un incremento promedio anual de diversos orígenes de 2.109. Entre 1703 y 1775 se habían importado 469.893 esclavos, un promedio anual de importación de 6.807. Por cada esclavo añadido a su población, Jamaica había tenido que importar tres. La población total en 1778, excluyendo nacimientos y basada sólo en las importaciones, debería haber sido de 541.893, y esta cifra excluye las importaciones de 1776, 1777 y 1778. Considerando 11.000 importaciones anuales para esos tres años, el total de la población en 1778 debería de ser de 547.893. La población real de ese año fue de menos del 40% del total potencial.

El desarrollo económico nunca se ha logrado a un precio tan alto. Según uno de los principales plantadores de Saint-Domingue, uno de cada tres negros murió en los primeros tres años. A la mortalidad en las plantaciones debe añadirse la que ocurría en los barcos de esclavos. En los navíos del puerto de Nantes, Francia, la mortalidad varió de 5% en 1746 y 1774 hasta 34% en 1732. En todos los cargamentos de esclavos transportados en ellos entre 1715 y 1775, la mortalidad alcanzó 16%. Por consiguiente, de cada 100 negros que salían de la costa de África, sólo 84 llegaban a las Indias Occidentales; la tercera parte de éstos moría en tres años. En consecuencia, por cada 56 negros en las plantaciones, al término de los tres años habían perecido 44.

El tráfico de esclavos, por lo tanto, representaba un desgaste, una depreciación que ningún otro comercio igualaba. Las pérdidas de un solo plantador o de un comerciante eran insignificantes comparadas con el hecho básico de que todo cargamento de esclavos, incluyendo los vivos y los muertos, representaba un gran desarrollo industrial y empleo, y un gran uso de barcos y marineros en el país metropolitano. Ninguna otra empresa comercial requería tanto capital como el tráfico de esclavos. Además del barco, estaba el equipo, el armamento, el cargamento, su inusualmente grande abastecimiento de agua y alimento, su anormalmente numerosa tripulación. En 1765 se estimaba que en Francia el costo de fletar y armar un navío para 300 esclavos era de 242.500 libras francesas. El cargamento de un barco de Nantes en 1757 se valuaba en 141.500 libras y compraba 500 esclavos. El car-

gamento del *Prince de Conty*, de 300 toneladas, se valuaba en 221.224 libras, con las que se compraban 800 esclavos.

Con el tráfico de esclavos se obtenían grandes ganancias. El *King Soloman*, perteneciente a la Compañía Real Africana, llevaba un cargamento valuado en 4.252 libras esterlinas en 1720. Transportó 296 negros que se vendieron en Saint Kitts por 9.228 libras esterlinas. La ganancia entonces fue de 117%. Entre 1698 y 1707 la Compañía Real Africana exportó de Inglaterra a África artículos por valor de 293.740 libras esterlinas. La Compañía vendió 5.982 negros en Barbados por 156.425 libras, un promedio de 26 libras esterlinas *per capita*. Vendió 2.178 esclavos en Antigua por 80.522 libras, un promedio de 37 libras esterlinas por cabeza. La cantidad total de negros que la compañía importó a las islas británicas en esos años fue de 17.760. Así la venta de 8.160 negros en Barbados y Antigua, menos de la mitad de las importaciones totales en todas las islas, representaba 80% de las importaciones totales de Inglaterra. Considerando un precio promedio de 26 libras por cabeza para los restantes 9.600 negros, la suma obtenida de la venta de los hombres negros de la Compañía fue de 488.107 libras esterlinas. La ganancia de las exportaciones de la Compañía fue, por lo tanto, de 66%. Por cada tres libras en mercancía exportada de Inglaterra, la Compañía obtenía dos libras adicionales de ganancia.

Los negros llevados en el *Prince de Conty* en la costa de África valían 275 libras francesas en promedio cada uno; los sobrevivientes del pasaje intermedio rindieron 1.300 libras cada uno en Saint-Domingue. En 1700 las Indias Occidentales danesas compraron un cargamento de 238 esclavos a precios que iban de 90 a 100 *rix dollars*. En 1753 el precio al mayoreo en la costa de África era de 100 *rix dollars*; el precio al menudeo en las Indias Occidentales danesas era de 150 a 300. En 1724 la Compañía Danesa de las Indias Occidentales logró una ganancia de 28% con sus importaciones de esclavos; en 1725, de 30%; 70% por los sobrevivientes de un cargamento de 1733, a pesar de la mortalidad en tránsito de 45%; 50% en un cargamento de 1754. Por consiguiente, no hay por qué sorprenderse de que uno de los vendedores de esclavos en el siglo XVIII admitiera que, de todos los sitios en los que había vivido, Inglaterra, Irlanda, América, Portugal, las Indias Occidentales, las islas de Cabo Verde, las Azores y África, era en esta última donde podía hacer fortuna con mayor rapidez.

El comercio de esclavos era central en el comercio triangular. Era, en palabras de un mercantilista británico, “el manantial y el origen del que fluyen los demás”, “el principio y los cimientos de todo el resto”, replicaba otro, “el muelle principal de la máquina que pone todas las ruedas en movimiento”. El tráfico de esclavos mantuvo girando las ruedas de la industria metropolitana; estimuló la navegación, la construcción

de barcos y dio empleo a marineros; hizo crecer aldeas de pescadores hasta convertirlas en ciudades florecientes; dio sustento a nuevas industrias basadas en el procesamiento de materias primas coloniales, produjo enormes ganancias que se reinvertieron en la industria metropolitana y, finalmente, en las Indias Occidentales y colocó los territorios caribeños entre las colonias más valiosas que el mundo ha conocido.

Los ejemplos bastarán. En 1729 las Indias Occidentales británicas absorbieron una cuarta parte de las exportaciones británicas de hierro, y África, donde el precio de un negro solía calcularse con un arma de Birmingham, era uno de los más importantes mercados para la industria británica de armamentos. En 1753 había 120 refinerías de azúcar en Inglaterra: 80 en Londres y 20 en Bristol. En 1780 las Indias Occidentales británicas produjeron dos terceras partes de los 6.500.000 libras de algodón crudo importado por Gran Bretaña. Hasta 1770 un tercio de las exportaciones textiles de Manchester fueron a África, y la mitad a las Indias Occidentales y a las colonias americanas. En 1709 las Indias Occidentales británicas emplearon una décima parte de todos los embarques británicos del comercio exterior. Entre 1710 y 1714, salieron 122.000 toneladas de embarques británicos hacia las Indias Occidentales, 112.000 toneladas a las colonias del continente. De 1709 a 1787, los embarques británicos del comercio exterior se cuadruplicaron; los barcos que partían hacia África se multiplicaron doce veces y el tonelaje once veces.

El mercado triangular señaló en el siglo XVIII el predominio de dos puertos europeos adicionales, Liverpool en Inglaterra y Nantes en Francia, y contribuyó aún más al desarrollo de Bristol y de Burdeos, que se había iniciado en el siglo XVII. El primer barco de esclavos de Liverpool, de 30 toneladas, zarpó hacia

África en 1709. En 1783 el puerto tenía en el comercio 85 barcos, de 12.294 toneladas. Entre 1709 y 1783 un total de 2.249 barcos de 240.657 toneladas zarparon de Liverpool a África: un promedio anual de 30 barcos y 3.200 toneladas. La proporción entre los barcos de esclavos y el embarque total del puerto era de uno a 100 en 1709, uno a nueve en 1730, uno a cuatro en 1763, uno a tres en 1771. En 1752, 88 navíos de Liverpool llevaron más de 24.730 esclavos de África. Siete empresas, propietarias de 26 barcos, transportaron 7.030 esclavos.

Las exportaciones de Liverpool a África en 1770 parecen un censo de las manufacturas británicas: frijol, bronce, cerveza, textiles, cobre, velas, sillas, sidra, cordelería, alfarería, pólvora, vidrio, artículos de mercería, hierro, plomo, espejos, peltre, tubos, papel, medias, plata, azúcar, sal, ollas.

En 1774 había ocho refinerías de azúcar en Liverpool. Se establecieron dos destilerías en la ciudad con el propósito expreso de abas-

tecer los barcos de esclavos. Había muchas fundiciones de cadenas y anclas, así como fabricantes y expendedores de hierro, bronce, estaño y plomo. En 1774 había quince cordelerías. La mitad de los marineros de Liverpool estaban involucrados en el tráfico de esclavos, el cual, hacia 1783, se estimaba que le producía a la ciudad una ganancia neta anual de 300.000 libras esterlinas. El comercio de esclavos transformó a Liverpool de pueblo pesquero en un gran centro de comercio internacional. La población se incrementó de 5.000 en 1700 a 34.000 en 1773. Era una expresión popular decir que las calles principales habían sido delineadas con las cadenas, y los muros de sus casas cimentados con la sangre de los esclavos africanos. La aduana de tabique rojo, decorada con cabezas de negros, daba un testimonio mudo, pero elocuente, de los orígenes del ascenso de Liverpool en 1783 hasta ser una de las ciudades más famosas —o infames, dependiendo del punto de vista— del mundo del comercio.

Lo que Liverpool era para Inglaterra, lo era Nantes para Francia. Entre 1715 y 1775, navíos de ese puerto exportaron 229.525 esclavos de África, con un promedio anual de 3.763. En 1751 los barcos de Nantes transportaron 10.003 negros. Los barcos de esclavos constituían cerca de la quinta parte de los navíos cargueros del puerto. Pero el comercio de esclavos condicionaba a todos los demás. Los esclavistas traían de regreso azúcar y otros productos tropicales. El número de refinerías de azúcar disminuyó de quince en 1700 a cuatro en 1750. Pero hacia 1769 se establecieron cinco fábricas textiles, además con manufacturas de jamones y confituras dependientes del azúcar. Al igual que en Liverpool, se desarrolló una aristocracia esclavista de grandes capitalistas que poseían, cada uno, cuatro o seis barcos.

El comercio de las Indias Occidentales valía para el Bristol del siglo XVIII lo equivalente a dos veces el resto de su comercio de ultramar. En la década de 1780 a 1790 la ciudad tenía 30 barcos en el tráfico de esclavos y 72 en el comercio con las Indias Occidentales. Algunos de sus ciudadanos más prominentes estaban involucrados en la refinación de azúcar. Los Baptist Milis de Bristol producían manufacturas de bronce para el tráfico de esclavos.

Con Nantes como el puerto de tráfico de esclavos *par excellence* de Francia, Burdeos era el puerto azucarero. En 1720 éste tenía 74 barcos de 6.882 toneladas en el comercio con las Indias Occidentales; en 1782, 310 barcos de 108.000 toneladas. En 1749 el comercio de la ciudad con las Indias Occidentales excedía los 27.000.000 de libras francesas; en 1771, en su cima, se acercó a los 171.000.000. Se dio un enorme estímulo a la construcción de barcos: 14 barcos de 3.640 toneladas en 1754; 245 con un total de 74.485 toneladas, entre 1763 y 1778.

Las importaciones de azúcar a Burdeos, de menos de 10.000.000 de libras francesas en 1749, alcanzaron la enorme cifra de 101.000.000 en 1780. Tan sólo se importaron 22 libras de café en 1724; en 1771 la cifra fue de 112.000.000. El índigo, de menos de 5.000.000 de libras en 1770, alcanzó los 22.000.000 en 1772. Burdeos, a su vez, exportó bacalao de Terranova, pescado salado de Holanda, res salada de Irlanda, harina y vino a las Indias Occidentales. Había 26 refinerías de azúcar en la ciudad en 1789. La población se elevó de 43.000 en 1698 a 110.000 en 1790.

La base de las Indias Occidentales para la prosperidad de Burdeos estaba simbolizada por la prosperidad de un judío naturalizado portugués, Gradis. El fundador de la dinastía fue David, quien se hizo ciudadano en 1731. Dedicado exclusivamente al comercio con las Indias Occidentales, estableció una sucursal en Saint-Domingue, que confió a un cuñado, Jacob, y otra en Martinica, que era supervisada por un sobrino. Su hijo, Abraham, se convirtió en el mayor comerciante de Burdeos en el siglo XVIII. Por orden del gobierno abasteció a Canadá durante la Guerra de los Siete Años, con seis barcos en 1756 y catorce en 1758. Prestó enormes sumas al Estado y a los ciudadanos más importantes del lugar. Murió en 1780, dejando una fortuna de 8.000.000 de libras, tras haber vivido lo suficiente como para oír que sus contemporáneos lo llamaran “el famoso judío Gradis, rey de Burdeos”.

El asombroso valor del mercado triangular se puede mostrar mejor estadísticamente. En lo referente al siglo XVII, tomaremos como ilustración las Indias Occidentales británicas. El Cuadro 4 proporciona las importaciones y las exportaciones británicas con las diferentes colonias, para el año 1773 y el periodo de 1714 a 1773.

De esta manera, Jamaica era en el siglo XVIII lo que Barbados había sido en el XVII, la colonia más importante del imperio británico. Sus exportaciones a Inglaterra de 1714 a 1773 eran tres veces las de Barbados; sus importaciones de Gran Bretaña, más del doble. En esos años un doceavo del total de las importaciones británicas provenían de Jamaica y un ventidosavo de las exportaciones británicas iban ahí. Las exportaciones de Jamaica a Gran Bretaña eran diez veces las de Nueva Inglaterra; las exportaciones a las dos colonias eran más o menos lo mismo. Las exportaciones de Jamaica a Gran Bretaña de 1714 a 1773 fueron una quinta parte más grandes que las de Virginia y Maryland juntas; sus importaciones de Gran Bretaña, cerca de una décima parte menores.

De 1714 a 1773 las exportaciones de Barbados a Gran Bretaña fueron más de una cuarta parte mayores a las de Carolina, y las importaciones de Gran Bretaña, cerca de una décima parte menores.

Las exportaciones de Antigua a Gran Bretaña fueron 15% mayores a las de Pennsylvania; las importaciones de Gran Bretaña aproximadamente las dos quintas partes de la cifra para la colonia del continente. Las exportaciones de Saint Kitts a Gran Bretaña fueron siete veces la cifra de Nueva York; sus importaciones, una cuarta parte más de las de Nueva York. Las exportaciones de Granada a Gran Bretaña en doce años, de 1762 a 1773, fueron más de cinco veces mayores que las de Georgia en 42, de 1732 a 1773; las importaciones de Granada fueron la mitad de las de Georgia.

En 1773 el total de importaciones británicas de las Indias Occidentales británicas representó la cuarta parte de las importaciones totales; las exportaciones británicas a las Indias Occidentales, cerca de un onceavo del total del comercio de exportación. Las importaciones de las colonias continentales fueron la mitad de la cifra de las Indias Occidentales; las exportaciones, menos del doble. Para los años de 1714 a 1773, las importaciones británicas de las Indias Occidentales fueron una quinta parte de comercio total de importación; de las colonias del continente fueron ligeramente más que la mitad de la cifra de las Indias Occidentales; de África fueron la mitad de 1%. Las exportaciones británicas a las Indias Occidentales durante el periodo fueron un dieciseisavo de las exportaciones totales; hacia el continente, fueron una décima parte; hacia África, un cincuentavo. En estos 60 años el comercio triangular sumó 21% de las importaciones británicas; 8% de las exportaciones y casi 14% del total del comercio externo inglés.

En 1787 la población de las Indias Occidentales británicas era de 58.353 blancos, 7.706 negros libres, 461.864 esclavos, un total de 527.923. La exportación inglesa anual de esclavos de África era de aproximadamente 34.000 hacia 1783. Ésta era la base social y humana de una de cada cinco libras esterlinas de importaciones inglesas, una de cada doce de las exportaciones y una de cada siete del comercio británico total.

La situación en las Indias Occidentales francesas era esencialmente similar. En 1715 el comercio externo de Francia llegó a 175.000.000 de libras francesas: importaciones, 75; exportaciones, 100. El comercio de las Indias Occidentales fue una sexta parte del total, 30.000.000; sus importaciones, de 20.000.000, alcanzaban un quinto del comercio de exportación francés; sus exportaciones, 10.000.000, constituían un octavo del comercio de importación de Francia. En 1776, aun cuando Francia había perdido algunas de las islas más pequeñas de las Indias Occidentales, las exportaciones de las Indias Occidentales francesas ascendían a 200.000.000 de libras, las importaciones, a 70.000.000; el comercio externo total de las islas representaba más de una tercera parte del comercio total de Francia,

el cual oscilaba entre los 600 y 700.000.000 de libras; el comercio de las Indias Occidentales empleaba 1.000 barcos, con cargamentos hacia el exterior o hacia el interior, en proporción de cinco a cuatro. Hacia 1780 la población de las Indias Occidentales francesas era de 63.682 blancos, 13.429 negros y 437.738 esclavos, un total de 514.849. La exportación francesa anual de esclavos de África se estimaba en 20.000.

¡Magnum est saccharum et prevalebit! ¡Grande es el azúcar y prevalecerá! Los mercantilistas estaban jubilosos. Las colonias, escribía Horace Walpole, eran “la fuente de todas nuestras riquezas y protegen el equilibrio del comercio a nuestro favor, porque no sé de dónde lo obtenemos si no es mediante nuestras colonias”. Las estadísticas de más arriba identifican las colonias que Walpole tenía presentes. Una ganancia anual de siete chelines por cabeza era suficiente para enriquecer un país, decía William Wood; cada hombre blanco en las colonias producía una ganancia de más de siete libras esterlinas, 20 veces más. Los esclavos negros, decía Postlethwayt, eran “la hélice fundamental y el apoyo” de las colonias, “un pueblo valioso” y el Imperio Británico era “una magnífica superestructura de comercio americano y poderío naval con fundamento africano”. “¡Rule Britannia! Britannia rules the waves. Por Britons never shall be slaves”.¹

Pero los hijos de Francia se elevaron a la gloria y Francia se unió al homenaje al comercio triangular. “¿Qué comercio?”, preguntaba la Cámara de Comercio de Nantes, “puede compararse a aquel en que se obtienen hombres a cambio de mercancías?” ¡Profundo interrogante! El abandono del tráfico de esclavos, continuaba la Cámara, sería seguido inevitablemente por la ruina del comercio colonial; “de donde se concluye el hecho de que no hay rama de comercio tan preciosa para el Estado y tan necesitada de protección como el comercio de Guinea”. El comercio triangular era incomparable, el tráfico de esclavos, precioso, y las Indias Occidentales, las colonias perfectas. “Mientras más difieren las colonias de la metrópoli”, decía Nantes, “más perfectas son [...] Así son las colonias del Caribe: no tienen ninguno de nuestros objetos de comercio; tienen otros de los que carecemos y que no podemos producir”.

Pero había notas discordantes en la armonía del mercantilismo. La primera era la oposición al tráfico de esclavos. En 1774, en Jamaica, el centro mismo de la esclavitud negra, una sociedad en disputa votó que el tráfico de esclavos no era consistente con una

1 “¡Gobierna, Britania! Britania gobierna los mares. Pues los britanos jamás serán esclavos”. Canción patriótica británica compuesta por Thomas Arne en 1740 (*N. del T.*).

política sana, o con las leyes de la naturaleza y de la moral. En 1776, Thomas Jefferson escribió en la Declaración de Independencia tres párrafos que atacaban al rey de Inglaterra por su “guerra pirata” en la costa de África en contra de individuos que nunca le habían hecho mal alguno, y por su veto a la legislación colonial que intentaba prohibir o restringir el tráfico de esclavos. Los párrafos sólo fueron retirados en la representación de los estados de Carolina del Sur, Georgia y Nueva Inglaterra. Se presentaron dos peticiones al Parlamento, en 1774 y 1776, para la abolición del comercio de esclavos. Un tercero, más importante, fue presentado en 1783 por los cuáqueros. El primer ministro, Lord North, los felicitó por su humanitarismo, pero se lamentó de que la abolición era imposible, ya que el comercio de esclavos se había hecho necesario para toda nación en Europa. La opinión pública europea aceptaba la postura presentada por Postlethwayt: “Tomaremos las cosas como son, y discutiremos a partir de ellas en su estado presente, y no en aquel en que podríamos esperar que estuviese [...] No podemos considerar renunciar al tráfico de esclavos, a despecho de mis buenos deseos de que pudiera hacerse”.

La segunda nota discordante era todavía más perturbadora. Entre 1722 y 1778, se estimaba que los traficantes de esclavos de Liverpool habían perdido 700.000 libras esterlinas en el comercio de esclavos. Hacia 1788 doce de las 30 casas principales que habían dominado el comercio desde 1773 habían quebrado. El tráfico de esclavos, como la producción de azúcar, tenía sus contingencias. En 1754, un traficante de esclavos había presagiado como suprema defensa de esta actividad: “de este comercio provienen beneficios, que sobrepasan todo, inconvenientes y males tanto reales como imaginarios”. Si el tráfico de esclavos dejó de ser productivo y cuándo sucedió esto, no es algo fácil de determinar con toda certeza.

La tercera nota discordante también llegó de las colonias británicas. La ambición del gobierno británico era convertirse en los transportadores de esclavos y distribuidores de azúcar de todo el mundo. Gran Bretaña había luchado por el asiento y lo había obtenido. La entrega de esclavos a naciones extranjeras se volvió una parte integral del tráfico de esclavos británico. De 497.736 esclavos importados a Jamaica entre 1702 y 1775, 137.114 habían sido reexportados, uno de cada cuatro. En 1731 las importaciones fueron de 10.079; las reexportaciones, de 5.708. De 1775 a 1783, Antigua importó 5.673 esclavos y reexportó 1.972, uno de cada tres. Jamaica recurrió a su política del siglo XVII, estableciendo un impuesto de exportación a todos los negros reexportados. En 1774, la Cámara de Comercio —en representación de los comerciantes de esclavos de Londres, Liverpool

y Bristol— rechazó la ley como injustificable, impropia y perjudicial para el comercio británico, señaló que la autonomía legislativa de las colonias no abarcaba la imposición de aranceles a los barcos y mercancías británicas, ni el perjuicio y obstrucción del gobierno británico, y reprendió al gobernador de la isla por descuidar su deber al no detener los esfuerzos por “fiscalizar y desalentar un tráfico [...] benéfico para la nación”.

EL FUTURO DEL CARIBE

LA REGIÓN DEL CARIBE es en 1969 una de las regiones más inestables de nuestro inestable mundo. Bastará un simple catálogo de la inestabilidad: la invasión británica de Anguila (resultado de su secesión del Estado asociado de Saint Kitts-Nevis-Anguila); disturbios antipolicíacos en Montserrat; graves revueltas laborales en Curaçao; crisis política en Surinam; inquietud laboral crónica en Antigua; tensión racial endémica en Jamaica, movimiento secesionista en Guadalupe acompañado de graves disturbios; dictadura impopular en Haití; incertidumbre del movimiento democrático en República Dominicana; bloqueo de Estados Unidos a Cuba, y el apoyo de Castro a las guerrillas latinoamericanas.

La diversidad constitucional agrava la inestabilidad crónica: las tres repúblicas latinoamericanas de Cuba, Haití y República Dominicana; los cuatro Estados de la Mancomunidad independientes de Jamaica, Trinidad y Tobago, Guyana y Barbados, con Guyana próxima a convertirse en república; condición de estado asociado con Gran Bretaña de las islas de la Mancomunidad más pequeñas; estatus departamental de Martinica, Guadalupe y Cayena que las integra como parte de Francia metropolitana; el peculiar estatus de Surinam y las Antillas Neerlandesas en el reino tripartita de los Países Bajos, que designa la defensa y los asuntos extranjeros de este país; el estatus

semicolonial de las Islas Vírgenes estadounidenses; la relación como Estado Libre Asociado de Rico con Estados Unidos, que desde las elecciones de 1968 parece encaminarse a ser un estado dentro de la Unión Americana.

A esta diversidad constitucional se agrega un pasmoso grado de fragmentación económica, lo cual es totalmente absurdo para un área tan pequeña. La fragmentación llega a grados tan fantásticos, que haría llorar a los ángeles. Ésta se refleja tanto en los vínculos establecidos por razones políticas con diversos poderes externos, como en el tipo de las estrategias de desarrollo que buscan los territorios individuales. De esta manera, cada día Puerto Rico (a pesar de los impresionantes adelantos en el desarrollo industrial y de los incrementos en el ingreso per cápita) está integrado más estrechamente a la economía de Estados Unidos, disfrutando de un libre flujo de sus productos y su gente en el continente y recibiendo vastas afluencias de capital del continente, tanto público como privado. Las importaciones agrícolas tradicionales —azúcar, plátano y cítricos— de los países caribeños de la Mancomunidad, independientes y no independientes, todavía dependen de preferencias tarifarias y aún más de otras formas de arreglos protectores especiales en el mercado del Reino Unido. Los departamentos franceses de Martinica y Guadalupe en el ámbito económico son nada menos que constitucionalmente parte de la Francia metropolitana. Surinam y las Antillas Neerlandesas están integradas económicamente a Holanda y al Mercado Común Europeo, y reciben transferencias unilaterales de fondos de estas dos fuentes. Cuba es en extremo dependiente en comercio y crédito de la Unión Soviética y de los países de Europa Oriental.

No sólo los nexos políticos pasados y presentes con las potencias metropolitanas determinan el esquema del comercio y los alineamientos económicos y de esta manera contribuyen a la fragmentación dentro de la región. Las políticas económicas que buscan los gobiernos —tanto independientes como no independientes— sirven también para estrechar los vínculos “verticales” entre los territorios individuales y los países metropolitanos y frustran la creación de ligas “horizontales” entre los países de la región. Los territorios individuales compiten unos con otros para atraer empresas metropolitanas a fin de establecer ramales y subsidiarias en la región y para captar turistas de los países más ricos. De esta manera buscan estrategias de desarrollo económico más competitivas que cooperativas, compitiendo una con otra en la consesión de exenciones de impuestos absurdamente extensas y otorgando concesiones como derechos de playa, ventas con dominio absoluto de grandes porciones de áreas de sus islas a intereses extranjeros, y aun en algunos casos con el derecho

para establecer casinos. La desintegración económica regional y el fracaso para combinar recursos regionales para la producción destinada a mercados locales y exteriores se acentúan por la existencia de grandes corporaciones internacionales que explotan minerales: petróleo en Trinidad y Tobago, bauxita en Jamaica, Guyana, Surinam, República Dominicana y Haití. Las grandes empresas metropolitanas productoras de minerales son negocios integrados de manera vertical, con líneas de comercio que van de territorios individuales caribeños a las metrópolis, más que entre territorios del Caribe.

La fragmentación se acompaña con una dependencia masiva del mundo exterior, aun en países independientes de la Mancomunidad del Caribe, con excepción de Cuba (ya que el carácter de su dependencia es diferente al de otros), los países del Caribe políticamente dependientes y los políticamente independientes difieren sólo en que estos últimos poseen una soberanía formal. En su mayor parte, todos son en extremo dependientes del mundo exterior para conseguir ayuda económica, para las grandes porciones del capital invertido anualmente en los sectores de manufactura y de turismo de la economía, tanto en los tradicionales como en los nuevos, para los mercados protegidos para sus tradicionales productos de materia prima, y hasta para las salidas de emigración de sus excedentes de trabajadores puertorriqueños a Estados Unidos, jamaíquinos a Gran Bretaña, nativos de Trinidad a Canadá, de Martinica a Francia, surinameses a Holanda. Las decisiones estratégicas que afectan a las economías se realizan fuera de las fronteras nacionales, por compañías extranjeras y por grandes empresas internacionales. El mercantilismo original de los siglos XVII y XVIII se ha reemplazado por el neomercantilismo de la segunda mitad del siglo XX. En lugar de las empresas mercantiles británicas o europeas y del propietario absentista de la plantación azucarera, la asignación de recursos en el Caribe está ahora controlada por grandes corporaciones internacionales. Éste es el caso si uno observa la producción y la refinación del azúcar, la comercialización internacional de otros productos primarios como el plátano, el embarque, la banca, los seguros, las industrias manufactureras, los hoteles, minerales como el petróleo y la bauxita, e incluso muchos de los diarios y medios de comunicación. El sitio de la toma de decisiones económicas y de la dinámica del crecimiento económico continúa estando fuera de los límites territoriales de la zona del Caribe.

Estos extensos contactos económicos con el mundo exterior tienen su lado positivo. El nivel de vida y el ingreso per cápita de casi todos los países del Caribe (con la notable excepción de Haití, que tiene relativamente pocos contactos con el mundo exterior) ha ido mostrando incrementos bastante significativos durante las dos últi-

mas décadas; y los servicios sociales como los de salud y los educativos se han ampliado hasta cierto punto. Los territorios caribeños (con excepción de Haití) no encaran, por lo tanto, los deprimentes niveles de pobreza encontrados en África y Asia, pero el descontento con los niveles de vida y de los servicios sociales logrados es quizá mayor que en África o en Asia. La proximidad de Estados Unidos, el contacto con los turistas, las grandes esperanzas puestas en el gobierno propio y en la independencia, la existencia de fuertes movimientos sindicales y la enorme cantidad de emigración han avivado la llama de la revolución de mayores expectativas. Aún en forma mas crítica, el desempleo, profundamente arraigado y creciente, que coexiste con los mayores niveles del ingreso per cápita y de nuevas expectativas, agrava el desasosiego. El desempleo y el subempleo crónicos que surgieron tras la esclavitud en el siglo XIX se han intensificado en años recientes por el rápido aumento de población, las inadecuadas tecnologías de uso intensivo de capital importadas del exterior, y las crecientes tasas salariales originadas por las actividades de los sindicatos de trabajadores. Las soluciones a corto plazo para el problema del desempleo siguen siendo evasivas y contribuyen al sentimiento de desamparo y dependencia del mundo exterior. En el Caribe, aparece como si el crecimiento del ingreso per cápita y la reducción del desempleo fuesen tendencias no sólo mutuamente excluyentes, sino también en conflicto entre sí.

En 1969 la dependencia del mundo exterior en el Caribe no es sólo económica, sino también cultural, institucional, intelectual y psicológica. Las formas políticas y las instituciones sociales, aun en los países políticamente independientes, fueron imitadas más que creadas, tomadas prestadas más que desarrolladas, y reflejaban las formas existentes en el país metropolitano particular del que se derivaban. Todavía no hay una vida intelectual indígena seria. La mayoría de las formulaciones ideológicas aún reflejan los conceptos y el vocabulario de la Europa del siglo XIX y, lo más siniestro, de la ahora casi difunta guerra fría. Las formulaciones indígenas, auténticas y relevantes, o bien se pasan por alto o se equiparan a una "subversión". Los sistemas legales, las estructuras educativas y las instituciones administrativas reflejan prácticas caducas que ahora se abandonan rápidamente en los países metropolitanos donde se originaron. Aun cuando tanto en los países de la Mancomunidad caribeña como en los departamentos franceses se ha producido literatura de estándares mundiales y de validez universal, con escritores como Lamming, Naipaul, Braithwaite de Barbados, Walcott, Aimé Césaire y Frantz Fanon de Martinica, y aunque en Trinidad y Tobago han surgido la *steel band* y el calipso, los valores artísticos y comunitarios en su mayor parte no son autén-

ticos, sino que, usando el lenguaje de los economistas, poseen un alto contenido de importación, los vehículos de estas importaciones son el sistema educativo, los medios de comunicación, el cine y los turistas. La descripción de V. S. Naipaul de los indocidentales como “imitadores” es dura, pero cierta. Por último, la dependencia psicológica refuerza intensamente las demás formas de dependencia, puesto que, en último análisis, ésta es un estado mental. Una historia demasiado larga de colonialismo parece haber lisiado la autoconfianza y la autoseguridad del Caribe, y se ha creado un círculo vicioso; la dependencia psicológica conduce a una dependencia económica y cultural creciente del mundo externo. La fragmentación se intensifica en el proceso, y un mayor grado de dependencia y de fragmentación reduce todavía más la autoconfianza local.

Las dificultades se multiplican. Las incertidumbres económicas se incrementan con el peligro siempre presente de la unión de Gran Bretaña al Mercado Común Europeo, con la posibilidad de que abandone la posición tradicional de preferencia de la que gozaban las exportaciones de las Indias Occidentales de productos primarios en el mercado británico, especialmente el azúcar. Respecto a estos artículos, las Indias Occidentales no son libres de optar por América Latina como un sustituto de Gran Bretaña y Europa. La Organización de Estados Americanos (OEA) y el Banco Interamericano de Desarrollo excluyen de su competencia a las islas británicas no independientes, en tanto que a Guyana, comprometida en una seria disputa fronteriza con Venezuela, no se le permite la admisión en la OEA ni aun para firmar el tratado de desnuclearización respecto al hemisferio occidental.

A medida que el movimiento del Poder Negro hace su camino en Estados Unidos en su lucha por la dignidad de la raza negra, hay repercusiones obvias en el Caribe. Jamaica hierva con tensión racial, el negro contra el moreno y el blanco. Los disturbios laborales en Antigua y los desórdenes laborales en Curaçao fueron ambos respuesta a la propaganda del Poder Negro. La enorme población india de Guyana, Surinam y Trinidad y Tobago añade otra dimensión a la desarmonía racial que ya ha estallado en graves disturbios raciales en Guyana. En tanto que continúen en India los disturbios entre hindúes y musulmanes, así como los enfrentamientos protestantes contra católicos en Irlanda del Norte, la diversidad religiosa de las regiones del Caribe pone otra nube en el futuro. En este desolado panorama, el único punto luminoso es el éxito aparente de la Cuba de Castro, con la total integración de la población negra a su sociedad.

Los jóvenes y los estudiantes se vuelven cada vez más inquietos con el estímulo de la protesta mundial, en América, en Francia, en Inglaterra, en México y en todas partes. La situación se agrava por la

acción del gobierno de Jamaica de expulsar a dos conferencistas guyaneses de la Universidad de las Indias Occidentales.

El temor sombrío y el miedo son los Estados Unidos de América, que ha expresado que no tolerará otra Cuba en el hemisferio occidental. Fue por este motivo por lo que Estados Unidos intervino en República Dominicana en el año 1965.

Resumiendo: el Caribe contemporáneo es un área caracterizada por la inestabilidad, la fragmentación política y económica, la diversidad constitucional, la dependencia económica, psicológica, cultural y en algunos caso política, el desempleo y el subempleo a gran escala, la incertidumbre económica, las tensiones raciales no resueltas, los conflictos religiosos potenciales, la inquietud de la juventud, y un temor a Estados Unidos que lo inunda todo.

¿Cuál es entonces el futuro para el Caribe?

Dada su historia pasada, el futuro del Caribe sólo puede examinarse significativamente en términos de las posibilidades para el surgimiento de una identidad de la región y de sus pueblos. Toda la historia del Caribe hasta ahora puede verse como una conspiración para bloquear la aparición de una identidad caribeña, en política, en instituciones, en economía, en cultura y en valores. Considerado desde una perspectiva histórica, el camino futuro para los pueblos del Caribe debe impulsarlos a empezar fabricando su propia historia, a ser los sujetos en vez de los objetos de la historia, a dejar de ser los juguetes de otros pueblos. A este respecto, el Caribe ha sido hasta ahora el "intruso" en el Nuevo Mundo. Estados Unidos y Canadá surgieron como países soberanos con identidad propia, aunque en años recientes los canadienses han tenido razones para preocuparse por la preservación de la propia identidad ante la masiva penetración económica estadounidense. Los países de América Central y Sudamérica (con excepción de las Guyanas han logrado un pequeño grado de identidad, México y Brasil más que lo otros. Considerada bajo esta luz, la presente crisis en América Latina debe ser vista como un deseo por parte de las naciones latinoamericanas de completar el proceso que empezó con las guerras de la independencia contra España en el siglo XIX. Lo que hoy parece a los habitantes de los países metropolitanos un nacionalismo xenófobo e irracional en el Tercer Mundo, es muy a menudo la manifestación exterior de esta búsqueda de la autorrealización. Para Jorge III y sus ministros, los líderes de las trece colonias americanas en los años de 1770 deben haberles parecido uno muchachitos muy malcriados.

En esta búsqueda de la identidad y la autorrealización, el Caribe en 1969 empieza con algunas condiciones muy favorables: poblaciones jóvenes, imbuidas de la inquietud y del idealismo mundial de

los jóvenes; tasas de alfabetizados y de educación relativamente altas: niveles de ingresos per cápita relativamente elevados, y una larga historia de contactos con el mundo occidental. Ciertamente, el gran escritor de Trinidad, J. J. Thomas, en su brillante polémica en defensa de los pueblos indios, contra las calumnias de ese predecesor de Enoch Powell en el siglo XIX, James Anthony Froude, profesor emérito de historia en Oxford, describió en 1890 a los indooccidentales como: “aprendices aptos en cualquier sección concebible de la cultura civilizada”. La tarea es ahora lograr que los pueblos de las Indias Occidentales cesen de ser “aprendices aptos” y se conviertan en inmediatos innovadores “en cualquier sección concebible de la cultura civilizada”. Los requerimientos para esta transmutación son de dos clases: una revolución psicológica entre los mismos pueblos caribeños y la empatía con las aspiraciones caribeñas. Esta revolución y esta empatía deben apoyarse en una mejor percepción de los pueblos, tanto los caribeños como los metropolitanos, del verdadero significado de la experiencia histórica del Caribe, una experiencia que debe situarse dentro del más amplio contexto de las relaciones en desarrollo entre los países adelantados y el Tercer Mundo, y dentro del marco de la historia del Nuevo Mundo.

Actualmente se reconoce cada vez más que en interés de la paz mundial, las relaciones entre los países avanzados y los del Tercer Mundo deben plantearse desde una nueva base. La metrópoli y la periferia no tienen igualdad de poder económico. Por consiguiente, no puede haber una verdadera interdependencia entre ellas como la que puede existir entre países de igual vigor. Hay sólo una relación de dependencia. Unas relaciones económicas bien informadas entre el centro y la periferia deben reconocer con claridad la presente desigualdad y la tendencia para hacer que la periferia sea menos en vez de más dependiente a largo plazo. La aplicación de este principio tendrá consecuencias profundas en las futuras relaciones entre Estados Unidos y América Latina y también entre todos los países más y menos desarrollados del mundo. El Caribe, como una región relativamente pequeña con un largo legado histórico de fuerte dependencia de la metrópoli, se erguirá para ganar más que la mayoría de los demás países del Tercer Mundo a partir de que se implante este nuevo enfoque.

La historia del Nuevo Mundo representa un proceso todavía inconcluso de la creación de posibles sociedades autónomas con iguales oportunidades para todos, libres de la dominación primero de Europa y ahora de Estados Unidos.

En 1776 las trece colonias americanas asestaron un golpe no sólo por la autodeterminación nacional, sino también por la liberación de la economía nacional de sus grilletes mercantilistas. El carácter revo-

lucionario de la forzada separación de las trece colonias de su pasado económico mercantilista no se ha apreciado completamente, porque la revolución estadounidense fue una revolución “burguesa” que dejó intactos —y en realidad enterrados en la nueva Constitución— los derechos de propiedad privados.

En el caso de Canadá, el mercantilismo británico no fue asesinado, sino que murió de muerte natural en el curso del desarrollo del liberalismo económico en el siglo XIX. Aun cuando era muy fuerte la inversión inglesa en Canadá en forma de préstamos, particularmente en ferrocarriles en las últimas décadas antes de la primera guerra mundial, sería correcto decir que el año 1914 encontró a Canadá con una economía controlada por canadienses, aunque era una economía fuertemente dependiente de su intercambio exterior en exportaciones de trigo. La sujeción de Canadá al nuevo imperialismo económico estadounidense sucedió casi de un día a otro después de la segunda guerra mundial —entre 1945 y 1955—, cuando hubo un amplio flujo de inversiones directas de corporaciones estadounidenses en materia de industrias manufactureras.

Tanto en el caso de Canadá como en el de Estados Unidos no hubo nunca un verdadero feudalismo. En las palabras algo pretenciosas del historiador económico estadounidense, W. W. Rostow, los países de colonización blanca “nacieron libres”. Más adelante, con las dos notables excepciones de los negros en Estados Unidos y los franceses en Canadá, ambos países se desarrollaron en su independencia política como sociedades relativamente iguales y abiertas.

En el caso de Latinoamérica continental, en tanto que en la mayoría de los casos la independencia política se obtuvo a principios del siglo XIX, quedaron en la sociedad restos apreciables de feudalismo y de fuerte desigualdad social. Más adelante, aunque las antiguas ligas mercantilistas se rompieron sobre todo por la diplomacia de Gran Bretaña (Canning y todos ellos), a finales del siglo XIX y a principios del XX las inversiones extranjeras fluyeron para la explotación de materias primas y para proporcionar la infraestructura para la exportación tanto de alimentos como de materia prima. Siguió a ello un periodo de crecimiento económico altamente desequilibrado, encabezado por exportaciones de productos primarios a los países industriales. Pero este crecimiento no se extendió hacia la economía, no estimuló otros sectores económicos y no acabó con la desigualdad económica y social fundamental. Gradualmente en el siglo XX, las corporaciones estadounidenses aumentaron su porción relativa del total de inversiones extranjeras directas en América Latina y se extendieron de las materias primas tradicionales y de los sectores mineros, bancarios y de servicios públicos, al nuevo sector indus-

trial. Esto sucedió en el periodo de entre guerras con la protección de las restricciones a la importación que se impusieron para defender la balanza de pagos, la cual se había deteriorado con el colapso de los precios de los productos primarios. Desafortunadamente, las corporaciones estadounidenses se aliaron con las clases privilegiadas de hacendados y negociantes en los países latinoamericanos para bloquear el cambio social y el amplio desarrollo económico. Y para completar la infamia, el gobierno estadounidense tendió cada vez más a apoyar y promover el interés de las corporaciones estadounidenses en su diplomacia con los gobiernos latinoamericanos.

Para resumir, se puede decir que la realización de la independencia política en los países latinoamericanos dio como resultado, internamente, el enfriamiento de las ya rígidas relaciones sociales y económicas, y, externamente, muy poca independencia económica a causa del dominio económico externo de las corporaciones estadounidenses, ayudadas y apoyadas por la diplomacia del dólar del Departamento de Estado. La Alianza para el Progreso buscó promover una revolución social interna por medios no violentos. Pero hacia 1964-1965 ya había fracasado, en parte porque, al jugarse el azar, al gobierno estadounidense le dio miedo una revolución social genuina, temiendo que una revolución semejante pudiera estar contaminada de “comunismo”, y también en parte porque cualquier revolución social cabal debía afectar adversamente a los intereses de las grandes corporaciones estadounidenses que operaban en América Latina. Así, tenemos la suprema paradoja de una nación nacida con una revolución que toma una postura contrarrevolucionaria consistente con las naciones de su patio trasero. Al momento de escribir esto, queda por verse si la sorprendentemente tibia reacción de Estados Unidos a la reciente revolución en Perú augura un cambio permanente, así como la postura que adoptará ante los aún más recientes cambios en Bolivia.

El Caribe difiere profundamente de América Latina. Sigue siendo el área donde el imperialismo político y económico ha estado atrincherado en el Nuevo Mundo de manera más intensa. En 1958 todas las islas caribeñas (y los territorios continentales de las tres Guyanas) eran colonias de las potencias europeas, con tres excepciones (Puerto Rico, si no una colonia, era ciertamente no independiente políticamente). Los únicos tres países independientes eran Haití, República Dominicana y Cuba. Haití estaba económicamente atrasado y mal gobernado, pero se las arregló para mantener cierto grado de autonomía cultural y hasta de dignidad. República Dominicana daba el espectáculo de una desacralizada alianza entre un despiadado dictador, los intereses comerciales estadounidenses y el Departamento de Estado. En Cuba existía la misma alianza, pero con la presencia de Estados Unidos más evidente.

En 1958 el Caribe ni siquiera había empezado a liberarse de la antigua dispensa. Pero en ese año y en el siguiente —1959—, respectivamente, ocurrieron dos acontecimientos importantes. Primero se formó una federación política en 1958 entre los territorios británicos (excluyendo la Guayana Británica y Honduras Británica). Segundo, en 1959 ocurrió la revolución cubana.

En 1958 se esperaba que la Federación fuera el instrumento por el que las colonias británicas del Caribe alcanzarían la independencia política. Desde 1945 la Federación ha sido considerada un medio para permitir a las pequeñas y no viables islas de Indias Occidentales agruparse con el propósito de lograr una independencia que los líderes de Indias Occidentales, junto con la Oficina Colonial del Reino Unido, pensaban que eran incapaces de conseguir por ellas mismas como unidades individuales. Pero la combinación en las islas de celos mutuos, con siglos de antigüedad, un liderazgo federal inepto y el deseo de las unidades de seguir buscando estrategias de desarrollo económico competitivas más que complementarias conspiraron hasta producir una secesión temprana en la Federación. No obstante, el rompimiento de ésta fue seguido por la concesión de independencia política a las tres islas mayores.

La Federación de las Islas Británicas duró sólo cuatro años. Y hacia 1966 tres de las unidades constitutivas de la Federación —Jamaica, Trinidad y Tobago y Barbados— junto con Guyana, se habían vuelto políticamente independientes. Honduras y las unidades más pequeñas de las islas de sotavento y de barlovento han adquirido desde entonces un completo gobierno propio, con el Reino Unido como responsable de su defensa y de sus asuntos exteriores. La experiencia federal así como la situación posterior a la independencia en la Mancomunidad del Caribe demostraron que la búsqueda de identidad y solidaridad entre las ex-posesiones británicas en el Caribe tienen que buscarse por otros medios, es decir, mediante el método de la colaboración económica regional y de lograr estrategias de desarrollo económico complementarias más que competitivas.

En 1959, Cuba, como el primer país caribeño en retar con éxito el poderío de Estados Unidos en el hemisferio, intentó establecer un régimen basado en la independencia nacional y en la justicia social, incluyendo la igualdad racial. Hasta la fecha, Cuba es el primer país del Caribe que ha intentado un rompimiento decisivo con el pasado (si excluimos la revolución de los “jacobinos negros” en Haití en el decenio de 1790).

Desde la revolución, Cuba se ha liberado de la tradicional maldición del Caribe —la plantación azucarera— y se ha deshecho también de la perdición del siglo XX para el Tercer Mundo: el dominio econó-

mico de las compañías metropolitanas. Es también el primer país del Caribe en desprenderse del legado de la esclavitud: la obsesión por la raza y el color. Hasta en esto ha estado arriba de Haití, donde, una vez independiente, la elite mulata ha tenido una postura privilegiada *vis a vis* la masa negra. Además, es el primer país caribeño (dejando a un lado las muy pequeñas economías de turismo) en haber salido del desempleo. Finalmente, sean cuales fueren sus equivocaciones económicas, es el primer país caribeño en haber movilizado a toda la población para la tarea de la reconstrucción nacional.

El otro lado de la moneda es que tiene la distinción de ser el primer país en introducir el primer aparato de gran envergadura del totalitarismo en el Nuevo Mundo, aun cuando el Nuevo Mundo haya tenido previamente y desde entonces su quizás única colección de detestables y brutales dictaduras.

Ahora se reconoce generalmente que Cuba está haciendo un genuino intento por transformar su estructura social y económica y lograr una verdadera identidad nacional. Pero a menudo se dice que Cuba sigue siendo un monocultivo azucarero y que sólo ha cambiado un amo estadounidense por uno ruso. Ambas tesis son bastante engañosas, aunque sean apropiadamente calificadas. Cuba comprende que su recurso más escaso son las divisas extranjeras que, como pequeño país en desarrollo, sólo puede obtener con las exportaciones. Las ganancias por turismo se perdieron con la revolución, la única forma de conseguir divisas extranjeras es con el azúcar, que necesita seguir exportando en grandes cantidades. Sin embargo, al mismo tiempo ha estado procediendo con gran esfuerzo en la diversificación: el aumento de producción de pollo, huevos, leche y vegetales ha sido enorme; con los nuevos plantíos de cítricos y con la extensión de la ganadería local, la composición de las exportaciones en los próximos años estará profundamente diversificada. Más aún, Cuba es el primer país del Caribe en cambiar el patrón histórico y en convertirse en nación pesquera. Ha puesto la historia de cabeza enviando sus barcos pesqueros a Terranova. Respecto a educación, la Unesco reconoce a Cuba, no sólo por ser la nación en desarrollo con mayor éxito en la eliminación del analfabetismo, sino también por encontrarse en las primeras filas del desarrollo educativo general.

La acusación del dominio económico ruso es superficialmente correcta. Pero el punto esencial es que la fuerte dependencia de Rusia es, al menos en principio, sólo transitoria y durará hasta que Cuba se quite el apremio de divisas para su desarrollo, lo cual intenta hacer actualmente. Por otra parte, en la previa situación de dominio de la economía por inversiones de capital social (*equity investments*) de corporaciones estadounidenses, la dependencia de Estados Unidos era un

proceso acumulativo más que un fenómeno transitorio. Mientras que la presente dominación económica rusa puede, en principio, ser en última instancia menos dañina en sus efectos que el control estadounidense previo, Cuba ha ilustrado la debilidad básica de los países de las Indias Occidentales: la tendencia a buscar apoyos externos.

Pero la verdadera tragedia de Cuba es que ha apelado a un marco totalitario para transformar en profundidad dentro de él su economía y su sociedad. En lo esencial, éste es el punto clave del sistema político actual de Cuba. Quizás simplificando en exceso, diríamos que Cuba es en esencia una sociedad totalitaria sumamente nacionalista con la forma de un gobierno sumamente personalizado, que busca una transformación completa de las estructuras económicas y sociales previas, por medio de la planeación y la movilización de masas. Si al evaluar los logros cubanos, pensamos mucho en términos de marxismo y comunismo, eludimos lo esencial de la revolución cubana. No obstante, decir que el marxismo es una apariencia, no es negar la realidad de la alianza militar con Rusia y los sólidos esfuerzos de Cuba por exportar la revolución a América Latina. Además, aunque según los parámetros objetivos es un régimen totalitario, no puede haber duda del extendido grado del entusiasmo y de entrega populares.

Surge la pregunta de si existen caminos alternativos en el Caribe para la transformación económica y social y para el logro de una identidad nacional, fuera de la senda seguida por Cuba.

Uno de los caminos que han seguido muchos de los países de la región es el tomado por Puerto Rico en su programa Manos a la Obra, que consiste en atraer empresas estadounidenses para que establezcan subsidiarias en Puerto Rico, ofreciendo salarios más bajos y exención de impuestos y en la que, como parte de la Unión Aduanera de Estados Unidos, tiene acceso al mercado estadounidense. Esta política ha tenido éxito en cuanto a que ha producido una alta tasa de inversiones, un crecimiento industrial rápido y un asombroso incremento en los niveles de vida e ingresos per cápita en Puerto Rico. Las transferencias masivas de fondos federal es para actividades gubernamentales de desarrollo y de bienestar social han contribuido también a elevar los niveles de vida, ya que tienen oportunidades ilimitadas para la emigración a Estados Unidos. Pero, a pesar de estas ventajas, el desempleo ha permanecido en un nivel muy elevado y todavía hay una enorme pobreza y mucha desigualdad. Toda esperanza de preservar y reforzar la identidad de Puerto Rico ha sido destruida. Puerto Rico, de hecho, ha resuelto sus problemas de transformación económica y social incorporándose por esfuerzo propio a la economía estadounidense. La reciente elección de un gobernador favorable a la estatidad federada es meramente un reflejo de *unfait accompli* del

electorado puertorriqueño. El crecimiento económico se ha logrado, pero se ha perdido la identidad nacional. ¿Qué provecho puede haber para una nación si ha ganado todo el mundo pero ha perdido su propia alma?

Además de los departamentos franceses de Martinica, Guadalupe y la Guyana Francesa, y quizá posiblemente los territorios asociados del reino de los Países Bajos —Surinam y las Antillas Neerlandesas—, hay pocas esperanzas de que el modelo puertorriqueño logre lo que de hecho ha conseguido en Puerto Rico. Los países de la Mancomunidad del Caribe no tienen una relación de Unión Aduanera con el Reino Unido, el cual, en cualquier caso, está mucho más distante geográficamente de ellos que Estados Unidos de Puerto Rico. No obstante, aun con estas limitaciones, el ofrecimiento de incentivos fiscales y otras concesiones (como derechos de playa y extensas ventas de terrenos) para inducir a los inversores extranjeros a la industria y al turismo para establecerse en comercios locales, es la principal estrategia de desarrollo que se busca. Y, aparte de los deméritos de estos instrumentos políticos desde el punto de vista de la promoción de una integración racial y de la solución de los problemas del desempleo, el resultado de semejante estrategia tiende a ser la pérdida total de la identidad nacional.

En 1969, con su nuevo Tercer Plan Quinquenal, Trinidad y Tobago adoptó un tercer tipo de modelo de desarrollo que bien puede ser adoptado por otros países de la Mancomunidad del Caribe: un camino menos revolucionario y más gradual, y menos totalitario y más democrático que el de Cuba, pero más autónomo y a final de cuentas con mayor confianza en sí mismo que el de Puerto Rico. Comprende una continua seguridad en la inversión externa y el comercio con el mundo exterior; pero también incluye una asunción continua y creciente del control sobre los puntos dominantes de la economía por parte del gobierno y de los ciudadanos, un intento definido por promover la armonía racial y la igualdad social, y el desarrollo consciente de una identidad nacional y cultural.

El resultado del objetivo del modelo de desarrollo de Puerto Rico es ahora claro, pero sólo el tiempo puede mostrar qué tan exitoso será el modelo cubano y el nuevo de Trinidad y Tobago. El éxito de la nueva estrategia de Trinidad y Tobago requiere la movilización de la población, que precisará un mayor grado de autoconfianza y de sentido de compromiso. De hecho requiere la “revolución psicológica” que he mencionado antes: la expulsión del estado mental de dependencia que la historia ha legado a los pueblos de las Indias Occidentales. El gran número de jóvenes de la población de Trinidad y Tobago ofrece enormes esperanzas —de hecho, son el único rayo de esperanza— a

este respecto. El surgimiento de una nueva y más tolerante actitud por parte de Estados Unidos hacia los regímenes latinoamericanos y del Caribe que buscan clases más autónomas de cambio social y económico en sus respectivos países, también facilitará el éxito del nuevo camino que sigue Trinidad y Tobago.

Los países de la Mancomunidad del Caribe, como Trinidad y Tobago, se darán cuenta cada vez más de que los objetivos de una mayor independencia económica y del desarrollo de la identidad cultural los unirán entre sí con lazos mucho más fuertes, tanto a escala económica como a otras escalas. El desventurado estado actual de fragmentación de los países de la Mancomunidad del Caribe —y la oportunidad creada por ello para la manipulación por potencias extranjeras (tanto del Viejo Mundo como del Nuevo) y por intereses mercantiles externos— hace extremadamente difícil (aunque no imposible) que un solo país adopte una estrategia de desarrollo más independiente y menos “abierta”. Más aún, hay límites obvios en el campo de acción para una estrategia más independiente de desarrollo en los países de la Mancomunidad del Caribe a causa de su pequeño tamaño.

Ya se han realizado algunos avances hacia una integración de la Mancomunidad del Caribe. La Asociación de Libre Comercio del Caribe (CARIPTA) se encamina hacia una integración más significativa: la nivelación de los incentivos fiscales; el establecimiento de un arancel común externo; el absurdo de una política común respecto a la inversión extranjera; el establecimiento de industrias integradas regionalmente, y el establecimiento de un Banco de desarrollo del Caribe, sobre todo para rectificar desigualdades económicas como las que hay entre territorios más o menos desarrollados. La integración de la Mancomunidad del Caribe deberá también estar acompañada por efectos sostenidos para reducir la dependencia de la región a largo plazo de mercados externos protegidos para las exportaciones tradicionales de productos primarios, principalmente azúcar, plátanos y cítricos. En tanto que en el mediano y corto plazo, deben mantenerse las preferencias por acuerdos especiales para estos artículos en el mercado del Reino Unido —por ejemplo, en la contingencia de la entrada del Reino Unido al Mercado Común Europeo— y la diversificación y la reducción en costos deben ser objetivos a largo plazo.

La asistencia económica metropolitana puede servir para promover el objetivo de la integración económica de la Mancomunidad del Caribe, si tal asistencia se dirige a la unificación de la región y a hacerla finalmente más independiente económicamente. Por otra parte, la ayuda metropolitana, pensada para proteger los intereses metropolitanos políticos, diplomáticos o comerciales en la región, no sólo será un factor divisorio sino que también servirá

para perpetuar los esquemas de dependencia ahora profundamente arraigados.

Es también un imperativo para una integración significativa de la Mancomunidad del Caribe el que los Estados asociados deban lograr alguna forma de independencia política. Ya que estos países sólo pueden participar significativamente en el movimiento de integración de la Mancomunidad del Caribe si tienen el mismo estatus político que tienen ahora los cuatro países independientes y que Honduras Británica —que pronto se unirá a CARIFTA— está en vías de obtener. Hay aquí dos opciones. O bien las islas de sotavento y las de barlovento se federalizan y aseguran su independencia política del Reino Unido —con garantía de una continua ayuda en presupuesto y en desarrollo del Reino Unido por un número de años— o se asocian con uno o más de los países independientes de la Mancomunidad del Caribe. La primera opción, aunque claramente mejor, conlleva las dificultades usuales de las Indias Occidentales de los celos interisleños y la renuencia de los líderes políticos insulares a que se les retire la atención para enfocarla en líderes federales. No obstante, debe ser posible diseñar una forma de federalismo que permita la mayor cantidad de autodeterminación a las unidades, en tanto concentra en manos federales el poder de tratar con el mundo exterior. De hecho, este principio es posible que deba aplicarse en un plan más amplio, si el actual movimiento por la integración económica en la Mancomunidad del Caribe se llega a desarrollar en un nuevo intento de unión política.

El verdadero caso de la unidad de los países de la Mancomunidad del Caribe está en la creación de un frente más desarrollado para tratar con el mundo externo: diplomacia, comercio exterior, inversión extranjera y asuntos semejantes. Sin un frente similar los territorios continuarán siendo juguetes de los gobiernos e inversores extranjeros. Para aumentar el “poder de contrapeso” de las pequeñas unidades *vis a vis* los fuertes gobiernos y compañías del extranjero, se requiere que busquen la creación de un centro único de toma de decisiones frente al mundo exterior. Todo lo que no sea los contactos externos puede y debe dejarse a las unidades individuales que deben tener la máxima autonomía y poder de autodeterminación. En esto se halla la resolución del problema que asoló tanto a la antigua Federación: la división de poderes entre el centro y las unidades.

Una vez que el movimiento hacia la integración económica y la independencia política de todas las unidades empiece a tomar forma en la Mancomunidad del Caribe, será necesario establecer relaciones económicas más estrechas con los países fuera de la Mancomunidad, los territorios franceses y holandeses y los países independientes, República Dominicana, Haití y Cuba, que deben ser reincorporados a la

familia interamericana. (Puerto Rico, como hemos visto, parece actualmente dirigirse lenta pero seguramente a la condición de estado, como parte de la Unión Americana.)

Una condición previa para lograr vínculos económicos más estrechos entre los territorios franceses y los demás países caribeños sería poner fin —o al menos debilitar en forma considerable— a las fuertes ligas con la Francia metropolitana. En tanto que actualmente un sentimiento mayoritario en Martinica y Guadalupe favorece la retención de los nexos estrechos con Francia, es razonable pensar que el tiempo mostrará que las disposiciones presentes no son una solución final al problema de esos territorios.

No es posible en este momento definir con precisión el tipo de relaciones que pueden establecerse entre el Caribe de la Mancomunidad y el otro. Basta decir que hay un gran campo para una colaboración funcional respecto a la producción, el procesamiento y la comercialización de artículos como azúcar y minerales como la bauxita, para el intercambio de conocimiento tecnológico y científico, para la racionalización de la agricultura regional, e igualmente, para el establecimiento de industrias regionales integradas en sectores específicos, utilizando la materia prima de fuentes regionales o extrarregional es para dar servicio a mercados regionales y no regionales.

Una vez que exista una integración entre todas las unidades del Caribe (excluyendo a Puerto Rico por las razones mencionadas anteriormente), y una vez que todos los vestigios de dependencia política, económica, cultural y psicológica y de racismo hayan desaparecido del Caribe, entonces y sólo entonces podrá ocupar el Caribe su verdadero sitio en América Latina y el Nuevo Mundo y así poner fin a las guerras internacionales y a las disputas interregionales que, desde Colón a Castro, han caracterizado la disposición del legado de Adán.

Sir William Arthur Lewis

LA AGONÍA DE LAS OCHO*

LA REUNIÓN SECRETA

La historia comienza cuando el señor Manley, Primer Ministro de Jamaica, y el doctor Williams, Primer Ministro de Trinidad y Tobago, se reunieron secretamente en Antigua —en agosto de 1960— para resolver sus diferencias sobre la Federación.

Esa reunión debió celebrarse mucho antes. Durante dos años habían estado gritándose el uno al otro a través del Mar Caribe, capitaneando sus puntos de vista opuestos sobre la Federación, para gran deleite y ventaja de Sir Alexander Bustamante, porque con cada grito unos cuantos jamaicanos más estaban disgustados con el espectáculo federal y unos cuantos votos más estaban reuniéndose para lo que sería el golpe final en septiembre de 1961.

Al final los dos líderes se reunían para conversar con tranquilidad. Rápidamente llegaron a un acuerdo. Cada uno se desentendió de su posición extrema. La nueva Federación no sería tan débil como la anterior, tal como Manley había demandado en su Documento Blanco de mayo de 1959, pero ni remotamente sería como el modelo por el

* William Arthur Lewis, "La agonía de las ocho", en *Teoría para el desarrollo económico y social del Caribe*. Compilación de Graciela Chailloux Lafitta, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2011, pp. 245-273.

que Williams había abogado en su *The Economics of Nationhood*, de septiembre de 1959.

Por el contrario, inventaron una “Lista de Reserva” de los poderes federales para añadirla a la “Lista Exclusiva” y a la “Lista Concu-rente”. Los asuntos en disputa entre ellos se añadirían a la Lista de Reserva, por lo que pudieran ser eliminados solamente por votos que representaran a una mayoría de la población.

Otros temas tendenciosos quedaron resueltos al permitir para estos períodos de gracia los asuntos como la unión aduanera, la libertad de movimiento, y los impuestos sobre el ingreso. Todos llegarían, pero gradualmente.

La reunión fue un triunfo del sentido común, pero estuvo empañada por un error táctico: sus conclusiones fueron mantenidas en secreto. Así, las otras ocho islas quedaron unidas por un lazo de sospecha y hostilidad. La mayoría de estas, con la notable excepción de Antigua, había deseado *The Economics Nationhood*, ya que aseguraba que Jamaica, Trinidad y Barbados subsidiaran al resto. Después de la reunión se vio que Williams había abandonado *The Economics of Nationhood*, pero nadie supo lo que él había puesto en su lugar.

No está claro por qué los dos líderes mantuvieron silencio de sus conclusiones. El resultado de esto los condujo sencillamente al inicio de muchos males entre ellos, así como entre aquellos que los identificaban como líderes. Las Ocho comenzaron entonces a reunirse bajo el estandarte de Sir Grantley Adams, quien había devenido sospechoso de los otros dos líderes y que nada tenía que perder con las hostilidades crecientes.

Por eso, en la serie crucial de discusiones de la propuesta de la Constitución federal, de octubre de 1960 a junio de 1961, Trinidad y Las Ocho aumentaron más y más la tensión entre sí, creando una atmósfera de antipatía mutua que conduciría a Trinidad directamente a quedar aislada después del referéndum.

Williams se mantuvo firme: apoyó decididamente el plan de Jamaica para la creación de una Federación que, aunque pensaba débil en su comienzo, pudiera ganar fuerza con el paso del tiempo. Una vez que Manley había anunciado el referéndum, Williams vio que no había esperanza de mantener a Jamaica dentro de la Federación, excepto en los términos propuestos por Manley.

Ni Sir Grantley Adams ni Las Ocho entendieron la debilidad de la posición de Manley; continuaron martillándolo. Para ayudar, Williams hizo una advertencia: no saquen a Jamaica de la Federación, si lo hacen, Trinidad también saldrá.

La advertencia fue apenas atendida cuando se hizo algo por primera vez en octubre de 1960, un tanto crípticamente. Repetida más

descarnadamente en mayo de 1961, sonó ominosamente en los oídos de quienes conocían cuán cerca pudiera estar el voto de Jamaica.

Manley apoyó igualmente a Williams en su decisión de revivir el tema de la libertad de movimiento. Esa decisión aparecía ante Las Ocho como un ultraje. El tema había sido planteado en 1955 y sus términos fueron incorporados en la Constitución. *The Economics of Nationhood* había aceptado la libertad de movimiento. Cuando el asunto fue inicialmente planteado otra vez por Trinidad, en enero de 1960, provocó una justa indignación.

El punto de vista de Trinidad era que la libertad de movimiento y un gobierno federal fuerte, que pudiera vérselas con las consecuencias de esta, debían ir juntos. Si las decisiones sobre la unión aduanera, el impuesto sobre el ingreso, el control industrial y otros poderes económicos fueran pospuestos, también debía serlo la libertad de movimiento.

Esto hizo que Las Ocho, que estaban interesadas especialmente en la libertad de movimiento, se convirtieran en un instrumento de la lucha de Trinidad contra Jamaica, que no estaba interesada en ese asunto. Y a nadie le gusta ser un instrumento.

En el tiempo en que las conferencias finales se celebraron en Trinidad, en mayo de 1961, y en Lancaster House, en junio, no había confianza mutua. Trinidad y Jamaica, que se habían apoyado entre sí de forma consistente desde la reunión de Antigua, finalmente rompían filas, regresando sobre sus acuerdos, y en la mayoría de Las Ocho cundía la desesperación.

Seis de Las Ocho estaban recibiendo ayuda subvencionada del Tesoro británico. ¿Qué pasaría financieramente después de la independencia? *The Economics of Nationhood* había propuesto asumir con sus cargas, pero Manley había tenido éxito en Antigua en persuadir a Williams para apoyar una Constitución que asegurara que la carga no cayese sobre Jamaica o Trinidad. Así, esas seis estaban ahora más ansiosas de tener alguna declaración sobre el futuro de sus finanzas antes de que los documentos finales fueran firmados.

Williams las apoyó en la reunión de mayo en Trinidad; en la de Lancaster House las abandonó. Esto surgió de la estrategia de la reunión: Trinidad y Jamaica estaban gruñéndose entre sí y Las Ocho hacían lo mismo con ambas. Al final todos abandonaron a todos. Cuando la reunión terminó, la mayoría de los participantes no hablaban entre sí un lenguaje común.

Así, cuando en septiembre de 1961 los jamaicanos votaron —con una escasa mayoría— dejar la Federación, las relaciones entre los líderes políticos de Trinidad y los de Las Ocho estaban en su nivel más bajo.

Si el sentido común hubiera prevalecido, la salida de Jamaica debió haber sido tomada como una oportunidad para construir una Federación fuertemente centralizada, en la cual la mayoría había estado en algún tiempo comprometida, pero el sentido común no florece en una atmósfera en la que todos están enfadados con todos.

LA MISIÓN QUE FRACASÓ

Este es un capítulo personal. La noche del referéndum recordé la declaración del doctor Williams de que si Jamaica dejaba la Federación, Trinidad y Tobago también lo haría. No obstante, decidí ir a verlo inmediatamente y tratar de persuadirlo de que las nueve pudieran constituir una buena Federación, sin Jamaica.

El doctor Williams y yo éramos antiguos amigos, que nos conocíamos desde que ambos éramos estudiantes 30 años atrás. Nos admirábamos y respetábamos mutuamente y cada uno sabía que podía invocar el talento del otro para apoyar las causas nacionales.

El doctor Williams estaba muy malhumorado. Los enredos en Lancaster House todavía le dolían y estaba absolutamente harto de la mayoría de las personalidades principales. Afortunadamente, había decidido situarse en un perfil bajo y no decir nada en ese momento. Estaba claro que si era forzado a hablar, simplemente anunciaría que Trinidad también saldría de la Federación y buscaría la independencia. De inmediato, estuve de acuerdo en que su decisión de mantenerse en silencio era por mucho lo más aconsejable.

Su mente todavía no estaba preparada, no tenía nada que hacer con la Federación de Sir Grantley Adams, la que debía recogerse y sus líderes desaparecer. Con posterioridad fue atraído por la idea de un Estado unitario.

Parte de esa atracción era política. El gobierno federal había sido impedido por la ausencia de un partido que lo respaldara, ya que el llamado Partido Federal del Trabajo de las Indias Occidentales fue solamente una colección de grupos locales diversos. En un Estado unitario debería haber un partido político unitario como el MNP (Movimiento Nacional del Pueblo), que funcionara por todo el territorio. No lo entusiasmaba la propuesta de una miscelánea de partidos insulares, algunos con objetivos dudosos, para formar un nuevo gobierno federal.

Por otra parte, un Estado unitario entre semejante diversidad de islas aisladas entre sí en sentidos tan diferentes es tanto imposible como indeseable. Cada una de esas islas tiene sus propios problemas y teme, acertadamente, que si es gobernada desde alguna otra isla, sus problemas serán desatendidos.

También los salarios y el costo de vida difieren notablemente. Un Estado unitario tiene que tener escalas de salarios uniformes. Los fun-

cionarios civiles en todas las islas debían conseguir salarios como los de Trinidad, a un costo adicional que, en 1961, pudo haber sido de cerca de \$ W. I. 13¹ millones anuales. Una Federación evita la mayoría de este costo, dado que solo los funcionarios federales tienen una escala uniforme.

Lo mismo ocurre con las políticas económicas y sociales. En un Estado unitario los niveles de educación, hospitalización, caminos, etcétera, tendrían que ser elevados en todas partes a niveles semejantes a los de Trinidad y el costo de todo eso recaería en los impuestos de esta isla. Mucho canto y bailes se hace sobre el tener tantos ministros, y así sucesivamente, pero los cargos que un Estado unitario pudiera ahorrar serían menores del 2% del presupuesto, cantidad insignificante en comparación con lo que un Estado unitario pudiera costar.

Un Estado unitario es una idea sana, pero ni Trinidad ni las otras islas lo pueden afrontar. Cuando Granada optó por unirse a Trinidad en un Estado unitario, la aritmética financiera se erigió como un obstáculo mayor. Multiplicado por ocho, eso es claramente imposible.

Argumenté al doctor Williams que la idea del Estado unitario era un imposible. Lo más cercano que podíamos llegar a ello sería el tipo de Federación delineada en *The Economics of Nationhood*. Ahora que Jamaica estaba fuera, la propuesta podía ser revisada. ¿Estaba preparado para eso? Si lo estaba, yo visitaría las islas para averiguar cuán permeables estaban ahora los líderes restantes para llegar a un acuerdo sobre esta base.

El doctor Williams respondió afirmativamente. Aún creía en *The Economics of Nationhood* y acogería positivamente mi viaje sobre la base del claro entendimiento que no estaba ahora comprometiéndose con alguna de sus líneas y de que no tomaría decisiones o haría declaraciones hasta después de las elecciones de diciembre de 1961.

Así comencé mi viaje por todas las islas, promoviendo *The Economics of Nationhood*. Eso fue un error. En ese momento esta idea todavía era imposible. En ese documento Trinidad había ofrecido asumir una enorme proporción del costo de los gastos de las islas.

El ambiente en el que semejante generosidad fue posible hacía mucho que se había evaporado. Yo estaba en la posición del vendedor que toma órdenes para un producto que la compañía ya había discontinuado.

Vender el producto fue fácil. Comencé con el señor Bird. Nunca antes me había reunido con él, y había sido prevenido de que pudiera ser un caso extremadamente difícil. Realmente, nos reunimos juntos como en una casa en llamas.

1 \$ W. I. Dólar de las Indias Occidentales (*N. del E.*).

Ya que en aquel momento yo no creía en un Estado unitario, acepté completamente su argumento de que Antigua pudiera ser rechazada si los líderes locales fueran privados de la iniciativa en asuntos económicos y sociales; estábamos hablando el mismo lenguaje. Acepté algunos de sus puntos de vista y él lo hizo con algunos de los míos. El marco principal de *The Economics of Nationhood* permaneció intacto, sobre la base de que el gobierno federal no monopolizaría la iniciativa en asuntos económicos y sociales, pero debería compartirla con los gobiernos de las islas.

He sentido un afecto inmenso por el señor Bird, que fue recíproco por un tiempo. Durante los dos años siguientes trabajamos juntos muy cercanamente. Ese sentimiento jamás ha decaído por mi parte.

Entonces lo que me había sido dicho demostró ser verdad: cualquier proyecto federal que pueda venderse al señor Bird, lo comprarían los demás. Cuando regresé a Trinidad pude decirle al doctor Williams que el contenido principal de *The Economics of Nationhood* era aceptable para todas Las Ocho, y que no tenía duda de que pudiera alcanzarse fácilmente una conferencia sobre una nueva Constitución federal, pero la atmósfera de los dos años previos no estaba preparada para ser despejada tan fácilmente. Desde la época del pacto de Antigua con Jamaica, Trinidad y Las Ocho, habían estado gruñéndose las unas a las otras.

Prácticamente todos los colaboradores más cercanos del doctor Williams estaban hartos de los líderes de las pequeñas islas. No querían tener nada más que ver con ellos y estaban apremiando para que Trinidad fuese sola a la independencia. *The Economics of Nationhood* no tenía absolutamente ninguna posibilidad.

La razón de mi error fue la ignorancia. Como rector del University College me había mantenido escrupulosamente fuera de la política; no había tomado parte en la disputa federal, y no conocía cuán profundos eran los odios. De haberlo sabido mejor, hubiera tratado de estar con el doctor Williams antes de ir al viaje, y trabajado primero en algunos proyectos más aceptables para sus colaboradores cercanos. Probablemente hubiera fracasado en una atmósfera tan molesta como esa, pero hubiera sido un mejor intento.

LAS OCHO DECIDEN FEDERARSE

Hacia finales de 1961 el doctor Williams había declarado repetidamente que la existencia de la Federación debía estar bien amarrada, aunque permaneció en silencio acerca de lo que hubiera ocurrido en su lugar. El Secretario de Estado para las Colonias, el señor Maudling, aceptó esa postura y anunció que visitaría Trinidad y comenzaría las discusiones con los líderes políticos el 16 de enero de 1962.

La decisión de Trinidad fue publicada esa mañana. La isla iría a la independencia, reuniendo consigo a cualquiera de las islas que quisiera unírsele en un Estado unitario.

El Gabinete Federal se reunía esa mañana con los ministros jefes de Las Ocho. Ni el señor Bird ni el señor Barrow estaban presentes, pero habiendo pasado el día anterior con ellos en Antigua, podía informar que su posición era que, si Trinidad no se incorporaba, Las Ocho deberían formar una nueva Federación. Esto demostraba ser la opinión unánime de los ministros jefes, por lo que el Gabinete fue autorizado a informar eso al señor Maudling esa misma tarde.

Maudling estaba asombrado y enojado. Parecía haber esperado que las islas estuvieran conformes en formar un Estado unitario con Trinidad, aunque no lo dijo. Resistió la idea de una Federación durante varios días, pero finalmente antes de irse fue persuadido.

Un hecho que lo convenció fue la circunstancia evidente de que no había un amor perdido entre los líderes de Trinidad y los de Las Ocho. Trinidad hubiera preferido pasar a ser un Estado unitario, pero en negociaciones del día a día esto casi nunca entraba en sus pensamientos. Si no había voluntad para hablar de la Federación, menos base había aún para un Estado unitario.

De ese modo, fue fácil observar que se debía permitir a Trinidad y a Las Ocho marchar separadamente; pero, ¿era la Federación la respuesta para Las Ocho? La alternativa preferida, tal y como lo veía la Oficina Colonial, sería un Estado unitario de Las Ocho, pero eso era un imposible por razones antes expuestas.

Eso causaría una gran frustración y también costaría mucho, ya que las otras islas tendrían que ser niveladas con Barbados, a expensas de esta misma. La respuesta debía ser la Federación, o continuar la relación directa de cada una de las islas con la Oficina Colonial.

Lo último carecía de atractivo, por varias razones. Primero, la Oficina Colonial estaba harta de las Indias Occidentales, especialmente después de que las islas habían hecho semejante desorden de Federación. Deseaba deshacerse de estas tan pronto como fuera posible.

En segundo lugar, el mantenimiento de un buen gobierno requiere de una estructura federal. En una isla de 50 mil o 100 mil habitantes, dominada por un partido político único, es muy difícil prevenir el abuso político. Todos, de alguna manera, dependen del gobierno; independientemente de lo pequeño que pueda ser, la mayoría es reacia a agraviarlo.

Los funcionarios civiles viven en estado de temor; la policía evita las cosas desagradables; los sindicatos están atados al partido: los periódicos dependen de los anuncios del gobierno, y así sucesivamente.

Esto es cierto aunque los líderes políticos sean absolutamente honestos. En los casos en los que son corruptos y juegan con los fondos públicos, la situación se vuelve intolerable.

La única salvaguarda contra todo eso es la Federación. Si el gobierno en la isla C se comporta incorrectamente, será criticado abiertamente por los ciudadanos de la isla E. El gobierno federal debe ser responsable de la ley y el orden, y de la indemnización financiera o la de otros abusos. Así, la Oficina Colonial no puede, en buena conciencia, hacer a cada pequeña isla independiente por sí misma. Hacerlo sería traicionar las libertades de los pueblos de las Indias Occidentales.

Este punto no es precisamente un asunto académico. En aquel momento la Oficina Colonial estaba investigando supuestas irregularidades financieras en cuatro de las islas y estaba designando comisiones de investigación. Un marco federal era claramente una necesidad para asegurar un buen gobierno.

Otro argumento es el relacionado con el personal de servicio público. En esos días había una gran escasez de buenos profesionales, tales como ingenieros, arquitectos, médicos, especialistas en agricultura, estadísticos y otro personal técnico. Una isla pequeña de 80 mil habitantes encuentra dificultades para encontrar ese tipo de personal y es más difícil todavía sostenerlo, porque no tiene una escala de promoción que ofrecerle. El servicio en una organización federal es por mucho más atractivo. Las islas también obtienen un servicio mejor. Los servicios federales pueden contratar a más personas especializadas; la duplicidad puede ser permitida y los servicios técnicos pueden ser racionalizados.

Se presenta ahora la cuestión de la asistencia financiera internacional. Esas islas, consideradas individualmente, son muy pequeñas para despertar la atención del Banco Mundial, las agencias de ayuda de los Estados Unidos y otras fuentes de asistencia internacional. Todas las agencias más importantes que conceden ayuda han indicado su voluntad de apoyar generosamente a la Federación del Caribe Oriental y su similar falta de voluntad para involucrarse en cada una de las islas por separado.

Lo mismo ocurre con el poder de préstamo. ¿Quién prestará dinero a una pequeña isla de 80 mil habitantes que no tiene control financiero? La capacidad de las islas pequeñas para atraer finanzas depende de que tengan una unión firme, y de que garanticen la integridad fiscal de cada una.

Esto puede no parecer tan obvio en la actualidad cuando el comercio del plátano y el turismo están en expansión. Por el momento no hay fin para la fanfarronería financiera. Desafortunadamente, en las Indias Occidentales, como en todas partes, la tendencia a la expan-

sión tiende a desvanecerse tan rápidamente como llegó. Un gobierno sabio mira hacia delante para ver quién será amistoso cuando vuelvan los tiempos de tener que recibir apoyo.

La decisión de apoyar una nueva Federación de Las Ocho no fue tomada a la ligera. La Oficina Colonial se mostraba renuente a comenzar una nueva Federación cuando la anterior lo había hecho tan mal. Al señor Maudling le llevó varios días aceptar que no había otra solución. Y entonces le llevó varios meses persuadir a sus colegas de la metrópoli en el gabinete británico. La idea de una Pequeña Federación de Ocho no fue forzada en las islas por el gobierno británico; por el contrario, este se resistió hasta que no pudo ignorar más los hechos.

Los temas fundamentales eran la ley y el orden; el control de la policía; la independencia del servicio civil, la magistratura y la judicatura; la integridad financiera; la capacidad para captar y sostener un buen personal técnico, y la habilidad para atraer subvenciones externas, préstamos e inversiones.

Los líderes políticos asumen que cualquier cosa que alguno de ellos hiciera era democrática y correcta, por lo que tienden a ignorar esos temas. Hacen de la Federación un asunto de uniones aduaneras, libertad de movimiento, listas exclusivas, listas concurrentes y asuntos similares. Todo esto es secundario. La razón fundamental de federar estas islas es que es la única forma en que pueda asegurarse un buen gobierno para sus pueblos.

ESTABLECER FUNDAMENTOS SÓLIDOS

El señor Maudling vio el punto. Un Estado unitario, con o sin Trinidad, no era ni posible ni deseable. La Federación con Trinidad era la solución obvia, pero si la isla no participara tendría que ser una Federación de Las Ocho.

Barbados era un caso especial. Esa isla siempre había sido financieramente independiente —bajo la Constitución no podrían surgir irregularidades financieras—, su educación secundaria era muy avanzada y el número de retornados de la educación universitaria era tan numeroso, que no tuvo dificultades para captar y mantener un buen servicio técnico.

La mayoría de los argumentos para federar a las otras islas no eran aplicables a Barbados. En meses recientes se ha estado diciendo que esta isla quería agrupar a las demás en una Federación en la que pudiera gobernar y explotar sus mercados. Nadie quien hubiera participado en las discusiones de 1962 y 1963 podía decir eso.

El señor Barrow fue arrastrado a la Federación de Las Ocho. El problema surgió dentro de las seis semanas siguientes a su elección como Primer Ministro, cuando su mente estaba preocupada en la

atención de los asuntos de Barbados. Le hubiera gustado posponer toda esa cuestión.

Vino también por una larga amistad con algunos de los otros líderes, especialmente el señor Bird, así como por una larga dedicación al proyecto de la Federación de las Indias Occidentales.

Sus seguidores eran también indiferentes. Los pocos industriales potenciales saludaban una unión aduanera que pudiera beneficiar a unos pocos fabricantes, pero el turismo proporcionaría tanto más ingresos y empleos en la isla como la industria manufacturera, y el turismo no depende de la Federación.

Conviene a Barbados ser la capital de Las Ocho, pero si las siete islas de Barlovento y Sotavento preferían federarse entre sí sin Barbados, esto haría muy poca diferencia para la economía de esta isla.

El problema real que Barbados presenta para las otras siete es lo opuesto a un deseo de dominación. Trescientos años de fuerte orgullo insular hace a sus gentes un tanto indiferentes a lo que pasa fuera de su minúsculo paraíso. Una serie de acusaciones infundadas tiende a producir una reacción de cansancio. “Si las otras siete no nos quieren, déjenlas seguir su propio camino”, ha venido a ser una actitud común.

Eso puede ser fatal para las otras, porque una Federación sin Barbados pudiera no parecer política ni financieramente estable para el mundo exterior como sí lo sería una que incluyera a esa isla. En verdad, todas Las Ocho se necesitan unas a otras. Por eso, antes de dejar Trinidad hacia finales de enero de 1962, el señor Maudling les pidió a Las Ocho preparar y presentarle un plan para una Federación de Las Ocho.

Eso se hizo en una conferencia de Las Ocho, celebrada en Barbados en marzo de 1962. Fue una buena reunión. Se me había pedido que preparara documentos y lo había hecho con algún detalle. Los ministros se pronunciaron sobre la ley y el orden. Estuvieron de acuerdo en federar la policía, la magistratura y la judicatura. Entonces se manifestaron sobre lo que debía estar en la lista exclusiva o en la concurrente y acerca de qué servicios deberían ser transferidos inmediatamente al gobierno federal.

A mi modo de ver las cosas, lo de las listas era secundario. Las federaciones comienzan con poderes limitados. Crecen más fuertes en tanto el pueblo consigue acostumbrarse a la búsqueda para alcanzar un gobierno común y, como demuestra la experiencia, algunos problemas pueden ser resueltos solo mediante un gobierno común.

Dada la relevancia de la preservación de la ley y el orden y de la probidad financiera, yo nunca hubiera hecho que el tema de que la Federación se dirigiera hacia este u otro asunto estuviera en la lista exclusiva o en la concurrente.

Los ministros también debatieron el punto sobre las finanzas propuesto por el señor Maudling: la independencia política debe llevar consigo una garantía de independencia financiera. Las ayudas de subvención para los gastos corrientes deben llegar a su fin. Concordaron en que esas subvenciones pudieran terminar en cinco años, con la condición de que una suma igual fuera pagada en un fondo de capital para el desarrollo económico. Así, las islas no perderían financieramente con la independencia; pero, al mismo tiempo, los presupuestos corrientes dejarían de ser subsidiados.

La conferencia de marzo de 1962 proporcionó una base firme para una nueva Federación. Los documentos fueron enviados a Londres. En su debido momento el gabinete británico fue persuadido de que el federalismo era la respuesta correcta y los ministros fueron convocados a una conferencia en esa ciudad en mayo de 1962.

Esa conferencia también se desarrolló tranquilamente. Fueron hechas pequeñas concesiones aquí y allá, pero esencialmente el marco de marzo de 1962 fue preservado. La Constitución acordada entonces fue publicada como Cmd. 1746.

La Constitución acordada en mayo de 1962 fue un fundamento excelente para una nueva Federación. Esto no significa que era perfecta. Cualquier Constitución federal agrupa una amplia serie de acuerdos de compromiso. Cualquier teórico puede hacerlo mejor.

Lo que hay que preguntar es: ¿proporciona la Constitución lo esencial para un buen comienzo? La respuesta es que la Constitución de mayo de 1962 podría haber sido un comienzo excelente. Entonces, ¿qué la contuvo? Fue el dinero: el Tesoro británico no estaba dispuesto aún para acordar una fórmula financiera que pudiera garantizar a las islas la misma cantidad de ayuda para los próximos cinco años como la que estaban recibiendo entonces. Esto, por lo tanto, dependía del tiempo.

La Oficina Colonial anunció que antes de que esa Constitución pudiera ser adoptada, debían hacerse estudios posteriores: fiscal, del servicio civil y de la economía ¡Santo cielo! Todos estos asuntos habían sido estudiados *ad nauseam* durante los años recientes. El único propósito de estudios posteriores era sacar al Tesoro del anzuelo.

Ese error es la razón principal por la que las islas no están todavía federadas. Habían transcurrido exactamente veintiún meses, cuando el Tesoro acepto lo que había rechazado conceder en mayo de 1962; pero, para entonces, eso ya no era lo más adecuado. Los ministros estaban frustrados y enojados y ahora querían más. A falta de un mínimo sentido común hacia el Tesoro, se perdió la oportunidad de federarse en condiciones excelentes.

EL RETRASO DEL REINO UNIDO CONDUCE AL ENOJO Y LA FRUSTRACIÓN

Mayo de 1962 fue el parteaguas del Proyecto Federal. Desde el momento en que el Tesoro rechazó entrar en acción la situación comenzó a deteriorarse. Primero vino la elección en Granada. El partido pro Trinidad ofreció acceso a las riquezas de los pozos de petróleo de esa isla. El partido pro federal no ofreció nada, ya que el Tesoro no hablaría. El partido pro Trinidad ganó.

La deserción de Granada no fue un gran momento para las otras islas, excepto en el terreno sentimental. Creció el temor de que San Vicente pudiera seguirla y así deshacer la cadena, pero ambos partidos en esta isla se mantuvieron firmes por la Federación. Fue más que un golpe para el pueblo de Granada, que fue así lanzado hacia años de frustración, cuyo fin todavía no está a la vista. Un Estado unitario es muy costoso; ponerlo en marcha es virtualmente imposible.

Más peligroso para la Federación fue el vacío creado por la posposición. Los primeros meses de 1962 eran un reto para los ministros, al cual se habían elevado generosamente. Enero los había encontrado abandonados, tanto por Jamaica como por Trinidad. El señor Maudling había prometido apoyarlos si elaboraban un proyecto razonable. Poniendo a un lado las insularidades y los pequeños celos, efectivamente, habían elaborado un proyecto que el señor Maudling reconoció como razonable. Ahora les habían dicho que se fueran y que esperaran, sin un final a la vista para la espera.

Los hombres pueden vivir en un nivel emocional alto solo por periodos de tiempo limitados. Si se han esforzado y no han alcanzado nada, dejan de hacerlo. Así, los ministros, en el largo periodo de espera que siguió, comenzaron a tener segundos pensamientos. En la excitación de la *desfederación* se habían estrechado juntos y concedido muchos de sus poderes a la propuesta Federación. Como los interminables meses pasaron despacio, sin palabra alguna del Tesoro, el enojo y la frustración sucedieron a la cooperación y la creatividad. Sintiendo vendidos, comenzaron a estar en un estado anímico de recuperar algo de lo que habían dado. Los comisionados iban y venían. Sus informes eran publicados. Todos, menos uno, simplemente "pusieron los puntos sobre las íes". La única excepción, un informe de la doctora O'Loughlin, encendió el fuego.

A la doctora O'Loughlin le habían estado solicitando de la Oficina Colonial que calculara cuánto "necesitarían" las siete islas. La respuesta de estas fue que precisarían 215 millones de dólares (de las Islas Occidentales) para el quinquenio 1964-1968, o un total de 300 millones para el decenio 1964-1973. A partir de que el Tesoro se había

negado a otorgar 75 millones para el primer quinquenio, la Oficina Colonial auspició un informe que mostraba que una necesidad de 215 millones era “vino subido a la cabeza”. La doctora O’Loughlin se convirtió en la heroína de Las Siete.

Los ministros ajustaron sus miras hacia arriba. ¿Por qué contentarse en los próximos cinco años con lo mismo que en el quinquenio precedente, si la Oficina Colonial había publicado un informe que demostraba que la necesidad era tres veces superior?

Cuando, en febrero de 1964, el Tesoro al fin dio la garantía que había negado conceder en mayo de 1962, esta fue rechazada de plano como un insulto a la inteligencia. Mientras tanto la organización prefederal también había salido con el pie equivocado. La conferencia de Londres había decidido crear un Consejo Regional de Ministros, consistente en los ministros jefes de cada isla, con el gobernador de Barbados como presidente. Reunidos regularmente, los ministros jefes conocerían el pensamiento de los demás y así se prepararían para una transición fácil a un gabinete federal.

Dos decisiones respaldaron esto. En la primera reunión varios ministros jefes llegaron con otros ministros en funciones como sus consejeros. En lugar de convertirse en un Gabinete, el Consejo devino una conferencia. En lugar de siete miembros, pudiera llegarse hasta 20 personas.

Se esperaba que con siete miembros fuera fácil decir que las decisiones podrían ser unánimes. Cuando esto devino una reunión de más de 20 personas la regla de la unanimidad fue una pesadilla, ya que cada ministro jefe tenía que satisfacer a sus otros ministros antes de poder dar su voto.

Esto reducía la capacidad de decisión del Consejo Regional de Ministros a su nivel más bajo. Tan solo las medidas más inocuas podían ser acordadas. Eso demostraría ser fatal para los intentos de asegurar una Constitución federal fuerte.

Hacia la primavera de 1963 todos los comisionados habían informado y era el tiempo de regresar de nuevo a Londres. La reunión allí fue fijada para junio, pero para reducir el tiempo de estancia en la ciudad, Nigel Fisher —subsecretario de Estado para las Colonias— regresó con sus consejeros para presidir la reunión del Consejo Regional de los Ministros celebrada en Barbados en mayo de 1963.

La atmósfera de esa conferencia fue terrible. Primero hubo una gran disputa sobre el tiempo para la independencia. Jamaica y Trinidad la habían alcanzado el mes de agosto anterior. Las Siete siempre habían dicho que querían la Federación para ser independientes desde su inicio, mientras que Inglaterra siempre había dicho que la Federación necesitaría algún tiempo para funcionar por sí misma an-

tes de ser independiente. Los británicos tenían sus instrucciones y no cambiarían de opinión.

Una conferencia en las Indias Occidentales con un ministro de rango inferior está destinada a ser un error. Su autoridad para negociar es limitada. Busca dondequiera los que parecen ser puntos negociables para los indios occidentales. Su obstinación irrita y hace perder los estribos. Las conferencias con los británicos siempre deberán ser celebradas en Londres.

La atmósfera se deterioraba aceleradamente cuando la conferencia se dirigió a revisar la propuesta de Constitución. Para entonces los ministros se habían recuperado del golpe del referéndum de Jamaica y de la decisión de Trinidad que los había estimulado a buscar protección bajo su propia cubierta federal. El rechazo del Tesoro a hablar también era irritante.

Ahora comenzaban a recoger de la estructura que habían acordado en mayo del año anterior. La policía y la magistratura fueron sacadas del control federal y devueltas a las unidades. La administración del impuesto por ingreso también había corrido esa suerte. Entonces la conferencia tocó el tema de la Oficina de Correos de Antigua.

El señor Bird propuso que los servicios postales permanecieran en las unidades, al menos inicialmente. Propuso una espera de cinco años, después de los cuales la eliminación pudiera hacerse solo invocando el procedimiento para enmendar las cláusulas arraigadas.

Los indios occidentales no prestaron mucha atención a la propuesta, en una forma u otra, pero enardeció a los británicos. Hicieron de eso un asunto de principios. ¿Quién había oído alguna vez, preguntaban, de un país que no tuviera control de su propio servicio de correos?

Perdidos los estribos, se dijeron insultos y la conferencia se rompió sin acuerdo. La visita propuesta a Londres fue pospuesta hasta “algún momento en el otoño”, finalmente pospuesta hasta abril de 1964. Todavía no se ha celebrado.

MARCHANDO DE NUEVO HACIA DELANTE

En este punto las relaciones con Londres estaban en el nivel más bajo. Desde el Pacto de Antigua, los ministros de las islas de Sotavento y de Barlovento se habían preocupado por las finanzas; esto era una amenaza mayor en sus mentes que cualquier otro asunto.

Habían estado dispuestos a comprar la Constitución de mayo de 1962 si el Tesoro garantizaba los cinco años siguientes. En lugar de eso, parecían estar consiguiendo correr de un lado a otro. Más informes y más despachos desde Londres, pero ni una palabra sobre las finanzas.

Se decidió poner un vocero en la rueda de Londres. Los ministros acordaron entre ellos que no irían allí hasta que no hubieran alcanzado previamente un acuerdo unánime en las Indias Occidentales. Así la ciudad tendría que enfrentarse con un frente unido y sería incapaz de mandarlos.

Esto podría parecer una buena idea, pero es realmente un error de primera magnitud. ¿Cómo pueden 20 ministros acordar de modo unánime sobre algo tan esencialmente pleno como una Constitución federal?

El acuerdo es suficientemente difícil en Londres, donde está sujeto a presiones de variados tipos, incluyendo el reloj, y el prospecto de una subvención del Tesoro. Decidir no ir a Londres sin un acuerdo unánime era virtualmente decidir no ir de forma definitiva.

Además, ese tipo de juego no podía funcionar. Las conferencias por la independencia eran atendidas tanto por el partido del gobierno como por los partidos de oposición, mientras que el Consejo Regional de Ministros excluía a la oposición. Aun si los ministros alcanzaban la unanimidad, la Oficina Colonial podía reabrir cualquier tema para satisfacer a un partido de la oposición.

Para obtener un acuerdo unánime antes de ir a Londres, se debía proyectar una Constitución lo suficientemente débil para ser apenas tenida en cuenta. Entonces, con los partidos de la oposición en Londres, el tema completo regresaría a la mesa de negociaciones. Nada se ganó, pero se ha perdido la oportunidad de conformar una buena Constitución.

Los ministros volvieron a reunirse en Barbados, en septiembre de 1963. Desde entonces los procedimientos pueden ser seguidos en el Documento Blanco que fue emitido a inicios de ese año.

La reunión de septiembre fue buena. El secretario de Estado ofreció una fórmula aceptable para la independencia. Nadie sacó a relucir el tema de la Oficina de Correos de Antigua. Los ministros no pudieron ir a Londres durante el invierno, pero estuvieron listos en la primavera. Mientras tanto, Barbados ofrecería un nuevo diseño basado en sus ideas actuales, y la doctora O'Loughlin y un comité producirían un nuevo presupuesto. En su debido momento la reunión de Londres fue fijada para abril de 1964.

La propuesta de Barbados estuvo preparada en abril de 1964, pero los ministros no tuvieron ya tiempo de estudiarla, por lo que la reunión fue pospuesta una vez más. El Consejo Regional de Ministros no retomó el tema hasta que se reunió en octubre de 1964.

Una razón de la demora fue la crisis política en Santa Lucía. El señor George Charles perdió la mayoría en la Legislatura y en la elección general fue derrotado por el señor Compton, quien devino ministro jefe.

La llegada de un novicio para participar en las negociaciones que habían sido desarrolladas durante años siempre genera una tensión peligrosa, menos en países bien gobernados, en los que las relaciones exteriores no dependen de quien haya ganado la última elección. Para el recién llegado un documento que haya surgido de años de compromisos es obviamente un absurdo. ¿Cómo puede esperarse que acepte un sinsentido semejante?

Para el señor Compton, la posición alcanzada por sus compañeros ministros a mediados de 1964 parecía obviamente inadecuada. El asunto de que todas las Constituciones federales son compromisos y de que todos los compromisos son inadecuados no se certificó.

Estaba listo para comenzar todo de nuevo. En un momento de extravagancia uno de sus ministros despedazó el proyecto de Barbados en una sesión del Consejo Legislativo; pero esto siguió adelante. El Consejo Regional de Ministros estudio el proyecto de Barbados en su reunión de octubre de 1964. La reunión hizo buenos progresos. El proyecto en general gustó, pero hubo reservas. Los ministros crearon cuatro comités técnicos a los que el documento estaba referido.

Esos comités se reunieron a finales de 1964 e informaron a principios de 1965. Todo parecía ir por buen camino. El proyecto estaba a bastante distancia de la Constitución acordada en mayo de 1962. La policía y los magistrados habían quedado fuera del control federal. El poder del gobierno federal de intervenir para rectificar malas prácticas financieras de los gobiernos de las islas, había sido reducido a casi nada. El número de servicios a ser transferidos estaba en un mínimo absoluto.

De todas formas, el documento representaba un comienzo en el camino federal. Como no hay otra solución para las islas, cualquier comienzo es mejor que ninguno. La experiencia demostraría que el gobierno federal necesita más poder, y lo obtendrá a medida que se encamine. En este punto todo fue, de repente, detenido por el caso de la Oficina de Correos de Antigua. Al señor Bird lo disgusta intensamente la interferencia de Londres.

Ha logrado un milagro económico en Antigua, desarrollando el comercio del turismo al punto en el que el presupuesto de la isla había sido capaz de prescindir —de manera desafiante— de la subvención de ayuda. Una refinería de petróleo está siendo construida en la isla y un puerto de aguas profundas no está lejos de ser una realidad. Está correctamente orgulloso de sus logros: ve a Antigua como al borde de la autosuficiencia y no está de humor para recibir órdenes.

Una de las reservas al Proyecto Federal fue hecha por el señor Bird. Declara que el gobierno federal debe administrar servicios tal como se acordara en el comienzo de la Federación, pero que no podrá

tomar algún otro nuevo servicio de una unidad sin el consentimiento de la unidad concernida. Así, Antigua puede mantener su Oficina de Correos para siempre si es lo que desea.

Ese es un martillo demasiado grande con el que fragmentar una nuez tan pequeña. Normalmente las Constituciones federales pueden ser enmendadas solo por una mayoría sustancial de las unidades que la integran. Ahora Antigua estaba proponiendo una nueva categoría que pudiera ser enmendada solamente por acuerdo unánime.

Si el asunto hubiera sido dejado en manos de los otros ministros de las Indias Occidentales, no podría haber sido lanzado como un tema de mayor alcance. Las reservas vuelan de un lado a otro; las negociaciones se llevan a efecto, y nuevos compromisos fueron hechos, pero el Secretario de Estado estaba pidiendo documentos para ser publicados y estaba proponiendo comentar, para su publicación, los documentos. Y así, como en alguna extraña historia de Günter Grass, la Oficina de Correos fue destinada a ser el local para una confrontación mayor.

AL BORDE DEL DESASTRE

Estaba previsto que se reuniera el Consejo Regional de Ministros otra vez en abril de 1965. Todos los informes estaban listos y el acuerdo final se hallaba a la vista. La conferencia para la independencia estaba fijada para Londres el día primero de julio. Todo esto fue destruido por la crisis de la Oficina de Correos de Antigua. La reserva del señor Bird demandaba que el gobierno federal no tuviera poder de adquirir nuevos servicios sin el consentimiento unánime. El Secretario de Estado, en un despacho fechado el 22 de marzo de 1965, puso reparos a esa reserva:

—“Encuentro muy difícil estar de acuerdo con eso”.

—“Bien, entonces” —dice el señor Bird— “Como usted y yo no estamos hablando sobre la misma clase de Federación, no hay razón para mi asistencia a una conferencia posterior sobre la Federación”.

—“Bien, entonces” —replica el Secretario de Estado— “Seguiremos sin Antigua. Será una [con]ferencia sobre la Federación”.

—“Oh, no” —dice el señor Bramble— “Antigua y Montserrat deben unirse, así habrá una Federación de cinco”.

Así, cuando el Consejo Regional de Ministros se reunió en abril de 1965, las siete quedaron en cinco —por razones que estas no podían entender— ya que no tenían duda de que cualesquiera diferencias entre estas y Antigua podían ser resueltas de alguna manera.

El señor Bird había hecho su reserva y habían venido preparados para discutirla con él, solo para encontrar lo que en el curso de los inter-

cambios tras sus espaldas, el señor Bird había desaparecido. Difícilmente podía esperarse progreso.

San Cristóbal, Dominica y San Vicente reiteraron su deseo de seguir adelante con la Federación tan pronto como fuera posible con cualquier número que pudiera llegar. Barbados y Santa Lucía cayeron en luchas entre sí. Así, la reunión terminó sin acuerdo alguno.

Ahora (agosto de 1965) el señor Barrow ha presentado un Documento Blanco. Como pudo ser avizorado antes, lo que dijo, en efecto, es que “Es suficiente con todo esto. Como Londres no hablará de dinero y el señor Compton no entiende la diferencia entre la Federación y un Estado unitario, lavémonos las manos sobre todo este asunto. Barbados irá adelante sola a la independencia”.

Este es, efectivamente, un bajo nivel de objetivos alcanzados, pero necesariamente no es el fin. El señor Barrow es un hombre razonable y un indio occidental patriota. Conoce las ventajas de la Federación. Ni es el señor Bird un obstáculo: ha estado trabajando por la Federación durante 14 años. Los otros líderes de las Indias Occidentales no deberán tener dificultad en alcanzar acuerdos con él una vez que se sienten a la mesa de negociaciones. Esas islas no comenzaron en el camino federal en un modo de inacción. Comenzaron porque estaba claro que una Federación es la única solución posible a sus problemas.

La Federación es el único marco en el que se garantizará la ley y el orden, el buen gobierno, la estabilidad financiera, la captación y retención de un buen equipo técnico, y la habilidad para atraer la clase de asistencia financiera desde el exterior, incluyendo el poder de recibir préstamos, y también el tipo de estabilidad con la que atraer la inversión privada.

Si cada pequeña isla fuera por su propio rumbo, su pueblo debe sufrir. Barbados está más cerca de poder comenzar por sí misma estos aspectos, pero aún Barbados es demasiado pequeña para marchar sola y su pueblo sabe eso. Ha apoyado a la Federación consistentemente, incluso cuando era incierta.

Los ministros de estas islas pequeñas están ahora muy confiados ya que sus economías están en expansión, pero esta tiende a desvanecerse tan pronto como llegó, y entonces ¿cómo se sentirán ellos?

Otros proyectos además de la Federación son espejismos. Un Estado unitario, con o sin Trinidad, es mucho más costoso que una Federación, mucho más difícil de alcanzar y, simplemente, no está sobre la mesa.

La unión con Canadá no es una propuesta seria en los círculos de ese país. La unión con Inglaterra, en términos como los de la unión de Puerto Rico con los Estados Unidos, o como la de Martinica con Francia, o como la de Surinam con Holanda, pudo haber tenido un sentido

excelente para estas islas pequeñas, pero el momento para esto pasó: hoy no tiene oportunidad en Londres.

En cualquier caso una Federación previa de esas islas pudiera ser un prelude necesario a la unión con cualquier otro país. Finalmente, los indios occidentales se reunirán otra vez para la asociación política, pero solamente después de que la generación presente de líderes haya muerto.

Jamaica está fuera para siempre; nunca debió haber estado, pues el sentimiento por la Federación nunca fue fuerte en esa isla, pero este es un destino inevitable para Trinidad, la Guayana Británica y las otras islas británicas, para vincular sus fortunas.

Sin duda comenzará con una confederación, más que con una Federación; una nacionalidad común, una moneda común y una representación común en el extranjero. Una vez establecida, los vínculos crecerán como la hiedra. Las asociaciones podrán siempre comenzar sobre una base limitada y crecer lentamente con el tiempo.

Las Ocho —o Las Siete o Las Seis— deben entrar en una asociación semejante como una unidad, igual en números a las otras unidades y capaces de hablar con una voz única. La disparidad en tamaño entre Jamaica y Trinidad, por una parte, y Las Ocho, por la otra, fue uno de los obstáculos para facilitar el trabajo de defunción de la Federación de las Indias Occidentales. Mientras tanto, el hecho de que es obvio que Las Ocho finalmente se unan con Trinidad y la Guayana Británica en una confederación, sirve más para separar que para integrar.

En el presente el señor Burnham y el doctor Williams no se tratan entre sí, por lo que los dos países tienen que mostrar que cada uno es más listo que el otro. En lugar de ayudar a Las Ocho a marchar juntas, cada una de esas grandes unidades pesca entre las islas pequeñas, promoviendo la desunión y con ello que la Federación sea más pequeña.

Trinidad ofrece un Estado unitario, pero cuando la oferta sea aceptada por Granada, andará con rodeos indefinidamente. La decencia común sugiere que esta pobre isla engañada ahora debe ser liberada si Trinidad no está preparada para marchar al frente. La Guayana Británica pesca para Barbados y Antigua en un Área de Libre Comercio, promoviendo así confusión, celos y desunión con las otras islas.

¿Deben Las Ocho también esperar a que la generación actual de líderes haya muerto antes de que puedan dar un paso tan obvio? El obstáculo mayor ha sido el silencio continuado del Tesoro británico. Londres no ha contribuido a las discusiones federales excepto con una serie de pronunciamientos irritantes. Este es el momento para una declaración firme precisamente sobre qué ayuda está preparada para dar y en qué términos.

El otro obstáculo principal al progreso es la fatiga. Esas discusiones han ido y regresado alrededor de tres años y medio, siempre esperando que Londres rompa su silencio. Los ministros están frustrados y tienden a dar salida a su ira el uno contra el otro. En esta atmósfera, la propuesta de que un acuerdo pueda ser alcanzado en las Indias Occidentales antes de que los ministros vayan a Londres, está muerta.

Una nueva iniciativa puede venir solamente desde el exterior, pero los ministros deben tener una actitud mental abierta para recibirla. No hay un obstáculo fundamental en el camino. Todos los líderes existentes, con las excepciones de los señores Compton y Blaize, han estado comprometidos con esta Federación durante los pasados tres años y medio. Entre ellos no hay diferencias insuperables.

La posición del 21 de marzo, precisamente antes de que el Secretario de Estado escribiera su despacho, era que ellos estaban ampliamente de acuerdo con los informes que sus consejeros técnicos habían preparado; que esperaban alcanzar acuerdo en Barbados en abril de 1965, y que estaban planeando estar en una Conferencia por la Independencia en Londres, en julio de 1965. Ningún tema nuevo ha surgido desde febrero que interfiera con ese acuerdo básico.

El Área de Libre Comercio con la Guayana Británica, cuando alcance a toda la Federación, es un ascenso de fuerza. Cualesquiera de esos líderes puede romper el punto muerto actual iniciando conversaciones tranquilas con los otros. ¿No tenemos tantos de esos estadistas que queden en estas pequeñas islas?

Kari Polanyi Levitt y Lloyd Best*

UN ENFOQUE HISTÓRICO E INSTITUCIONAL DEL DESARROLLO ECONÓMICO CARIBEÑO (DOS)

NUESTRA PROFUNDA INSATISFACCIÓN con el fracaso de las políticas de industrialización de la posguerra para reducir el desempleo, elaboradas en el ensayo Ocho, devino en la motivación inicial para buscar un modelo económico apropiado para el análisis de una economía caribeña típica. Una década de crecimiento económico fuerte en Jamaica, en los años de 1960, no provocó el incremento del empleo. En nuestra opinión, el punto débil de la estrategia, sus debilidades básicas, estaban en el enfoque teórico de los hacedores de política. Ni los modelos de crecimiento keynesianos, ni el modelo ricardiano de dos sectores desarrollado por Lewis sobre la transferencia del empleo excedente desde un sector capitalista de subsistencia fueron considerados apropiados para analizar el tipo de economía predominante en la región caribeña. En el momento en que comenzamos nuestro trabajo, estos dos enfoques dominaban el campo del pensamiento sobre el desarrollo. Las doctrinas sobresalientes se basaban en un modelo diseñado desde la experiencia histórica de los países industrializados del Atlántico Norte, dotados

* Kari Polanyi Levitt y Lloyd A. Best, “Un enfoque histórico e institucional del desarrollo económico caribeño” y “Bosquejo de una teoría general de la economía del Caribe”, en *Teoría de la economía de plantación*, La Habana, Casa de las Américas, 2008, pp. 7-35.

con mecanismos internos de crecimiento autosustentado. En ausencia de un elevado nivel de ahorros, generados domésticamente, de inversión y de espíritu empresarial, los requerimientos que faltaban para el crecimiento fueron importados al Caribe.

La política económica inspiradora de esos principios fue seguida con gran vigor por el gobierno de Puerto Rico, pero también lo fue con una persistencia considerable, por los gobiernos de Jamaica, Trinidad y Tobago, Surinam y Barbados, así como por el gobierno cubano entre 1952 y 1957. La mejor exposición en el caso de este tipo de *industrialización por invitación* puede encontrarse en dos célebres ensayos de Arthur Lewis (1951), publicados juntos por la Comisión Caribeña bajo el título: *Industrial Development in the Caribbean*.

Esa política económica le prestó poca atención a las diferencias geográficas, históricas y culturales de las diversas sociedades que emergían del colonialismo, fueron tratadas de forma simplista como regiones “subdesarrolladas” o “atrasadas”. Desde aquel momento, incluso la distinción entre países “desarrollados” y “en desarrollo” ha sido marginada. Los países en desarrollo son considerados como esencialmente similares a los países desarrollados, sólo que más pobres. La corriente económica académica principal se ha tornado más carente de contenido institucional, aunque su reclamo de aplicación universal está, cada vez más, perdiendo credibilidad.

En la indagación de enfoques alternativos, existe una apreciación emergente de la enorme importancia de las especificidades históricas. Las instituciones y los legados históricos han ocupado un papel crítico en el diseño y la implementación de políticas. Insistimos en que la economía está, en todo momento, sostenida por las instituciones y la cultura de cualquier sociedad dada. La verdadera fuente de la capacidad creativa de un pueblo y de su capacidad para la actividad económica autosustentada no puede encontrarse en la esfera económica, sino en la social, la cultural y la política. En este sentido, el desarrollo es, en su esencia, un proceso desde “dentro”. Las políticas que conduzcan a la transformación económica y social deben tener en cuenta los constreñimientos dejados por el legado histórico, social y político.

En las pequeñas economías, abiertas, los límites entre las economías nacionales e internacionales son permeables y la distinción entre macro y microeconomía deviene problemática. En este sentido, nuestro trabajo se anticipa a las investigaciones posteriores sobre las implicaciones del predominio de las corporaciones multinacionales (MNC, por sus siglas en inglés) en los flujos internacionales de bienes, servicios y finanzas.

LA ECONOMÍA CARIBEÑA

La economía caribeña es única. El Caribe fue el lugar donde el capital metropolitano estableció la producción de materias primas para vender en los mercados mundiales con trabajo esclavo, el cual devino, en sí mismo, un bien comercial. En un abrir y cerrar de ojos, llevaron al Caribe “precapitalista” un campesinado del tipo encontrado en Asia, Europa o África. Las economías caribeñas no son, y nunca han sido, economías “duales”; desde sus inicios, constituyeron la creación de los aventureros inversionistas metropolitanos y del trabajo forzado de los esclavos. En este sentido, la sociedad fue construida para servir a los propósitos de la economía. Desde su fundación, las economías caribeñas fueron el resultado de las operaciones de ultramar de una empresa integrada, cuyo control último se hallaba localizado en la metrópoli.

De aquí se deduce, que nuestra definición geográfica de Caribe incluye todas aquellas áreas en, alrededor y cerca del mar Caribe, que han permanecido en los últimos cuatrocientos cincuenta años, bajo la influencia de la plantación azucarera y de su característica cultura y modo de organización social y económica. Esto incluye todas las islas caribeñas, las Guayanas (inglesa, francesa y holandesa), el nordeste de Brasil, parte de las áreas costeras de Venezuela, Colombia y América Central y regiones sureñas de los Estados Unidos. Esta es, sustancialmente, el área definida por Wagley como la *América de plantación*¹.

Obviamente, existen grandes diferencias en la experiencia histórica de estas áreas. No es nuestra intención en este momento esbozar, ni siquiera de manera aproximada, la historia económica de la América de plantación. Más bien, estamos interesados en explorar la influencia de los legados históricos comunes de la plantación en la estructura y comportamiento de las economías caribeñas contemporáneas. En lo que sigue, la economía de plantación es tratada como un

1 Conocida también como *Royal Commission* y *Moyne Commission*, su nombre oficial fue *West India Royal Commission*, 1938-1939; se designó para investigar las condiciones económicas y sociales que provocaron los disturbios que desde el año anterior sacudían violentamente todas las islas de la región. En el reporte, contenido de las conclusiones del trabajo de la comisión —*Report of the West India Royal Commission*, 1954—, se reconoce que la causa de las revueltas se debió al agravamiento de las condiciones de vida de los pueblos tras el impacto de la gran depresión de 1929 a 1933 y el retorno forzado de miles de trabajadores que habían emigrado a Panamá, Costa Rica y Cuba. La recomendación más importante fue que era necesaria una profunda transformación para lograr la reorganización del sector agrícola con la cual mejorar las condiciones de vida de los trabajadores y conseguir la disminución de la emigración del campo a la ciudad. (*N. de las T.*)

tipo ideal, haciendo abstracción de las diferencias de las economías de plantación específicas.

Las relaciones entre las periferias de plantación y las metrópolis fueron definidas por normas institucionales de los acuerdos de comercio mercantilistas, lo cual sirvió para asegurar la transferencia de un excedente hacia la metrópoli (Wagley, 1960: 3-13). En el período de los sistemas de política colonial explícitos, estas reglas fueron, a la larga, impuestas por el poder militar y naval de la metrópoli.

METODOLOGÍA DE LA HISTORIA RAZONADA

Ningún trabajo serio puede proceder sin un marco teórico en el cual la experiencia caribeña pueda ser descrita específicamente, su búsqueda se convirtió en nuestra preocupación principal. El criterio que ha guiado nuestros esfuerzos por construir un modelo que fuera real, relevante y útil se derivó de la opinión de que la política económica en la región debe encaminarse hacia los logros de la transformación estructural. Hemos considerado, por lo tanto, que esto es esencial para identificar las relaciones que impiden el ajuste de las economías caribeñas en la forma asumida generalmente por las teorías micro y macroeconómicas del crecimiento.

Nuestro trabajo pertenece a la tradición del enfoque estructural histórico iniciado por Raúl Prebisch, Celso Furtado, Osvaldo Sunkel y otros en América Latina; Harold Innis en Canadá y Gunnar Myrdal, Hollis Chenery, Dudley Seers y otros en los países metropolitanos². Algunos de estos escritores retomaron la dimensión histórica del análisis económico; otros enfatizaron en la necesidad de crear una tipología de las economías y construir modelos específicos para cada una, pero todos ellos se orientaron al estudio de la naturaleza de la relación entre el crecimiento y el cambio estructural. Nuestras mayores deudas, sin embargo, son sin dudas, con Dudley Seers, (1964: 233-242) cuyas obras “Mechanism of an Open Petroleum Economy” y “Accounting Framework for Primary Producers”, contribuyeron directamente con nuestro trabajo, y con William Demas, cuyo texto *Economics of Development in Small Countries with Special Reference to the Caribbean* constituye la primera explicación exhaustiva de las características estructurales de la economía caribeña (Demas, 1965). Era nuestra esperanza que la continua discusión de ideas y el trabajo constante de nuestros colegas en la University of the West Indies (UWI) formaran una teoría de la economía caribeña que pudiera guiar la política económica y

2 Para una definición del excedente en los modelos de economía de plantación, véase el acápite 4.5 del ensayo Cuatro.

social hacia la solución de los problemas de desempleo, desigualdad de ingresos, exclusión económica y social y de la perenne dependencia de la asistencia externa.

El Caribe es afortunado por la disponibilidad de una rica oferta de materiales estadísticos y numerosos estudios, informes y planes de desarrollo emprendidos por los gobiernos coloniales, las agencias internacionales, las universidades y los gobiernos nacionales. No afrontamos carencia de materiales empíricos y descriptivos, y mucho más se generó desde el inicio de nuestra colaboración.

Pero sin un marco teórico relevante, las estadísticas no pueden hablar en una agenda de transformación económica. Como ha apuntado Myrdal, la teoría no es más que un conjunto correlacionado de cuestiones concernientes a la realidad social en estudio. Ello plantea una agenda de investigación. La teoría siempre tiene su función esencial en relación con la investigación que aún debe realizarse. La teoría nos lleva a hacernos preguntas importantes. Aunque las hipótesis son generalizaciones inducidas de la observación, “estas generalizaciones acerca de la realidad y su organización en un marco abstracto, de presuntas interrelaciones, requieren de especificación y verificación. Ellas constituyen la “teoría” en la investigación” (Myrdal 1968: 24-25).

Esta es la metodología subyacente en nuestro enfoque. Aquí se encontrará la razón para la prioridad que le otorgamos a la formulación de un conjunto de hipótesis asociadas al mecanismo que regula el funcionamiento de la economía caribeña. Creemos, como Myrdal, que “no hurgar firmemente en estas realidades invita a la distorsión en la investigación y a las fallas en la planificación” (Myrdal 1968: 24-25).

Nuestro trabajo se halla circunscrito en el método de la *historia razonada*. El enfoque que adoptamos nos sugirió que una vez que la parte *hecha*, el agente activo o la firma dominante, ha sido identificada y analizada como un órgano del movimiento económico en su específica situación natural, social, cultural y política, varias consideraciones interesantes, tal vez lecciones, son sugeridas por ellas mismas.

EL LEGADO DE LA PLANTACIÓN

La tesis central de nuestro trabajo consiste en que la economía caribeña ha sufrido pequeños cambios estructurales desde el establecimiento de la plantación esclavista hace alrededor de trescientos años. Con ello, queremos decir que el carácter del proceso económico de la región no parece haber sido significativamente alterado desde el establecimiento de las primeras plantaciones azucareras en el siglo XVII. Ni las modificaciones que a través del tiempo se le han realizado

a las instituciones originales, ni las nuevas instituciones que de vez en cuando han sido incorporadas a la economía, han aliviado su dependencia de los imperativos externos. La economía mantiene, como siempre ha ocurrido, una respuesta pasiva a la demanda y la inversión externas, casi en exclusivo de fuentes metropolitanas.

Sugerimos que el legado de la plantación representa una dotación de mecanismos de ajuste económico que privan a la región de su dinámica interna. Más específicamente, incorpora comportamientos de generación y disponibilidad de ingresos que van contra la transformación económica. A pesar de los cambios reales en la economía y del crecimiento significativo en el transcurso del tiempo, las características esenciales de la economía de plantación original aún persisten.

Por esta razón, hemos designado a la plantación esclavista como la institución económica original y *tradicional* que conduce la economía. La expresión contemporánea de este tipo de sector de plantación adopta la forma de las operaciones de ultramar de las empresas asentadas en la metrópoli, ya sea en agricultura, hidrocarburos, buxita o turismo. Como en el caso de la plantación esclavista, donde el plantador está subordinado al comerciante asentado en la metrópoli, las decisiones que conciernen a la inversión, la tecnología, la comercialización y los precios se toman en la casa matriz de la empresa.

El enfoque para modelar la economía caribeña contemporánea fue una aproximación sucesiva, que comenzó por la plantación esclavista como el *locus* de la producción de la empresa metropolitana que elabora materias primas exclusivamente para la venta y la reventa en los mercados metropolitanos. Nos abstraemos de la experiencia histórica de las economías de plantación esclavista específicas para construir un tipo ideal de *economía de plantación pura* (modelo I). La fase temprana y formativa de la economía de plantación pertenece al período del viejo mercantilismo que comenzó con la exploración y colonización europeas a finales del siglo xv, y terminó después de su rechazo por las colonias americanas y del subsiguiente desmantelamiento de las estructuras británicas exclusivistas de las leyes de los granos, leyes de navegación, y de los impuestos a la madera y al azúcar a mediados del siglo xix.

La emancipación constituyó una *modificación* significativa de la economía de plantación pura. El trabajo asalariado en el sector de plantación y la creación de un sector *doméstico* que producía para los mercados doméstico y de exportación, formaron la génesis de una economía nacional emergente (modelo II). Esta fase se inició con la adopción del libre comercio por Gran Bretaña. El comercio rompió los estrechos confines del viejo mercantilismo. Varias décadas de re-

lativo *laissez faire* fueron seguidas por la concentración industrial de *trusts*, *cartels*, monopolios, rivalidad imperialista y guerra. El cierre del período data de la caída de los precios de las materias primas y el colapso de la economía mundial en la década de 1930.

El advenimiento del trabajo sindicalizado y del Estado comprometido con las políticas de industrialización, constituyeron la *modificación ampliada* de mayor significación (modelo III). El período comenzó con la descomposición del orden económico y político a finales de la década de 1930, incluido el intervalo de la Segunda Guerra Mundial, y se extiende hasta la disolución del sistema político colonial y el establecimiento de nuevos Estados nacionales en el Caribe en las décadas de 1960 y 1970. El capital de cartera privado, específico de un momento anterior, se tornó menos importante que la inversión extranjera directa y la asistencia al desarrollo multilateral y bilateral. El incremento de las MNC replicó algunos de los rasgos de las compañías de comercio del *viejo mercantilismo*³.

Nosotros también concebimos un modelo IV —que debió ser el “antimodelo”— focalizado en el objetivo de una transformación económica y social que extinga el legado de la plantación, el cual aparece más elaborado en el ensayo Ocho de este estudio. La característica principal del modelo IV es el cambio de *locus* en la toma de decisiones de los agentes económicos externos respecto a los domésticos. Ello requiere el control efectivo del Estado sobre la asignación de los recursos naturales y humanos en interés del bienestar de todos los sectores de la población.

Mientras que la presentación plenamente desarrollada de la economía de plantación (modelo I) está contenida en este volumen, fuimos incapaces de continuar el análisis más allá, hacia el significativo caso de la economía de plantación modificada (modelo II). Tampoco fuimos capaces de formalizar el funcionamiento de la economía contemporánea como una economía de plantación ampliamente modificada (modelo III), más allá de la detallada articulación apropiada de la actividad de los sectores institucional, industrial y de actividad económica, en forma de un marco contable como el que se presenta en este volumen en el ensayo Cinco.

El énfasis del marco contable está en el cambio dentro de la continuidad estructural. Como tal, éste identifica el legado de las estruc-

3 Para una discusión del nuevo mercantilismo, véase Kari Polanyi Levitt, “Canada, Economic Dependence and Political Disintegration”, *New World Quarterly* 4, N° 2 (1968): 59-139. Véase, también, W.A. Williams, *The Contours of American History* (Chicago: Quadrangle Books, 1966) y Kari Polanyi Levitt, *Silent Surrender, the Multinational Corporation in Canada* (Toronto: Macmillan, 1970, reeditado Montreal: McGill-Queens University Press, 2003).

turas que vienen del pasado y las modificaciones introducidas a lo largo del tiempo. La estructura de la producción está dividida en tres categorías de sectores productivos principales.

El *sector exportador tradicional* continúa dominando la economía. Este constituye la herencia de la fundación de la economía de plantación como se modificó en el transcurso del tiempo. El *sector doméstico tradicional* y el *nuevo sector dinámico* son las categorías que aparecieron en los dos períodos subsiguientes en los que dividimos la historia económica del Caribe. Cada una de estas tres categorías está compuesta por actividades económicas que comparten características institucionales comunes. No obstante, esta clasificación es en alguna medida un asunto de criterio, donde una actividad tiene características de más de una categoría principal.

El intento por construir la continuidad y el cambio estructurales en el modelo, sin adoptar la sobresimplificación de los sectores y los tipos institucionales puros, implica que en la distribución de las actividades entre nuestros tres grupos de sectores principales empleamos, de hecho, no uno, sino tres criterios. Aparecen períodos de entrada, características institucionales y actividad industrial.

COMERCIANTES Y PLANTADORES

Lo que se postula en todas las variantes de nuestro modelo es el vínculo de la periferia, por su naturaleza, con la metrópoli. El vínculo puede haber sido logrado, en primer lugar, por la colonización política; pero es mantenido por las operaciones de las instituciones económicas dominantes.

La incapacidad crónica del sistema de plantación para diversificar la actividad económica está explicada por cuatro patrones de conducta del que toma la decisión primaria en la periferia, definido genéricamente como el *plantador*. La primera, es la ambigüedad alrededor de la residencia del plantador, quien no tiene intereses permanentes en el país. Él puede hacer extensas visitas a la periferia, pero su residencia se halla, en principio, en la metrópoli. Ello explica la preferencia del plantador por la moneda de la metrópoli; el tener una mentalidad de enriquecimiento rápida, un horizonte de tiempo típicamente corto, una carencia de liquidez crónica y un endeudamiento progresivo con el acreedor de la metrópoli, genéricamente definido como el *comerciante*. Estos patrones de conducta persisten hasta hoy en los sectores élites —privado y público— del Caribe. Un segundo rasgo de la economía de plantación es la precaria posición del plantador *vis-à-vis* con el comerciante metropolitano. La incalculabilidad que resulta de la división del excedente entre el plantador y el comerciante proviene de la subordinación

del primero a la posición de control del segundo dentro de la empresa económica integrada. El comerciante adelantaba suministros, extendía el crédito y se encargaba de la venta final. De este modo, estaba en posición de recuperar sus costos y demandar su parte del excedente, dejando al plantador cargar con todos los riesgos de la empresa. La parte del excedente del plantador era un residuo, que devenía negativo en caso de pérdidas. Ello ilustra el hecho de que quien toma las decisiones principales en las economías de plantación no es ni el empresario ni el capitalista de una firma, como se describe en los libros de texto de Economía. En el caso de una MNC que opera en el sector de los recursos naturales de la periferia, el Estado —ya sea como socio en una empresa conjunta o como cobrador de rentas— se encuentra en una posición algo parecida a la del plantador. Donde la producción para el sector exportador la acomete una subsidiaria de una MNC, la fijación de precios del producto y, por ende, la rentabilidad de la operación y los impuestos deben estar sujetos a negociación entre el Estado y la MNC.

Un tercer rasgo de la economía de plantación es la capacidad del plantador para posponer el ajuste de circunstancias desfavorables por el consumo de capital humano. En el pasado histórico, el plantador podía sobreexplotar y subalimentar a los esclavos, quienes constituían su principal activo de capital en la periferia. Los costos para mantener el capital humano intacto eran aplazables. Si extendemos el análisis desde del plantador hasta las clases de hoy, el ajuste se consigue al costo de reducir el capital humano, social y ambiental.

El cuarto rasgo se relaciona con la incapacidad crónica para diversificar y lograr una transformación económica. Cuando las condiciones son favorables, no hay límite para la expansión; cuando las condiciones son desfavorables, no hay recursos para la transformación. En economía, como en todos los asuntos humanos, el resultado a largo plazo es consecuencia de una serie de decisiones a corto plazo. En todo momento, en la economía de plantación, la asignación de recursos es siempre una función del poder de compra de los productos básicos de exportación en los mercados metropolitanos. La producción doméstica no tiene precio.

El vínculo entre el corto y el largo plazos está dado por la decisión de inversión del plantador. Debido a que los gastos denominados en la moneda de la metrópoli —alimentos importados y suministros, otras obligaciones metropolitanas incluido el servicio de la deuda— son elevados, una disminución del precio de las exportaciones básicas (por ejemplo, deterioro de los *términos de intercambio*) resulta en una severa contracción de los beneficios del plantador. Mientras que en los libros de texto convencionales la firma reduce

la producción cuando bajan los precios, en las economías de plantación la producción puede ser aumentada para satisfacer pagos externos. Las economías de la periferia pueden ser forzadas a involucrarse en una competencia empobrecedora en los mercados mundiales saturados, ya sea por materias primas agrícolas o minerales, o bien por productos manufacturados de exportación producidos con trabajo asalariado barato.

En resumen, la periferia es un precio aceptante, no sólo en el sentido obvio en el que los productores tienen poco o ningún control sobre los precios de venta de sus exportaciones, o los precios de compra de sus importaciones, sino en el sentido más importante en el que la asignación interna de los recursos la determinan los precios mundiales, que se corresponden a los requerimientos de la asignación de recursos y la acumulación en los centros metropolitanos. La estructura interna de los precios de la periferia se deriva de la estructura de precios externa o mundial.

Este patrón de precios sugiere la indicación esencial de la continuidad de la *propensión a la exportación* de las economías de la periferia. Donde esas indicaciones esenciales adquieren un elevado costo de oportunidad como materias primas de exportación, el comercio internacional puede privar a los productores locales del acceso a sus propios recursos. Estos precios ni son apropiados para las necesidades y disponibilidad de recursos, ni para el nivel de ingresos de la población. La sobrevivencia de una estructura de precios que perpetua y sistemáticamente subvalora la producción dirigida en exclusivo al consumo doméstico, da cuenta del fracaso de las fuerzas productivas de la periferia para adoptar el desarrollo tecnológico y empresarial, elevar la productividad, la producción, el empleo y el ingreso en los sectores domésticos.

La economía de plantación como ha sido descrita aquí, está destinada a explicar la persistencia de la resistencia a la diversificación y la transformación que ha marcado la experiencia de las economías caribeñas por más de tres siglos.

Aquí puede ser pertinente seguir a Myrdal al advertir al lector: “que el texto no esté salpicado de preguntas que marquen; pero que, por conveniencia, esté escrito con amplitud de forma explicativa. Ello no debe oscurecer el papel y la función de las generalizaciones contenidas en él” (Myrdal, 1968: 24-25).

Nuestro trabajo está realizado en el mismo espíritu. Creemos que abre el camino a un examen más cuidadoso de los verdaderos obstáculos a la industrialización, la diversificación y la transformación en el Caribe.

BIBLIOGRAFÍA

- Demas, Dudley 1965 *Economics of Development in Small Countries...* (Montreal: McGill-Queens University Press).
- Lewis, William 1951 Arthur *Industrial Development in the Caribbean* (Port-of-Spain: Caribbean Commission).
- Myrdal, Gunnar 1968 *Asian Drama*, vol. 1 (New York: Random House).
- Seers, Dudley 1964 "Mechanism of an Open Petroleum Economy" en *Social and Economic Studies* 13, N°2, pp. 233-242.
- Wagley, Charles 1960 "Plantation-America: A Culture Sphere" en *Caribbean Studies: A Symposium* (ed.) Rubin, Vera (Seattle: University of Washington Press).

BOSQUEJO DE UNA TEORÍA GENERAL DE LA ECONOMÍA DEL CARIBE

LA FRUSTRACIÓN DEL PROGRAMA de industrialización en el Caribe sólo puede ser entendida a la luz del legado heredado en los territorios que tienen una historia común de plantación. A pesar de existir diferencias importantes, las economías de la región están inrustadas en un conjunto bien definido de instituciones y estructuras que se caracterizan por un distintivo patrón de comportamiento económico. Nuestra hipótesis central expresa que ese legado lo constituye una dotación de mecanismos de ajuste económico que privan a la región de dinámica interna propia. Nosotros, por lo tanto, comenzamos nuestro estudio con un análisis de la naturaleza de la *economía de plantación*. Las generalizaciones que presentamos tienen la intención de ser aplicables a todas las variantes de este tipo de economía.

La economía de plantación es un tipo distintivo de *economía de periferia*: ella forma parte de la *economía de ultramar* de la metrópoli. Su papel es producir artículos de primera necesidad para la venta en los mercados metropolitanos. La mayor fuente de su espíritu empresarial y de sus finanzas y, en efecto, el *locus* de las decisiones claves, están en la metrópoli. La plantación de periferia es en esencia un área geográfica de producción pasivamente incorporada a la economía mundial.

Sin embargo, la economía de plantación no es por sí misma un sujeto de análisis en términos de bienestar económico. La *economía nacional*, que remite a la economía de la nación, tiene que ser distinguida de la *economía doméstica*, que remite al área geográfica para la que se aplica el producto interno bruto. La primera es la unidad de análisis para la discusión del bienestar económico. La última es una extensión económica de la economía metropolitana.

Una plantación de periferia no hace negocios en el sentido de la teoría internacional del comercio. Ella no exporta para incrementar la oferta doméstica a través de importaciones. Las consideraciones para obtener ventajas comparativas no están presentes; importa para exportar y sus importaciones son bienes intermedios en la producción de productos básicos para la exportación.

LAS REGLAS DEL JUEGO

La relación entre la periferia y la metrópoli está definida por “reglas del juego” precisas. De ellas, la primera especifica la división del trabajo. La periferia está confinada a una actividad final: en un extremo del espectro, producción primaria y en el otro extremo, la distribución de bienes de consumo. Esto lo hemos denominado *preferencia por el mascabado*¹. La segunda regla se relaciona con el vehículo del comercio. Los bienes son acarreados por transportistas metropolitanos y los servicios asociados son suministrados por intermediarios, también metropolitanos. Esta es la *ley de navegación*. La tercera regla precisa el carácter del sistema monetario de la periferia. El sistema bancario está dominado por intermediarios financieros metropolitanos. Típicamente, la moneda de la periferia está completamente respaldada por activos metropolitanos convertibles al cambio metropolitano. Esto es el *intercambio metropolitano estándar*. El comercio de la periferia tiene lugar en un entorno de preferencias mutuas. Las exportaciones disfrutan de acceso preferencial a los mercados metropolitanos. En caso extremo, las facilidades en la metrópoli son adaptadas al procesamiento y distribución de los productos básicos de exportación de la periferia. Al mismo tiempo, los bienes metropolitanos disponen de entrada preferencial a la periferia. A esas provisiones las denominamos *preferencia imperial*.

LA UNIDAD DE PRODUCCIÓN DOMINANTE

En una periferia de plantación, la unidad de producción dominante es subsidiaria de la empresa metropolitana. Su propósito es producir

¹ Mascabado: de *mozcabado*, vocablo de origen portugués que significa menospreciado. Se dice “azúcar mascabado” al que pasa con su mezcla a los bocoyes de envase, o sea, que posee poca pureza. (*N. de las T.*)

y exportar un producto básico. A través de las fases de la economía de plantación: desde su comienzo como una plantación esclavista productora del producto básico azúcar para la metrópoli hasta el presente, el ciclo característico de producto básico se reafirma. Éste puede dividirse en un *período de fundación*, una *edad de oro* y una de *maduración y declinación*. La maduración y la declinación tienden a ser condiciones crónicas que concluyen con el colapso total del sistema o la llegada de un nuevo producto básico. En el largo período de declinación de las más viejas economías de plantación, hemos distinguido entre una fase inicial *de hiel y ajeno* y una fase final de *liquidación*.

La economía de plantación está organizada como una *institución total*. Con respecto a sus operaciones en la periferia, la unidad de producción es autocontenida. Ella, virtualmente, es una economía cerrada con respecto a otras actividades. Sus vínculos primarios son externos y casi siempre, exclusivamente, con la firma matriz en la metrópoli. De este carácter autocontenido de la unidad de producción se derivan ciertos patrones específicos en el mercado de trabajo, de tierra y de capital; en la formación de precios y salarios y en la acumulación y el cambio tecnológico.

Respecto al trabajo, la base de la institución total es social y en ella está confinada su fuerza de trabajo doméstica. La fuerza de trabajo agrícola necesita estar entrenada apropiadamente, conformarse con un salario mínimo y que el suministro de su oferta se adecue al pico estacional. Como la fuerza de trabajo es importada y la tierra es añadida, ésta no tiene otra opción que desempeñarse en el cultivo del producto básico. La educación y el entrenamiento son específicos para la producción del producto básico. Las tareas que requieren flexibilidad ocupacional se reservan para un individuo privilegiado, importado temporalmente.

En cuanto a la estructura de producción, los recursos se concentran en la producción directa del producto básico. Desde que se establecen las plantaciones cuando los precios de exportación son altos, las provisiones y suministros se importan. El desvío de tierra y de trabajo para la producción de bienes intermedios resulta más costoso que su importación. Sin embargo, aun cuando los precios declinen, persiste ese torcido patrón de asignación de trabajo y tierra. Cuando la industria madura y los términos del intercambio degeneran, la propensión a importar sigue representando un formidable obstáculo para la transformación.

Lo que se deduce de ese patrón de producción y oferta es que existen pocos encadenamientos hacia atrás en la periferia y limitados encadenamientos hacia delante, o sea, hacia etapas de procesamiento de mayor alcance. Es más, la producción de bienes y servicios auxilia-

res para la extracción o elaboración del producto básico tiene lugar en la institución total. Así, en ambas cuentas, los *efectos de propagación* en la economía local son virtualmente inexistentes y hay pocos incentivos para la creación de una economía local.

Finalmente, sin embargo, los ajustes devienen inevitables. La dependencia de la importación no se puede sostener por la falta de financiamiento. La oferta de bienes y servicios de los recursos domésticos ahora hacen posibles significativas vinculaciones. Pero aquí, también el impacto es limitado. Específicamente, hay tres tipos de constreñimientos.

Hemos destacado el *constreñimiento recurso*. La tierra y otros factores de producción están concentrados en el sector de producción del producto básico. Segundo, existe un *constreñimiento gusto*. El patrón de oferta inicial implanta preferencias a la importación de provisiones. Así, aun cuando un producto básico de exportación libere recursos, es difícil cambiarlos a una producción doméstica rentable. El tercer constreñimiento es el *institucional*. La producción y distribución de bienes y servicios de consumo necesarios para los empleados, están confinados en la institución total. La demanda doméstica resulta, por lo tanto, fragmentada por la plantación y sólo queda un residuo disponible para los sectores domésticos.

DETERMINACIÓN DEL INGRESO Y EL EMPLEO

Una periferia de plantación se caracteriza por un proceso distintivo de determinación del ingreso y del empleo. La actividad está determinada por el nivel de demanda metropolitana y de los mercados de reexportación para el producto básico, además por el mercado compartido de una periferia particular. La demanda metropolitana total puede o no constituir un ingreso elástico. Pero la demanda de cualquier fuente de oferta es siempre elástica, porque los suministradores a bajo costo entran inevitablemente en el mercado.

En el caso de una plantación esclavista, la dependencia de la periferia al empresariado y el capital metropolitanos implica que todos los ingresos se acumulen en la metrópoli. El producto interno bruto iguala los ingresos por los factores de la producción que salen al extranjero. No existe un ingreso nacional. La naturaleza extractiva de las operaciones de la periferia, eventualmente, se expresan en la reducción del recurso natural. Mientras las reservas sean suficientes para sostener la posición competitiva de la periferia, habrá inversiones para ampliar las facilidades de extracción. La economía de periferia se expande. Sin embargo, cuando llega la maduración, como las reservas han sido mermadas, los inversionistas metropolitanos tienen una opción; ellos pueden profundizar sus inversiones para mantener-

se competitivos o pueden cambiar por completo hacia otra actividad nueva. Típicamente, la última alternativa es la menos problemática por dos razones: primero, el progreso tecnológico puede introducirse con más facilidad cuando se están estableciendo nuevas capacidades porque el ambiente social y cultural impide esfuerzos significativos para introducir las nuevas técnicas y las nuevas formas de organización. Segundo, el hecho de que el procesamiento de facilidades está localizado en los predios de los inversionistas de la metrópoli, con una posición suficientemente flexible como para explotar la opción de cambiar de actividad, manteniendo los canales de distribución que existen con la metrópoli. La expansión de la capacidad mundial, que es consecuencia del cambio de actividad, erosiona la posición competitiva de la mayoría de las periferias maduras. Los beneficios declinan y ellas son forzadas a buscar vías para el ajuste a un menor costo unitario, como el que disfrutaban las nuevas periferias.

ECONOMÍA DE PLANTACIÓN MODIFICADA: LA EMERGENCIA DE UN SECTOR DOMÉSTICO

En las periferias maduras, la exportación del producto básico tiende ahora a crecer con tasas reducidas e incluso a contraerse. La principal consecuencia es la reducción de la demanda de trabajo para la plantación. El carácter cerrado de la unidad de producción típica ahora se modifica. Los plantadores encuentran conveniente cambiar la incidencia del desempleo sobre la fuerza de trabajo. Ellos efectúan el cambio de trabajo esclavo a trabajo libre. La fuerza de trabajo ahora estará comprendida en tres categorías: la primera, el trabajo asalariado que la plantación siempre ha requerido; la segunda, integrada por los cultivadores de pequeñas parcelas de las cuales no pueden obtener suficientes ingresos sin participar en el trabajo asalariado suplementario y la tercera, los productores independientes. La emergencia de cultivadores y productores independientes requiere de la liberación de tierras y otros factores asociados. Un nuevo sector doméstico surge, uniéndose al sector tradicional del producto básico exportable.

No obstante, la incipiente economía nacional está circunscripta por las condiciones bajo las cuales fue fundada. Primero que todo, su dotación de habilidades y oficios está limitada por la especialización previa de la fuerza de trabajo en la labor de la plantación. Segundo, la cantidad de tierra disponible está limitada por la necesidad de la plantación de mantener tierra en reserva y su requerimiento para asegurar la disponibilidad de trabajo en caso de una recuperación temporal del mercado. Tercero, la subordinación de esta economía al trabajo más que a la propiedad sobre sus ingresos restringe las oportunidades de ahorrar dinero efectivo, limita los excedentes inversores y restringe

las oportunidades de inversión. Cuarto, la estructura de la demanda heredada privilegia la importación por encima de la producción doméstica. Finalmente, los instrumentos del Estado están altamente especializados en la provisión de tierra y en mantener la ley y el orden, más que en la promoción de la transformación económica.

El efecto general es que la clase propietaria nacional nace en circunstancias que restringen su capacidad para la innovación y la autoafirmación y ponen en peligro su crecimiento. La economía nacional que emerge es partidaria de las habilidades de la plantación y las demandas del viejo orden plantacionista. Los nuevos sectores producen alimentos, disímiles oficios y servicios para el consumo doméstico y productos menores para la exportación.

La experiencia en otras partes del mundo indica que la economía es creada por la sociedad. La producción familiar inicia la producción. La economía evoluciona, de las unidades de subsistencia a pequeña escala a negocios que emplean trabajo asalariado, y de ahí a la empresa corporativa a gran escala. En contraste, la economía de plantación no tiene un campesinado originario. Como hemos visto, la secuencia comienza con una institución total que emplea un vasto capital proveniente de la actividad comercial. Sólo después pasa al trabajo asalariado y al negocio familiar. La economía nacional es una creación del sector plantación y la empresa local nace con una distintiva herencia plantacionista. La empresa metropolitana en el sector tradicional de producción de un producto básico de exportación permanece en una posición de suprema importancia. La plantación es la unidad de producción dominante y ejemplar. Una institución total, un tanto modificada, continúa siendo la firma “representativa”. Se deduce que la economía de plantación no es en sentido alguno una economía de “enclave”.

CONSTREÑIMIENTOS AL AJUSTE

Eventualmente, la presión sobre el sector de exportación tradicional fuerza la economía al ajuste. La presencia de la empresa metropolitana con el continuo interés en sus inversiones rige el ajuste. Existen dos opciones. Primero, las técnicas de producción del producto básico tradicional pueden ser racionalizadas para disminuir los costos y reducir el empleo. Alternativamente, los perennes lazos con la metrópoli admiten la creciente dependencia de la *preferencia imperial*. En la práctica las dos opciones son complementarias. La reconstrucción de la institución total y la transformación de la economía podrían entrañar gastos que exceden la capacidad financiera de la plantación y el incipiente sector nacional podría generar fuerza de trabajo excedente, amenazar con disturbios sociales y así crear una tensión inacepta-

ble para el sistema de gobierno y la política. Entonces, la preferencia imperial deviene más atractiva tanto para los intereses de los propietarios locales como para los metropolitanos. El efecto de su convergencia es la preocupación con el mantenimiento de los tradicionales lazos mercantiles.

A corto plazo, el apoyo financiero de la metrópoli permite elevados niveles de actividad y sostiene la demanda para bienes salariales importados o producidos localmente en el sector de exportación tradicional. No obstante, el estímulo nunca es suficiente como para signar al sector el liderazgo en el proceso de transformación.

La coalición que favorece la protección se refuerza tanto por los pequeños productores del sector doméstico, como por los salarios ganados en el sector tradicional de exportación. Sin embargo, la solución en el corto plazo de la preferencia imperial implica un sacrificio para los intereses a largo plazo de la economía nacional. El precio de la posposición de la transformación constituye el ingreso, el empleo y la dinámica interna que podían haber resultado si las concesiones imperiales para el sector de exportación hubieran sido abandonadas y la economía hubiera desplegado un programa de sustitución de importaciones y diversificación.

La consolidación de intereses inalienables en el santuario del sector de exportación apoya una economía que es en esencia inviable. Ocasionalmente, inesperados cambios fortuitos en las condiciones del mercado pueden suministrar un apoyo adicional. A pesar de todo, la economía permanece en una situación de balance precario; sólo puede ser rescatada si se descubren nuevos recursos naturales que reaviven las inversiones metropolitanas a mayor escala.

En ausencia de tales bienes de fortuna, la ya escasa base se erosiona progresivamente por la ampliación de la brecha entre los altos costos unitarios en la periferia madura y los bajos costos de producción en las periferias más eficientes. El resultado es el deterioro del valor de cualquier nivel de preferencia dado y el incremento en el apoyo necesario para mantener la viabilidad.

La proporción entre trabajo y tierra se incrementa en el sector doméstico, conduciendo a la fragmentación de las propiedades. Las consecuencias entrañan: declinación de la productividad, técnicas intensivas de trabajo en el embrionario comercio industrial y un significativo incremento en el excedente de trabajo. En esas circunstancias, el único recurso de la economía es exportar trabajo. De ello se desprende que las oportunidades de emigrar es lo más restrictivo, la mayor presión es para la transformación total. En el mejor de los casos, se alcanza un equilibrio tenso en el borde de la revolución social; mientras, que en el peor, ocurre una ruptura total.

LA RUPTURA DE LA ECONOMÍA DE PRODUCTO BÁSICO

Cuando el sistema se quiebra, la posibilidad de avanzar resulta indeterminada. El alcance y el tipo de la transformación que siguen dependen, en primer lugar, de la flexibilidad o no de los tradicionales lazos mercantiles. En una isla de periferia que es débil e inviable, la posibilidad más probable es la intervención metropolitana para restaurar el orden. En ese caso no hay modificación de la base institucional. Alternativamente, el país puede romper los lazos tradicionales con la metrópoli. Un país puede, no obstante, ser forzado a una nueva relación cuasi-metropolitana aun donde la propiedad del tradicional sector de exportación sea completamente local. Donde se establecen nuevos lazos metropolitanos, la economía deja de funcionar, por definición, para ser tan sólo una periferia. Las opciones permanecen abiertas. El país puede o no participar con amplitud en el comercio internacional y puede o no estancarse.

De manera útil podemos distinguir cinco casos.

1. Se cortan los viejos vínculos metropolitanos, pero el sector tradicional de exportación se mantiene intacto.

El país que rompe los lazos metropolitanos tradicionales puede ser forzado a una nueva relación cuasi-metropolitana para resolver el problema de la comercialización del producto básico exportable —o para garantizar que el país continúe como una entidad políticamente independiente—. Tal es el caso de Cuba antes de 1991.

Aunque todos los ingresos del sector de exportación correspondan a nacionales (ya sea de forma individual o a través del gobierno) —y a pesar de la flexibilidad en la asignación de las inversiones y elección de técnicas— el problema del precio de exportación y el acceso sostenido a los mercados externos sigue siendo crucial. La asignación de tierra y trabajo continúa parcialmente dirigida hacia los requerimientos del producto básico exportable.

La acción de cambiar la afiliación externa a una metrópoli, sin embargo, contribuye a la transformación interna. Los patrones de gusto y técnicas de producción establecidos se alteran. Los intereses comerciales que han creado el patrón tradicional de exportación e importación se eliminan. El efecto inmediato es el estímulo al empresariado local. La escasez puede, entonces, afrontarse con recursos totalmente locales. Pero, la relación cuasi-metropolitana impone presiones a la economía para aceptar suministros y técnicas de la nueva metrópoli. En ese contexto, es importante que basado en que el sector dominante es de propiedad local, el gobierno tenga una gran libertad para resistir esas presiones y posea los medios para propulsar y auxiliar a la empresa local.

2. Los viejos vínculos metropolitanos se cortan y el sector tradicional de exportación se desintegra.

Se desmantela el sector tradicional de exportación, la propiedad es local y los viejos vínculos metropolitanos se cortan. La economía se cierra con respecto a la metrópoli. Haití proporciona el ejemplo de un país que ganó la independencia política ante su metrópoli, dejó de ser una periferia; pero, desde entonces, ha permanecido en un estado crónico de estancamiento.

3. Los vínculos metropolitanos son mantenidos o restaurados y se desarrolla un cuasi-producto básico.

En una isla de la periferia que deja su base institucional inalterada pero no descubre un nuevo producto básico principal cuando el viejo hizo quebrar la economía, los únicos recursos disponibles son la locución y la fuerza de trabajo barata. Si esos recursos se pueden emplear para establecer un cuasi-producto básico, se queda interesada en mantener la periferia incorporada de manera pasiva a su economía de ultramar. El cuasi-producto básico especializa en turismo, ensamblaje para el acabado de manufacturas para la exportación, o en la provisión de fuerza de trabajo a la metrópoli por emigración. El caso más extremo de la economía del cuasi-producto básico es Puerto Rico. Barbados y Antigua también pueden ser caracterizados como economías de cuasi-producto básico. Aunque los vínculos corporativos con la metrópoli tienden a ser más difusos en el caso de una economía de cuasi-producto básico que en el de una economía de producto básico verdadera, la primera tiende a ser aún más dependiente. Sus industrias de manufactura y turismo están equipadas totalmente por la metrópoli; son, en todos los sentidos, un apéndice de la demanda metropolitana. Las vinculaciones internas son en extremo débiles. Los incentivos y subsidios que se conceden a las nuevas industrias están dirigidos casi exclusivamente a la asistencia de la actividad exportadora. En semejante economía local las iniciativas están limitadas severamente y la cuenta salarial es la mayor contribución a la economía nacional. Tales economías están abiertas en particular a la penetración cultural metropolitana. Los gastos de consumo tienen un muy elevado contenido de importación y los del gobierno pueden estar financiados fuertemente por subvenciones metropolitanas.

4. Los vínculos metropolitanos son mantenidos y reforzados por la entrada de un nuevo producto básico.

En el caso en el que la economía se salve por el descubrimiento de un nuevo producto básico, se inicia un nuevo ciclo de expansión y producción. El ingreso crece y la economía queda aprisionada en la

perpetuación de su papel tradicional de periferia. El nuevo sector de producto básico entra a un sistema periférico, cuyo legado de plantación impone la continuidad de las viejas estructuras en la nueva actividad. Los términos en los que la bauxita penetró en la economía de Jamaica, Guyana y Suriname, y la industria petrolera se expandió en Trinidad, resultaron un “retoño primaveral” de las estructuras de la economía de plantación. En el resto del ensayo exploramos este cuarto caso.

5. Los vínculos metropolitanos son diversificados y las firmas autóctonas son desarrolladas para servir a los mercados domésticos y de exportación con productos especializados.

Este es el caso en el que ocurren transformaciones significativas. Existe un notable proceso de aprovechamiento de diversos recursos de capital extranjero y la participación de inversionistas locales es significativa; igualmente, se produce una diversificación de las fuentes metropolitanas de inversiones y de mercados para el producto básico tradicional.

LA ECONOMÍA DE PLANTACIÓN AMPLIAMENTE MODIFICADA

Cuando una nueva fuente de recursos naturales es descubierta o una antigua es renovada, la economía nacional no tiene ni capital, ni capacidad empresarial, ni experiencia en su comercialización internacional para organizar la producción. La economía, por lo tanto, es presionada a perpetuar su papel tradicional como periferia. El efecto resulta una renovación de vínculos con la metrópoli que continúa como fuente de capacidad empresarial y capital. Esa dependencia mantenida ha sido vista como una consecuencia de los privilegios del marco institucional inicial —en particular la *preferencia por el mascabado* como actividad económica final—. La metrópoli deriva beneficios acumulativos en forma de economías externas y la autoperpetuación de ventajas en su posición negociadora. Así, el viejo mercantilismo facilita el nacimiento de uno nuevo (Polanyi Levitt, 1960).

La relación entre la metrópoli y la periferia, entre la unidad de empresa en la antigua periferia y la unidad de producción en la nueva, y entre el nuevo sector tradicional de exportación y la economía nacional, permanecen inalterables en esencia. No obstante, las formas en las cuales se expresan las relaciones de dependencia se modifican. Las reglas que definen típicamente la nueva relación metrópoli-periferia no son las de los viejos sistemas políticos coloniales.

En el nivel del marco institucional general, la persistencia de la relación metrópoli-periferia tiende a afectarse a través de los términos

de acuerdos gubernamentales bilaterales y multilaterales y a través de las regulaciones de las agencias internacionales y regionales.

En teoría, las periferias son libres de adoptar sistemas monetarios más independientes; de establecer sus propias facilidades para la producción, elaboración y sustitución de importaciones; de establecer contratos comerciales más allá de las fronteras del sistema metropolitano; de proseguir políticas comerciales que discriminen a los abastecedores metropolitanos y decidir sobre el empleo de transportes más baratos. Pero en la práctica, sin embargo, las regulaciones de las agencias internacionales y los acuerdos concertados entre las metrópolis y las periferias no son imparciales. Debido a la diferencia en la estructura productiva, en la fortaleza tecnológica y financiera y en el acceso a la información, el efecto es siempre una perpetuación, si no la exacerbación, de la tradicional relación de dependencia.

El control de la firma en la metrópoli tiende a ser un tejido muy apretado en el que se combinan —en una entidad corporativa— capital, empresariado y tecnología. Las dinámicas de competencia y concentración son denominadas formas oligopólicas de organización en una escala internacional en las que el control sobre los mercados finales está regulado estrechamente por la competencia de las corporaciones multinacionales. El control de la corporación moderna sobre la producción primaria es tan estricto, como el del comerciante de las compañías comerciales de los viejos tiempos sobre los productores-plantadores. Su horizonte temporal es amplio y su asignación de inversiones entre las periferias forma parte de una estrategia competitiva total. Por esta razón, ellos ponen alta prima al control exclusivo de las subsidiarias. En gran parte, han internalizado transacciones relativas a la “compra” y “venta” de productos entre subsidiarias y afiliadas con la compañía matriz. De manera similar, “préstamos”, “intereses sobre los préstamos”, “reembolsos”, “remisiones de beneficios” y “transferencias de capital” entre las subsidiarias y las compañías matrices, son transacciones con una contraparte determinada con claridad en el mercado. La *incalculabilidad* de las transacciones del viejo comerciante-plantador se ha mostrado en una economía internacional en la que la estrategia corporativa requiere de la eliminación o supresión de mercados determinantes de precio, a favor de la creación y aseguramiento de rentas cuasi-monopólicas y su transferencia a la metrópoli.

De ello se deduce que la inversión corporativa metropolitana en la periferia ha devenido la forma predominante de penetración económica. La típica unidad de producción de un nuevo producto básico principal en la periferia, generalmente, se desenvuelve en las fronteras de la tecnología metropolitana. Es capital intensivo, o es decir, se emplea una gran cantidad de equipamiento por persona. Pero sobre

todo, sus operaciones de periferia tienden a ser mayores en relación con los otros sectores de la economía local. Es más, ella forma parte integral de una unidad empresarial cuyas operaciones son, como características, tan grandes como las de una isla periferia completa y son casi siempre mayores que las del gobierno local.

Cuando el sector de exportación está en una fase expansiva y genera elevados niveles de ingresos y rentas, el gobierno es lo suficiente fuerte financieramente para iniciar el proceso de diversificación. Pero en el contexto del marco institucional que ha sido heredado del pasado, esos intentos en general se frustran. Las restricciones son tanto internas como externas, tanto políticas como económicas y tienden, incluso, a ser ideológicas.

Durante el *boom*, las limitaciones políticas y sociales a la transformación y diversificación se expresan de manera principal en la incapacidad para controlar el trabajo sindicalizado, para seleccionar los patrones de inversión que son discriminatorios de particulares intereses raciales, culturales o de clases, y para oponer resistencia a los proyectos de gastos y empleo concebidos a la medida de las necesidades del apoyo político.

La pesada dependencia de los mercados, inversiones y tecnología metropolitanos es inconsistente con las manipulaciones de los instrumentos del control económico necesario al cambio del patrón de gusto, salario y formación de precios. Específicamente, cuando el sector de exportación genera una elevada tasa de crecimiento del ingreso nacional y de ganancias por el intercambio externo, las “reglas del juego” no favorecen las medidas para imponer controles sobre el empleo del intercambio extranjero. Cuando la balanza de pagos no está en un obvio “desequilibrio fundamental”, el control de las importaciones no se respeta internacionalmente. Es precisamente durante un *boom* del producto básico exportable que el potencial de recursos disponibles para la transformación son los mayores.

En semejante oportunidad, el control sobre las importaciones puede desviar considerables recursos que provienen del intercambio extranjero desde los requerimientos de consumo y para el desarrollo. Eso implica una modificación en la composición de las importaciones para restringir la importación de bienes de consumo, incluidos productos alimenticios, para con ello facilitar la importación de bienes de capital. Los precios de los alimentos pueden incrementarse, para proporcionar así una de las condiciones necesarias para inducir una gran oferta de producción agrícola doméstica. El crecimiento de los precios de otros bienes de consumo y, en efecto, la total falta de disponibilidad de importaciones suntuarias y semisuntuarias es una forma de forzar la posposición del consumo, poniendo orden sobre

los recursos en el lado del sector público para encargarse de los gastos esenciales. En una economía abierta esto es una alternativa para controlar los salarios monetarios o incrementar los impuestos. Como instrumento de la política de desarrollo, tiene la ventaja de ser más selectiva y discriminatoria en sus impactos. Debido, sin embargo, a que los gobiernos están limitados en su capacidad para movilizar y relocalizar los recursos internos, están forzados a seguir el único curso que permanece abierto ante ellos —préstamos externos y concesiones aun en condiciones de un *boom* del sector exportador—. Así, los programas de desarrollo que tienen como objetivo la diversificación de la exportación y de la actividad doméstica están basados típicamente en la tradicional dependencia del capital y el empresariado externos, tanto público como privado. Cuando el sector de exportación desacelera su crecimiento, como inevitablemente tiene que ocurrir, toda la carga del ajuste recae en el sector público. Al fracasar en efectuar la transformación cuando las condiciones eran más favorables, el gobierno está forzado a incrementar los préstamos externos para poder satisfacer los gastos en desarrollo que aumentan con rapidez.

INDUSTRIALIZACIÓN POR INVITACIÓN

En realidad, la estrategia de *industrialización por invitación* no trae transformación. Por el contrario, refuerza las instituciones tradicionales de la economía de plantación. El resultado es la emergencia de un sector doméstico que articula más con el reemplazo de importaciones que con la sustitución de importaciones. La importación de partes y componentes ocupa el lugar de la importación de artículos terminados. Aún más, las industrias de productos de consumo de “toque final”² que sirven al mercado doméstico crean una nueva rigidez en la cuenta de importación en la forma de presiones políticas de los asalariados empleados en ese tipo de industria de ensamble y de consumidores que estiman esos productos como de primera necesidad. Una reducción de las importaciones de componentes intermedios y partes, genera despidos y desempleo. La sustitución de insumos locales puede afectar temporalmente la cualidad del producto. La combinación de protección y la concesión de impuesto por ingreso con productos diferenciados, fragmenta el mercado local, que en cualquier caso no es muy amplio. El resultado: la economía se sobrecarga con un sector manufacturero que produce también artículos similares con alto costo unitario y un bajo potencial de exportación. Como

2 Empresas de toque final: se dice de las industrias en las que se hacen las operaciones finales del proceso de producción. Conocidas en América Latina con la denominación de maquilas. (*N. de las T.*)

característica, esas firmas emplean pocos trabajadores, importan gran cantidad de sus suministros y contribuyen poco o nada a las ganancias del gobierno. Efectivamente, cuando los gastos sustanciales de la infraestructura pública son cargados contra esas industrias, su contribución al sector público puede ser negativa. En casos extremos el subsidio excede el valor agregado.

Aunque la estrategia de transformación por medio de la industrialización se derivó originalmente de la creencia de que la escasez de tierra impone un límite físico a la extensión de la producción local de alimentos, la sustitución de importaciones en la agricultura ha sido menos exitosa que en la manufactura. Pero aquí, también, los constreñimientos son los que imponen las estructuras tradicionales: los patrones de asignación de tierra y otros recursos, la presión sobre los niveles de salarios ejercida por el sector minero, el gusto por los alimentos importados, las dificultades de acceso a las finanzas, el alto contenido de importación en los productos alimenticios de origen animal y la estructura de los canales de distribución, para mencionar sólo los más obvios.

El resultado es que el establecimiento típico de manufactura es un aceptante de alta tecnología específica, atado a gustos importados, importador de bienes intermedios y de capital e importador de personal administrativo y de procedimientos organizacionales. No sorprende que el sector manufacturero no desarrolle la dinámica que los teóricos iniciales, que formularon el programa de industrialización por invitación, creyeron que podía alcanzar.

La dinámica de transformación se origina en las presiones ejercidas sobre los suministradores domésticos de bienes de consumo e intermedios. Ese es el principal mecanismo por el cual se induce la tajada secundaria de empleo e ingreso en la economía doméstica. La típica empresa manufacturera en el Caribe, no obstante, se beneficia de la infraestructura creada por el gobierno, de los insumos importados de fuentes metropolitanas, de los gustos formados por las agencias de publicidad y por el poder de compra creado por los gastos de las grandes corporaciones en el tradicional sector de exportación, incrementado por los créditos extendidos por los bancos locales a los consumidores y por los gastos del gobierno motivados por la necesidad de comprar respaldo político. Mientras que resulta obvio que los sectores domésticos se benefician del crecimiento del ingreso, parece que es sólo cuando existe una aguda escasez de bienes importados—tal como ocurrió durante la Segunda Guerra Mundial o durante el severo ajuste y el crecimiento negativo persistente del sector tradicional de exportación— que una nueva actividad doméstica, incluida la agricultura, puede generarse.

GRANDES COMPAÑÍAS, PEQUEÑOS PAÍSES: NEGOCIACIONES ASIMÉTRICAS³

En el período de fundación de un nuevo producto básico, el gobierno está bajo una gran presión. Se espera que asegure que la economía se salve del estancamiento y el desempleo que signan el fin del ciclo asociado con el producto básico anterior. En términos prácticos, tiene que decidir sobre las condiciones de entrada que serán acordadas con las empresas metropolitanas que buscan explotar el recurso natural local.

En esta negociación, el gobierno se halla en desventaja por falta de información con respecto al potencial del recurso. Aún más, es característica la situación en la que el gobierno tiene menos información concerniente a la economía de la nueva industria que las compañías. Así, ellas están más dispuestas a hacer las concesiones necesarias para atraer inversionistas potenciales. Un efecto de esto es que las corporaciones metropolitanas se aseguran de ganar el control de las extensas reservas del recurso natural —dificultando a los rivales la entrada en el futuro—. Otro efecto consiste en que la tasa impositiva inicial es baja y el rendimiento efectivo es probablemente negativo, si tenemos en cuenta que la provisión de infraestructura a expensa pública es un subsidio directo a la compañía. Los actuales rendimientos de impuestos están reducidos ampliamente por la depreciación inflada y la asignación de inversiones. La principal contribución que el nuevo producto básico hace a la economía nacional consiste en el estímulo al empleo asalariado y a la demanda de materiales y servicios locales asociados con un *boom* de construcción.

Una vez que las facilidades han sido establecidas, sin embargo, la posición del gobierno se fortalece porque los inversionistas metropolitanos ahora tienen en la periferia mucho en juego. En esa edad de oro del nuevo producto básico, el rendimiento para la economía nacional puede incrementarse por el aumento en las tasas salarial, impositiva y de regalías; en el precio de las exportaciones y en la escala de la producción. No obstante, existen limitaciones en cuanto al alcance del uso de sus poderes para aumentar el ingreso nacional y las ganancias del gobierno. El carácter integrado de las compañías con sus complejos metropolitanos controlados, permite flexibilidad en el manejo del precio de exportación declarado y en la búsqueda de emplazamientos en los que la producción pueda expandirse.

Así, en última instancia, cualquiera que sea la tasa impositiva que el gobierno imponga, su rendimiento para la economía nacional lo determinan las compañías. En ese contexto, una elevada tasa impo-

3 Seers, 1963: 599-608.

sitiva implica un elevado rendimiento sólo porque en la edad de oro, las compañías la pagan para mantener la viabilidad de la economía de periferia.

Los intereses del gobierno están tanto en maximizar el rendimiento de las ganancias, como el rendimiento del ingreso nacional directo. La razón para esto reside en el comparativamente bajo nivel de empleo generado en el tradicional sector de exportación. En el contexto de una isla de periferia con tierra y transformación doméstica limitadas, la responsabilidad para proporcionar empleo es más dinámica en el sector público.

Debido al alto grado de mecanización, la parte del nuevo producto básico en el producto interno bruto y en el ingreso nacional excede su contribución a la creación de empleo. La pequeña parte de la cuenta de salario en el costo total traduce su posición de beneficio más o menos indiferente al incremento de la tasa salarial en la periferia (Seers, 1964: 233-242). Ello coloca a los trabajadores del sector tradicional de exportación en una posición de negociación fuerte. Es más, es inherente a su condición que la subsidiaria esté comprometida permanentemente en un proceso continuo de modernización tecnológica que provoca una elevada tasa de crecimiento de la producción por trabajador. Salvo durante estallidos de expansión y nuevas inversiones, el sector es típicamente expulsor de fuerza de trabajo. En condiciones particulares de superior organización del trabajo, estos estallidos de expansión refuerzan los diferenciales salariales en la economía doméstica.

Las elevadas tasas salariales en el sector de exportación ejercen una presión hacia arriba sobre los salarios en los sectores gubernamental y doméstico, inhibiendo así la creación de empleo. Más allá, el patrón de gastos asociado a tasas salariales más elevadas, como característica, induce al crecimiento de la propensión a importar bienes de consumo. Ello deprime el nivel de la demanda efectiva directa de los abastecedores domésticos. Por esas razones, resulta obvio —que el mayor ingreso de impuestos le da al gobierno más medios directos para determinar las prioridades nacionales— que existe un conflicto acerca de la distribución del ingreso nacional y el intercambio extranjero entre el sector público y el privado nacional.

MERCADOS DE CAPITAL FRACTURADOS

Para una economía nacional, el único medio de participar en los ahorros que genera el nuevo sector está en la intervención del gobierno para aplicar impuestos, en asegurar su condición de copropietario, o en estimular al sector privado local a invertir en el recurso natural en el que se cimienta el nuevo sector de exportación. Sin embargo, la efectividad del gobierno en asegurar la participación local —por la vía

fiscal o por la copropiedad— está circunscrita por el patrón de evolución del nuevo producto básico.

Debido a la pequeña participación del ingreso por salario en los costos totales y de la gran participación del ingreso por propiedad, las ganancias retenidas y la depreciación de las asignaciones al sector de exportación dominante constituyen una parte sustancial del ahorro bruto doméstico. Sin embargo, esos ahorros no se acumulan para la economía nacional, pero sí para las compañías matrices metropolitanas. El único propósito por el que están disponibles para la periferia es para la racionalización o expansión de las subsidiarias de las cuales ellas son hijas. Si los ahorros domésticos de la periferia surgen del sector tradicional de exportación no son reinvertidos en ese sector; no obstante, ellos pueden ser transferidos a la metrópoli para su inversión en empresas afiliadas de otros países que extraen el mismo producto básico. De esa manera, una periferia financia el capital de inversión en otra periferia de competencia. En este caso un país de periferia es obligado a transferir sus ahorros domésticos para financiar a su competidor y, además, puede estar contribuyendo a que la corporación la elimine. Como ocurre con los ahorros de los beneficios distribuidos, ellos se acumulan, casi exclusivamente, en la metrópoli, donde financian el consumo y la inversión metropolitanos.

De hecho, la mayor contribución que el sector externo hace al ingreso de la economía nacional es en forma de sueldos y salarios y ganancias del gobierno. Aunque el ahorro total generado por las actividades de las subsidiarias es considerable, el acceso a esos ahorros por la empresa local está limitado inflexiblemente. Los ahorros fuera del ingreso por empleo, aun cuando este sea elevado, provienen principalmente de las contribuciones de los planes de seguro y pensión y son canalizados a través de intermediarios financieros que imponen, como regla, su no concesión para inversiones de capital de riesgo en la periferia.

La distribución del ingreso, que es resultado de la introducción de una planta sucursal en la economía, refuerza la debilidad tradicional del mercado de capital local. Los fondos que encuentra en su camino hacia los bancos comerciales por la vía de los ahorros personales de los elevados ingresos locales no son, en general, puestos a disposición de los empresarios locales. Los bancos comerciales metropolitanos prefieren extender créditos para el sector de distribución, ya sea directa o indirectamente, como préstamos personales para financiar compras de automóviles u otros bienes duraderos, importados o ensamblados localmente con componentes de importación. En la medida en que el crédito bancario esté disponible para concederlo a las industrias que producen para el mercado local, existe una propensión de los bancos

a privilegiar a las que son propiedad de firmas extranjeras o empresas por acciones, en detrimento de las de propiedad local o de las que tienen socios extranjeros.

La naturaleza fracturada y parcial del mercado de capital en los países de periferia no se debe a los bajos niveles de ingreso o a la baja tasa de ahorro del producto interno; deviene el resultado de las relaciones de producción mercantilistas con las corporaciones metropolitanas y un sistema de intermediarios financieros que están caracterizados igualmente por el libre flujo de fondos entre las ramas de los bancos comerciales metropolitanos y sus casas matrices. Los ahorros domésticos pueden ser elevados, pero muy pocos de ellos están libres para ser transferidos con facilidad del sector en el que son generados a otro sector de la economía nacional. Por ello, existe la apariencia de que hay una excesiva escasez de capital (Polanyi Levitt, 1970b).

BARRERAS A LAS EMPRESAS AUTÓCTONAS

Cuando se mantienen los vínculos metropolitanos tradicionales, la transformación se dificulta. Ello requiere, sobre todo, crear las condiciones para que el empresariado nacional pueda ser atraído desde los márgenes a los cuales fue confinado tradicionalmente por el legado de la plantación y dirigirlo hacia la tarea de la transformación económica.

Cuando la relación casa matriz-afiliadas de las nuevas empresas que se desempeñan en el recién descubierto recurso de extracción y en la manufactura está determinada por el patrón del viejo mercantilismo, se fortalecen las barreras a la emergencia de empresas autóctonas. Las técnicas de producción, los patrones de consumo y la estructura de salarios impuestos por la iniciativa económica externa frustran la transformación, en particular, cuando el ingreso está creciendo.

La evidencia histórica sugiere enfáticamente que la iniciativa autóctona es la clave de la dinámica interna de desarrollo. La dependencia de la empresa importada asegura en la economía el retraso *vis-à-vis* de aquellos países cuya dinámica empresarial es autóctona. El hecho está en que la política de algunas corporaciones de desarrollar operaciones en las periferias con nacionales de esos países no modifica la dependencia tecnológica. La gente trabajadora de la localidad con habilidades técnicas o empresariales son empleados asalariados que internalizan los valores y códigos de las instituciones de las que ellos son parte. Su *statu* en esas corporaciones y sus capacidades para hacer el trabajo bien les imponen un estilo de vida que refleja los patrones de consumo metropolitanos y un punto de vista sobre ellos mismos como gente capaz de implementar las decisiones tomadas por otros.

En una sociedad en la que el alto contenido importado del consumo ha sido un rasgo estructural heredado del pasado, el estímulo

de una presencia económica metropolitana es particularmente cuestionable como política de desarrollo. El llamado *efecto demostración*, por el cual la gente en los países pobres aspira a los patrones metropolitanos de consumo es, en buena medida, el resultado del escenario que facilita la producción metropolitana en el extranjero. El patrón de distribución del ingreso que se origina de ese tipo de industrialización es altamente favorable a la importación y desfavorable al incremento del ahorro nacional y los niveles de empleo. Los altos salarios en los sectores dominados por las rentables nuevas industrias de exportación ejercen una fuerte presión hacia arriba de los salarios en otros sectores sindicalizados, incluido el de los servicios públicos. Cuando los altos ingresos se acompañan por una alta propensión a gastar en bienes importados, la tasa de ingreso ahorrado no se incrementa, ni la empresa local se estimula. Eso no interfiere con la expansión del sector de exportación mineral de propiedad extranjera. Ellos no dependen de la expansión de los ahorros locales.

La posibilidad de expandir las industrias que sirven al mercado doméstico hacia la exportación está constreñida por su alto costo unitario y su carácter imitativo. Las manufacturas de la planta sucursal son productos desarrollados inicialmente para los mercados metropolitanos domésticos. La experiencia indica que la manufactura de la periferia sólo busca ganar mercados extensos, a pesar de los crecientes costos, si ellos ofrecen algo único para al comprador extranjero. Esta es la razón de la necesidad de la innovación de los productos oriundos. La manufactura de la planta sucursal es adversa al desarrollo. Finalmente, y lo más importante, la extensión del grado de procesamiento de los recursos naturales de la región es constreñida por la organización mercantilista de los sectores agrícola y mineral.

Aquí el asunto está en que un diagnóstico imperfecto simplemente presta atención al hecho de que en el Caribe las unidades de producción han sido, en su mayor parte, de propiedad externa. También debe tenerse en cuenta, que esas unidades, usualmente, han sido socios menores y dependientes en un amplio sistema internacional de movilización y asignación de recursos. Las líneas de la interdependencia no corren de manera lateral entre las firmas locales, sino de forma vertical hacia la metrópoli. Por consiguiente, la economía territorial en verdad está comprimida en un número de segmentos desintegrados, sólo unidos por el sistema político. La producción, el precio y otras decisiones se toman más con referencia a consideraciones internacionales que nacionales. El funcionamiento interno de las firmas que operan en el Caribe necesita, por lo tanto, ser explorado en detalle como base para una aproximación novedosa al desarrollo. Entonces, es evidentemente apropiado considerar que las políticas de acción gubernamental fue-

ron formuladas sin mucha referencia a los factores institucionales que hemos considerado. Esta es la razón por la que los programas de desarrollo en uso han reforzado las relaciones tradicionales.

Se asumió que la promoción de la manufactura necesariamente dinamizaría la economía. Pero tiene que apreciarse que ello depende —en especial en un país pequeño— de si las industrias manufactureras son sucursales de plantas, subsidiarias o de propiedad doméstica controlada por empresas independientes. Sobre ese conjunto de posibilidades la gente de la localidad podrá, de hecho, aprender “los trucos del comercio” (las técnicas de la empresa industrial y del comercio extranjero), pues esa gran flexibilidad desarrollará la elección de técnicas y del empleo de los recursos y prevalecerá un clima de experimentación e innovación.

Aquí también es importante apreciar el significado de los términos en los que la industria ha sido invitada. La premisa de una economía abierta está en que tiene un conjunto de constreñimientos sobre la utilización del intercambio extranjero, la moneda, el sistema fiscal y otros controles gubernamentales, así como sobre la disponibilidad de la fuerza de trabajo profesional y calificada. Lo que se denomina “robo de cerebros” es, en parte, un resultado de la sociedad imitativa que se deriva del tipo de políticas de desarrollo seguidas por los países de la Commonwealth Caribbean (Mancomunidad del Caribe). Por eso, un gobierno activo en una esfera ha llevado a otros gobiernos a ser ampliamente pasivos en otras esferas. Por supuesto, hay casos de fuertes controles monetarios y de agudas subidas de las tasas de ingreso progresivas; pero el gobierno tiene que calcular los efectos de tales cambios sobre el clima de inversión y esto en un mundo de rígida competencia por las inversiones.

Aquí el argumento puede ser modificado de forma total. La posibilidad de elección de una estrategia que involucra la sucursal de la planta de manufactura en los términos de una permisiva economía abierta viene, naturalmente, de los países del Caribe porque los sectores tradicionales ya trazaron su derrotero. Pero, independientemente de que el argumento se encuentre establecido, resulta claro que los gobiernos activos deben concebir ahora su papel en relación con su gran compromiso con las realidades institucionales de la segmentación y de la excesiva apertura de la economía.

Dar a la economía la dinámica interna necesaria para crear nuevos vínculos internos, impone cambiar el patrón de gustos, el desarrollo de industrias domésticas con bajo contenido de importación y grandes compras locales, incrementar el procesamiento local de los recursos de la agricultura y la minería, relocalizar el recurso tierra, detener el robo de cerebros, reestructurar las instituciones financieras

para ensanchar los canales del flujo de ahorro e inversión nacionales, diversificar los mercados externos y las fuentes de capital y romper las barreras económicas entre los territorios individuales dentro de la región. En las condiciones de la economía de plantación, semejante transformación estructural no es posible sin la ruptura de sus propios patrones tradicionales, a través de los cuales la economía del Caribe es incorporada a la economía metropolitana. Para que el grado de progreso de esos lineamientos se pueda alcanzar, la economía caribeña tiene que dar pasos significativos hacia la transformación económica y social. Esa es la razón por la cual la localización de la toma de decisiones está en la médula de la transformación económica. Ésta parece ser la principal lección del estudio del legado de la plantación sobre la economía contemporánea.

LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA REGIONAL

Incluso economías con similares intereses a largo plazo tienen diferentes opciones a corto plazo. Así, existe la necesidad de una política de decisiones prioritaria que reconozca el interés común a largo plazo. La preocupación de los economistas por los mercados regionales y los estudios de factibilidad basados en las condiciones existentes de tecnología y demanda, son engañosos. Esto es suficiente para sugerir que los esfuerzos para la colaboración regional y la asociación extra-regional no deben dirigirse a la liberalización de tarifas, sino a la libertad de la toma de decisiones local.

A nivel regional, esto no es una simple cuestión de los méritos que se logran por unirse en un grupo regional o en un mercado común o en otra forma de asociación. La cuestión tiene que plantearse en términos de objetivos específicos, tales como la reorganización del azúcar, la bauxita, el petróleo, la banana y la manufactura. El problema en todos esos casos radica en que se busca la asociación mercantilista extranjera para asegurar el acceso a los mercados externos. Pero la segmentación resultante impide a la economía independizarse tecnológicamente o utilizar sus instrumentos de política de forma creativa para inducir ahorros, inversiones y capacidad empresarial. El sistema se perpetúa a sí mismo.

Según la naturaleza de esa situación, una aproximación parcial a la transformación se torna contraproducente. La ausencia de interdependencia estimula la competencia canibalesca. De ahí que, por ejemplo, cuando Cuba reorganizó su industria azucarera en la década de 1960, la respuesta de las Indias Occidentales fue apresurarse para asegurar sus cuotas en el mercado de Estados Unidos, antes que llamar a la reorganización de todo el mercado internacional. Como resultado, Cuba fue obligada con más facilidad a una relación cuasi-

mercantilista con las agencias comerciales soviéticas. Un acto mercantilista conduce a otro, y proporcionan una justificación aparente para el razonamiento de una intervención más sutil.

Cualquier intento por encontrar una solución a largo plazo mediante la integración regional, supone una ruptura temporal de los acuerdos comerciales establecidos. La naturaleza de los vínculos mercantilistas significa que la reorganización puede llevar a sacrificar la seguridad de los mercados, al menos por un tiempo. Las represalias de Estados Unidos en el caso cubano inevitablemente hace más agudo el problema.

Las negociaciones regionales tendrán que ocuparse ellas mismas de idear proyectos de incentivos de igual ingenio que aquellos inventados para atraer a los industriales metropolitanos. Eso puede hacer más rentable para las firmas crear vínculos en la región que hacerlo fuera. Por ejemplo, la discriminación de impuestos puede ser practicada a favor de un consorcio regional o de firmas que satisfagan criterios de contenido regional. Sería suficiente para comenzar, que la región tuviera éxito en el desafío de asumir que los vínculos externos son indispensables.

Esos constituyen los requerimientos mínimos para la integración económica que cambiaría el patrón de dependencia que caracteriza al Caribe de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Polanyi Levitt, Kari 1970 "The Old Mercantilism and the New" en *Social and Economic Studies* 19, N°4.
- Polanyi Levitt, Kari 1970b *Silent Surrender: The Multinational Corporation in Canada* (Toronto: Macmillan).
- Seers, Dudley 1963 "Big Companies and Small Countries: A Practical Proposal" en *Kyklos*, XVI, Fasc. 4, , pp. 599-608.
- Seers, Dudley 1964 "A Model of the Open Petroleum Economy" en *Social and Economic Studies* 13, N°2 ,233-242.

Aimé Césaire

DISCURSO SOBRE LA NEGRITUD

NEGRITUD, ETNICIDAD Y CULTURAS AFROAMERICANAS¹

QUERIDOS AMIGOS, SEÑORAS, SEÑORES:

Habéis decidido incluir en los trabajos de este congreso lo que llamáis un homenaje a Aimé Césaire. No sabría expresar cuán confuso me siento y, al mismo tiempo, cuán reconocido por este honor.

Agradezco a los diferentes oradores que han intervenido todas las apreciaciones benévolas y amistosas que han dirigido a mi trabajo de escritor, al tiempo que de hombre político. Pero finalmente si acepto —y con reconocimiento— este homenaje, es sobre todo porque he pensado que me superaba y que, a través de mí, quienes resultaban honrados eran amigos diversos, compañeros de lucha, también un país caribeño, más aun, quizá, toda una escuela de pensamiento militante, toda una escuela de escritores, de poetas, de ensayistas que a lo largo de más de cuarenta años han tenido como tema de reflexión de sus trabajos —incluso me atrevería a decir por tema de su obsesión— una reflexión sobre la suerte del hombre negro en el mundo moderno,

* Aimé Césaire, “Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”, en *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, 2007, pp. 85-91.

1 Discurso pronunciado en la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora celebrada en Miami en 1987 en la Universidad Internacional de Florida, Campus de Tamiami, en homenaje a Aimé Césaire.

lo que prueba con creces la presencia entre nosotros de brillantes escritores y, por ende, afroamericanos.

Para regresar al tema de esta conferencia, no ofendería a nadie si os dijera que confieso que no siempre me gusta usar la palabra negritud, aun cuando haya sido yo mismo, con la complicidad de algunos otros, quien haya contribuido a inventarla y lanzarla. Pero aun sin la intención de idolatrarla, el veros aquí a todos reunidos y llegados de países tan diversos, me confirma que corresponde a una evidente realidad y, en todo caso, a una necesidad que hay que creer que es profunda.

¿Cuál es esta realidad? Una realidad étnica, se me dirá. Seguro, puesto que además la palabra etnicidad se ha pronunciado a propósito en este congreso. Pero no es necesario que la palabra nos despieste. De hecho, la negritud no pertenece esencialmente al orden biológico. Evidentemente, más allá de lo biológico inmediato, la negritud hace referencia a algo más profundo, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre.

En efecto, baste preguntarse sobre el común denominador que reúne, aquí en Miami, a los participantes en este congreso, para darse cuenta de que lo que tienen en común no es forzosamente un color de piel, sino el hecho de relacionarse, de un modo u otro, con grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la historia, grupos que han sufrido, y que aun hoy sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos.

Me acuerdo aun de mi asombro cuando, la primera vez que visitaba Québec, vi en un escaparate un libro cuyo título me pareció de golpe sorprendente. El título era *Nosotros negros blancos de América*. Por supuesto, la exageración me hizo sonreír, pero me dije: “Pues bien, este autor, aun cuando exagere, ha debido al menos comprender la negritud”.

Es cierto que nosotros constituimos una comunidad, pero una comunidad de un tipo muy particular, reconocible en lo que es, en lo que ha sido, reconocible en todo caso en que ella se ha constituido en comunidad: en primer lugar, una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación. Por supuesto, y ello va en su honor, comunidad también de resistencia continua, de lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza.

A decir verdad, es todo eso lo que para nosotros jóvenes estudiantes —en la época de Léopold Senghor, Léon Damas, yo mismo más tarde, Alioune Diop y nuestros compañeros de *Présence Africai-*

ne— contenía y contiene, también en opinión de los supervivientes del grupo, la palabra en otro tiempo tan criticada, tan denostada, de todos modos una palabra de empleo y manejo difícil: la palabra *negritud*.

La negritud, en mi opinión, no es una filosofía.

La negritud no es una metafísica.

La negritud no es un pretencioso concepto del universo.

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

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

¿Se necesita algo más para fundar una identidad?

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

Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en el inconsciente colectivo.

No creo que se llegue al mundo con el cerebro vacío, como se llega con las manos vacías.

Creo en la virtud plasmadora de las experiencias seculares acumuladas y en lo vivido transmitido por las culturas.

Singularmente, y dicho sea de paso, jamás he podido hacerme a la idea de que los millares de africanos que la trata negrera transportó en otro tiempo a las Américas no hayan podido tener más importancia que aquella que podía medir solo su fuerza animal —una fuerza animal análoga y no forzosamente superior a la del caballo o la del buey— y que no hayan fecundado con un cierto número de valores esenciales las civilizaciones nacientes de las que estas nuevas sociedades eran en potencia las portadoras.

Es decir, que la negritud en un primer grado puede definirse en primer lugar como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad. Pero la negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al orden de padecer y sufrir.

No es ni un patetismo ni un dolorismo.

La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu.

Es sobresalto, y sobresalto de dignidad.

Es rechazo, quiero decir rechazo de la opresión.

Es combate, es decir, combate contra la desigualdad.

Es también revuelta. Pero entonces me diréis, ¿revuelta contra qué? No olvido que estoy en un congreso cultural, que es aquí en Miami donde escojo decirlo. Creo que puede decirse, de una manera general, que históricamente la negritud ha sido una forma de revuelta, primero, contra el sistema mundial de la cultura tal como se había constituido durante los últimos siglos, y que se caracteriza por un cierto número de prejuicios, de presupuestos que conducían a una muy estricta jerarquía. Dicho de otro modo, la negritud ha sido una revuelta contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo.

Quiero hablar de este sistema de pensamiento, o más bien de la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a abusar de su propio prestigio para hacer el vacío a su alrededor; reconduciendo abusivamente la noción de universal, tan querida por Léopold Sédar Senghor, a sus propias dimensiones; o dicho de otro modo, a pensarlo universal a partir de sus únicos postulados y a través de sus propias categorías. Hemos visto, y aun seguimos viendo, las consecuencias que eso entraña: separar al hombre de sí mismo, separar al hombre de sus raíces, separar al hombre del universo, separar al hombre de lo humano, y aislarlo —en definitiva— en un orgullo suicida, cuando no en una forma racional y científica de barbarie.

Pero, me diréis, una revuelta que no es más que una revuelta no constituye otra cosa que un callejón sin salida histórico. Si la negritud no ha sido un callejón sin salida, ello significa que conducía a otro lugar. ¿Adónde nos conducía? Nos conducía a nosotros mismos. Y de hecho, se trataba —tras una larga frustración— del aferramiento por nosotros mismos de nuestro pasado y, a través de la poesía, a través de lo imaginario, a través de la novela, a través de las obras de arte, de la fulguración intermitente de nuestro posible devenir.

Temblor de conceptos, seísmo cultural, todas las metáforas del aislamiento son posibles aquí. Pero lo esencial es que con ella había comenzado una empresa de rehabilitación de nuestros valores por nosotros mismos, de profundización de nuestro pasado por nosotros mismos, de reenraizamiento de nosotros mismos en una historia, en una geografía y en una cultura, traduciéndolo todo no por un arcaizante apego al pasado, sino por una reactivación del pasado para propiciar su propia superación.

¿Literatura, se dirá?

¿Especulación intelectual?

Sin ninguna duda. Pero ni la literatura ni la especulación intelectual son inocentes o inofensivas. Y de hecho, cuando pienso en las independencias africanas de la década de 1960, cuando pienso en este *élan*

de fuerza y de esperanza que ha levantado por entonces a todo un continente, es cierto, pienso en la negritud, porque creo que la negritud ha desempeñado su papel, y quizás un papel capital, puesto que tuvo un rol de fermento o catalizador.

Que esta reconquista de África no haya sido fácil, que el ejercicio de esta nueva independencia haya comportado nuevos avatares y, a veces, desilusiones, haría falta una ignorancia culpable de la historia de la humanidad, de la historia del surgimiento de las naciones de la propia Europa, en pleno siglo XIX, en Europa y en otros lugares, para no comprender que también África debía inevitablemente pagar su tributo en el momento de la gran mutación.

Pero eso no es lo esencial. Lo esencial es que África ha vuelto la página del colonialismo y que, al volverla, ha contribuido a inaugurar una nueva era para toda la humanidad.

En cuanto al fenómeno estadounidense, no es ni menos extraordinario ni menos significativo, incluso si aquí se trata de colonialismo interior y de revolución silenciosa (la revolución silenciosa es la mejor forma de revolución). En efecto, observo los formidables progresos alcanzados por nuestros hermanos afroamericanos en el último periodo, cuando veo la cantidad de grandes ciudades administradas en Estados Unidos por alcaldes negros; cuando veo por doquier en las escuelas, en las universidades, el número siempre creciente de jóvenes negros y de hombres negros; cuando veo este formidable avance —por emplear la expresión estadounidense: *advancement of coloured people* [avance de la gente de color]— no puedo evitar pensar en la acción llevada a cabo en este país por Martin Luther King Jr., vuestro héroe nacional, al que, con toda justicia, la nación estadounidense consagró un día de conmemoración.

Pero en este congreso cultural pienso también en otros, en particular en esa pléyade —ya lejana— de escritores, de ensayistas, de novelistas, de poetas que nos han influenciado a Senghor y a mí, que inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial constituyeron lo que se ha llamado el renacimiento negro: el *Black Renaissance*.

Hombres como Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown, a los cuales se les añadieron hombres como Richard Wright, y me quedo corto... Porque ha de saberse, o mejor ha de recordarse, que es aquí, en Estados Unidos, entre vosotros, donde nació la negritud. La primera negritud fue la negritud estadounidense. Tenemos para con estos hombres una deuda de reconocimiento que es necesario recordar y proclamar.

Qué concluir de todo esto sino que a todo gran reajuste político, que a todo reequilibrio de una sociedad, que a toda renovación de

costumbres, corresponde siempre una condición previa que es la condición cultural.

Pero, se me dirá: ¿en dónde acaba en medio de todo esto la famosa noción de etnicidad que has resaltado en la exposición de motivos de este congreso y sobre la cual nos invitas a meditar?

Por mi parte, diría que la sustituiría voluntariamente por otra palabra que es casi su sinónimo, pero que carece de las connotaciones desagradables, por equívocas, que tiene la palabra etnicidad.

Diría, entonces, no etnicidad sino *identity* [identidad], palabra que designa bien lo que designa: lo que es fundamental, aquello sobre lo que el resto se edifica y puede edificarse, el núcleo duro e irreductible; lo que da a un hombre, a una cultura, a una civilización su propio carácter, su estilo y su irreductible singularidad.

Y bien, henos aquí de nuevo. En efecto, y ya que he hablado de una condición previa cultural, indispensable para todo despertar político y social, diría que esta condición previa cultural misma, esta explosión cultural generadora del resto tiene, ella misma, un comienzo; tiene su propia condición previa, que no es otra cosa que la explosión de una identidad largo tiempo contrariada, a veces negada y finalmente liberada y que, al liberarse, se afirma para conseguir un reconocimiento.

Todo eso ha sido la negritud: búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria.

Sé bien que esta noción de identidad es en la actualidad contestada o combatida por algunos que fingen ver en nuestra obsesión identitaria una suerte de complacencia en uno mismo, aniquiladora y paralizante. Por mi parte, no lo creo en absoluto.

Pienso en una identidad no como arcaísmo devoradora de sí misma, sino devoradora del mundo, es decir, que se apodera sobre todo del presente para mejor reevaluar el pasado y, más aun, para preparar el futuro. Ya que, en definitiva, ¿cómo medir el camino recorrido sin saber de dónde venimos ni adónde queremos ir? Pensemos en ello. Hemos batallado duramente, Senghor y yo, contra la deculturación y contra la aculturación. Y bien, yo digo que dar la espalda a la identidad es regresar a ella y es entregarse sin defensa a una palabra que tiene aun su valor; es entregarse a la alienación.

Podemos renunciar al patrimonio.

Podemos, ciertamente, renunciar a la herencia.

¿Pero tenemos el derecho de renunciar a la lucha?

Veo que de cuando en cuando algunos se interrogan acerca de la negritud. Pero en realidad no es ésa la negritud de que se trata hoy día. Lo que hoy día es importante es la cuestión del racismo, es el recrudescimiento del racismo en el mundo entero; son los focos de racismo que aquí y allá se avivan. Son, en particular, las grandes llamaradas de Sudáfrica y del *apartheid*. Es eso lo que debe preocuparnos.

Entonces, ¿nos ha llegado el momento de bajar la guardia y de desarmarnos?

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

Hay que optar.
Hay que elegir.

Es esta elección la que hace de este congreso —tal como recientemente me decía mi muy querido amigo el doctor Alier, a quien quiero rendir aquí homenaje y que ha tenido la amabilidad de acompañarme a Miami—, es esta elección la que hace que este congreso tenga un sentido, es esta elección la que hace que este congreso adquiera su sentido.

Para nosotros, la elección está hecha.
Somos de aquellos que rechazan olvidar.
Somos de aquellos que rechazan la amnesia como método.

Y no se trata ni de integrismo ni de fundamentalismo, todavía menos de pueril egocentrismo. Simplemente somos del partido de la dignidad y del partido de la fidelidad. Diría entonces: echar renuevos, sí; extirpar, no.

Veo que algunos, encantados por el noble ideal de lo universal, abominan de aquello que puede parecer, si no como una prisión o un gueto, al menos como una limitación.

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

Mantener el rumbo de la identidad —podéis estar seguros de ello— no es ni dar la espalda al mundo ni romper con él; no es ni hacer

ascos al futuro ni hundirse en una suerte de solipsismo comunitario o en el resentimiento.

Nuestro compromiso sólo tiene sentido si se trata de un reenraizamiento, esto es cierto, pero también de una expansión, de una superación y de la conquista de una nueva y más amplia fraternidad.

Frantz Fanon

LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

(Fragmento)

I. LA VIOLENCIA

[...]

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de

* Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (1961), La Habana, Ediciones Venceremos, 1965 (fragmentos).

** Título original: *Les damnés de la terre*, 1961, François Maspero, París; Primera edición en español, México, FCE, 1963. Traducción de Julieta Campos. Fragmentos tomados de la primera edición cubana, Ediciones Venceremos, La Habana, 1965, pp. 34-70; 79-81; 84-85; 87-89 y Conclusiones, pp. 286-290.

cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial.

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.

En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: “los últimos serán los primeros”. La descolonización es la comprobación de esa frase. Por eso, en el plano de la rescrición, toda descolonización es un logro.

Expuesta en su desnudez, la descolonización permite adivinar a través de todos sus poros, balas sangrientas, cuchillos sangrientos. Porque si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas. Esa voluntad afirmada de hacer pasar a los últimos a la cabeza de la fila, de hacerlos subir a un ritmo (demasiado rápido, dicen algunos) los famosos escalones que definen a una sociedad organizada, no puede triunfar sino cuando se colocan en la balanza todos los medios incluida, por supuesto, la violencia.

No se desorganiza una sociedad, por primitiva que sea, con semejante programa si no se está decidido desde un principio, es decir, desde la formulación misma de ese programa, a vencer todos los obstáculos con que se tropiece en el camino. El colonizado que decide realizar ese programa, convertirse en su motor, está dispuesto en todo momento a la violencia. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta.

El mundo colonial es un mundo en compartimientos. Sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como es superfluo recordar el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimientos, podremos al menos poner en evidencia algunas de las líneas de fuerza que presupone. Este enfoque del

mundo colonial, de su distribución, de su disposición geográfica va a permitirnos delimitar los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada.

El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. En las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado. En las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza, religiosa o laica, la formación de reflejos morales trasmisibles de padres a hijos, la honestidad ejemplar de obreros condecorados después de cincuenta años de buenos y leales servicios, el amor alentado por la armonía y la prudencia, esas formas estéticas del respeto al orden establecido, crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. En los países capitalistas, entre el explotado y el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de “desorientadores”. En las regiones coloniales, por el contrario, el gendarme y el soldado, por su presencia inmediata, sus intervenciones directas y frecuentes, mantienen el contacto con el colonizado y le aconsejan, a golpes de culata o incendiando sus poblados, que no se mueva. El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio. Los expone, los manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado.

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra. La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las calles de su ciudad son limpias, lisas, sin hoyos, sin piedras. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente. La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina” o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos

sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango. Es una ciudad de negros, una ciudad de *boicots*. La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: “Quieren ocupar nuestro lugar.” Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono.

Ese mundo en compartimientos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes. La originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas. Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado. El siervo es de una esencia distinta que el caballero, pero es necesaria una referencia al derecho divino para legitimar esa diferencia de clases. En las colonias, el extranjero venido de fuera se ha impuesto con la ayuda de sus cañones y de sus máquinas. A pesar de la domesticación lograda, a pesar de la apropiación, el colono sigue siendo siempre un extranjero. No son ni las fábricas, ni las propiedades, ni la cuenta en el banco lo que caracteriza principalmente a la “clase dirigente”. La especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a “los otros”.

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas. Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos

que constituyen el pueblo colonizado. Dislocar al mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio.

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfadada de una originalidad formulada como absoluta. El mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono limitar físicamente, es decir, con ayuda de su policía y de sus gendarmes, el espacio del colonizado. Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal.¹ La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas. Y M. Meyer podía decir seriamente a la Asamblea Nacional Francesa que no había que prostituir la República haciendo penetrar en ella al pueblo argelino. Los valores, en efecto, son irreversiblemente envenenados e infectados cuando se les pone en contacto con el pueblo colonizado. Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional. Por eso hay que poner en el mismo plano al D.D.T., que destruye los parásitos, transmisores de enfermedades, y a la religión cristiana, que extirpa de raíz las herejías, los instintos, el mal. El retroceso de la fiebre amarilla y los progresos de la evangelización forman parte de un mismo balance. Pero los comunicados triunfantes de las misiones, informan realmente acerca de la importancia de los fermentos de enajenación introducidos en el seno del pueblo colonizado. Hablo de la religión cristiana y nadie tiene derecho a sorprenderse. La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del blanco, del amo, del opresor. Y, como se sabe, en esta historia son muchos los llamados y pocos los elegidos.

1 Ya hemos demostrado, en *Peau Noire, Masques Blancs* (Edition du Seuil) el mecanismo de ese mundo maniqueo.

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza “imágenes”. Pero el colonizado, que comprende el proyecto del colono, el proceso exacto que se pretende hacerle seguir, sabe inmediatamente en qué piensa. Esa demografía galopante, esas masas históricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial. El general De Gaulle habla de las “multitudes amarillentas” y el señor Mauriac de las masas negras, cobrizas y amarillentas que pronto van a irrumpir en oleadas. El colonizado sabe todo eso y ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es un animal. Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar.

Cuando el colonizado comienza a presionar sus amarras, a inquietar al colono, se le envían almas buenas que, en los “Congresos de cultura” le exponen las calidades específicas, las riquezas de los valores occidentales. Pero cada vez que se trata de valores occidentales se produce en el colonizado una especie de endurecimiento, de tetania muscular. En el periodo de descolonización, se apela a la razón de los colonizados. Se les propone valores seguros, se les explica prolijamente que la descolonización no debe significar regresión, que hay que apoyarse en valores experimentados, sólidos, bien considerados. Pero sucede que cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano. La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos. En el periodo de descolonización, la masa colonizada se burla de esos mismos valores, los insulta, los vomita con todas sus fuerzas.

Ese fenómeno se disimula generalmente porque, durante el periodo de descolonización, ciertos intelectuales colonizados han enta-

blado un diálogo con la burguesía del país colonialista. Durante ese periodo, la población autóctona es percibida como masa indistinta. Las pocas individualidades autóctonas que los burgueses colonialistas han tenido ocasión de conocer aquí y allá no pesan suficientemente sobre esa percepción inmediata para dar origen a matices. Por el contrario, durante el periodo de liberación, la burguesía colonialista busca febrilmente establecer contactos con las “élites”. Es con esas élites con las que se establece el famoso diálogo sobre los valores. La burguesía colonialista, cuando advierte la imposibilidad de mantener su dominio sobre los países coloniales, decide entablar un combate en la retaguardia, en el terreno de la cultura, de los valores, de las técnicas, etc. Pero lo que no hay que perder nunca de vista es que la inmensa mayoría de los pueblos colonizados es impermeable a esos problemas. Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad. Pero esa dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la “persona humana”. Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura, vino jamás a recibir los golpes en su lugar ni a compartir con él su pan. Para el colonizado, ser moralista es, muy concretamente, silenciar la actitud déspota del colono, y así quebrantar su violencia desplegada, en una palabra, expulsarlo definitivamente del panorama. El famoso principio que pretende que todos los hombres sean iguales encontrará su ilustración en las colonias cuando el colonizado plantee que es el igual del colono. Un paso más querrá pelear para ser más que el colono. En realidad, ya ha decidido reemplazar al colono, tomar su lugar. Como se ve, es todo un universo material y moral el que se desploma. El intelectual que ha seguido, por su parte, al colonialista en el plano de lo universal abstracto va a pelear porque el colono y el colonizado puedan vivir en paz en un mundo nuevo. Pero lo que no ve, porque precisamente el colonialismo se ha infiltrado en él con todos sus modos de pensamiento, es que el colono, cuando desaparece el contexto colonial, no tiene ya interés en quedarse, en coexistir. No es un azar si, inclusive antes de cualquier negociación entre el gobierno argelino y el gobierno francés, la minoría europea llamada “liberal” ya ha dado a conocer su posición: reclama, ni más ni menos, la doble ciudadanía. Es que acantonándose en el plano abstracto, se quiere condenar al colono a dar un salto muy concreto a lo desconocido. Digámoslo: el colono sabe perfectamente que ninguna fraseología sustituye a la realidad.

El colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre

que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Hay que decir que ese descubrimiento introduce una sacudida esencial en el mundo. Toda la nueva y revolucionaria seguridad del colonizado se desprende de esto. Si, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono, su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica. Ya no me turbo en su presencia. Prácticamente, lo fastidio. No sólo su presencia no me afecta ya, sino que le preparo emboscadas tales que pronto no tendrá más salida que la huida.

El contexto colonial, hemos dicho, se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo. La descolonización unifica ese mundo, quitándole por una decisión radical su heterogeneidad, unificándolo sobre la base de la nación, a veces de la raza. Conocemos esa frase feroz de los patriotas senegaleses, al evocar las maniobras de su presidente Senghor: “Hemos pedido la africanización de los cuadros, y resulta que Senghor africaniza a los europeos”. Lo que quiere decir que el colonizado tiene la posibilidad de percibir en una inmediatez absoluta si la descolonización tiene lugar o no: el mínimo exigido es que los últimos sean los primeros.

Pero el intelectual colonizado aporta variantes a esta demanda y, en realidad, las motivaciones no parecen faltarle: cuadros administrativos, cuadros técnicos, especialistas. Pero el colonizado interpreta esos salvoconductos ilegales como otras tantas maniobras de sabotaje y no es raro oír a un colonizado declarar aquí y allá: “No valía la pena, entonces, ser independientes...”.

En las regiones colonizadas donde se ha llevado a cabo una verdadera lucha de liberación, donde la sangre del pueblo ha corrido y donde la duración de la fase armada ha favorecido el reflujo de los intelectuales sobre bases populares, se asiste a una verdadera erradicación de la superestructura bebida por esos intelectuales en los medios burgueses colonialistas. En su monólogo narcisista, la burguesía colonialista, a través de sus universitarios, había arraigado profundamente, en efecto, en el espíritu del colonizado que las esencias son eternas a pesar de todos los errores imputables a los hombres. Las esencias occidentales, por supuesto. El colonizado aceptaba lo bien fundado de estas ideas y en un repliegue de su cerebro podía descubrirse un centinela vigilante encargado de defender el pedestal grecolatino. Pero, durante la lucha de liberación, cuando el colonizado vuelve a establecer contacto con su pueblo, ese centinela ficticio se pulveriza. Todos los valores mediterráneos, triunfo de la persona humana, de la claridad y de la Belleza, se convierten en adornos sin vida y sin color. Todos esos argumentos parecen ensambles de palabras muertas. Esos valores que parecían ennoblecer el alma se revelan inutilizables porque no se refieren al combate concreto que ha emprendido el pueblo.

Y, en primer lugar, el individualismo. El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una sociedad de individuos donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento. Pero el colonizado que tenga la oportunidad de sumergirse en el pueblo durante la lucha de liberación va a descubrir la falsedad de esa teoría. Las formas de organización de la lucha van a proponerle ya un vocabulario inhabitual. El hermano, la hermana, el camarada son palabras proscritas por la burguesía colonialista porque, para ella, mi hermana es mi cartera, mi camarada mi compinche en la maniobra turbia. El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atomizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula. Los asuntos de cada uno ya no dejarán jamás de ser asuntos de todos porque, concretamente, todos serán descubiertos por los legionarios y asesinados, o todos se salvarán. La indiferencia hacia los demás, esa forma atea de la salvación, está prohibida en este contexto.

Se habla mucho desde hace tiempo de la autocrítica: ¿se sabe acaso que fue primero una institución africana? Ya sea en los *djemaas* de África del Norte o en las reuniones de África Occidental, la tradición quiere que los conflictos que estallan en una aldea sean debatidos en público. Autocrítica en común, sin duda, con una nota de humor, sin embargo, porque todo el mundo se siente sin presiones, porque en última instancia todos queremos las mismas cosas. El cálculo, los silencios insólitos, las reservas, el espíritu subterráneo, el secreto, todo eso lo abandona el intelectual a medida que se sumerge en el pueblo. Y es verdad que entonces puede decirse que la comunidad triunfa ya en ese nivel, que segrega su propia luz, su propia razón.

Pero puede suceder que la descolonización se produzca en regiones que no han sido suficientemente sacudidas por la lucha de liberación y allí se encuentran esos mismos intelectuales hábiles, maliciosos, astutos. En ellos se encuentran intactas las formas de conducta y de pensamiento recogidas en el curso de su trato con la burguesía colonialista. Ayer niños mimados del colonialismo, hoy de la autoridad nacional, organizan el pillaje de los recursos nacionales. Despiadados, suben por combinaciones o por robos legales: importación-exportación, sociedades anónimas, juegos de bolsa, privilegios ilegales, sobre esa miseria actualmente nacional. Demandan

con insistencia la nacionalización de las empresas comerciales, es decir, la reserva de los mercados y las buenas ocasiones sólo para los nacionales. Doctrinalmente, proclaman la necesidad imperiosa de nacionalizar el robo de la nación. En esa aridez del periodo nacional, en la fase llamada de austeridad, el éxito de sus rapiñas provoca rápidamente la cólera, la violencia del pueblo. Ese pueblo miserable e independiente, en el contexto africano e internacional actual, adquiere la conciencia social a un ritmo acelerado. Las pequeñas individualidades no tardarán en comprenderlo.

Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial. Esto se comprueba en la ineptitud del intelectual colonizado para dialogar. Porque no sabe hacerse inesencial frente al objeto o la idea. Por el contrario, cuando milita en el seno del pueblo se maravilla continuamente. Se ve literalmente desarmado por la buena fe y la honestidad del pueblo. El riesgo permanente que lo acecha entonces es hacer populismo. Se transforma en una especie de bendito-sí-sí, que asiente ante cada frase del pueblo, convertida por él en sentencia. Pero el *fellah*, el desempleado, el hambriento no pretende la verdad. No dice que él es la verdad, puesto que lo es en su ser mismo.

El intelectual se comporta objetivamente, en esta etapa, como un vulgar oportunista. Sus maniobras, en realidad, no han cesado. El pueblo no piensa en rechazarlo ni en acorralarlo. Lo que el pueblo exige es que todo se ponga en común. La inserción del intelectual colonizado en la marea popular va a demorarse por la existencia en él de un curioso culto por el detalle. No es que el pueblo sea rebelde, si se le analiza. Le gusta que le expliquen, le gusta comprender las articulaciones de un razonamiento, le gusta ver hacia dónde va. Pero el intelectual colonizado, al principio de su cohabitación con el pueblo, da mayor importancia al detalle y llega a olvidar la derrota del colonialismo, el objeto mismo de la lucha. Arrastrado en el movimiento multiforme de la lucha, tiene tendencia a fijarse en tareas locales, realizadas con ardor, pero casi siempre demasiado solemnizadas. No ve siempre la totalidad. Introduce la noción de disciplinas, especialidades, campos, en esa terrible máquina de mezclar y triturar que es una revolución popular. Dedicado a puntos precisos del frente, suele perder de vista la unidad del movimiento y, en caso de fracaso local, se deja llevar por la duda, la decepción. El pueblo, al contrario, adopta desde el principio posiciones globales. La tierra y el pan: ¿qué hacer para obtener la tierra y el pan? Y ese aspecto preciso, aparentemente limitado, restringido del pueblo es, en definitiva, el modelo operatorio más enriquecedor y más eficaz.

El problema de la verdad debe solicitar igualmente nuestra atención. En el seno del pueblo, desde siempre, la verdad sólo corresponde a los nacionales. Ninguna verdad absoluta, ningún argumento sobre la transparencia del alma puede destruir esa posición. A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante. La conducta con los nacionales es abierta; crispada e ilegible con los colonos. La verdad es lo que precipita la dislocación del régimen colonial y pierde a los extranjeros. En el contexto colonial no existe una conducta regida por la verdad. Y el bien es simplemente lo que les hace mal a los otros.

Se advierte entonces que el maniqueísmo primario que regía la sociedad colonial se conserva intacto en el periodo de descolonización. Es que el colono no deja de ser nunca el enemigo, el antagonista, precisamente el hombre que hay que eliminar. El opresor, en su zona, hace existir el movimiento, movimiento de dominio, de explotación, de pillaje. En la otra zona, la cosa colonizada, arrollada, expoliada, alimenta como puede ese movimiento, que va sin cesar desde las márgenes del territorio a los palacios y los muelles de la "metrópoli". En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legitimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual. El colono hace la historia. Su vida es una epopeya, una odisea. Es el comienzo absoluto: "Esta tierra, nosotros la hemos hecho." Es la causa permanente: "Si nos vamos, todo está perdido, esta tierra volverá a la Edad Media." Frente a él, seres embotados, roídos desde dentro por las fiebres y las costumbres ancestrales, constituyen un marco casi mineral del dinamismo innovador del mercantilismo colonial.

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea. La inmovilidad a que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización.

Mundo dividido en compartimientos, maniqueo, inmóvil, mundo de estatuas: la estatua del general que ha hecho la conquista, la estatua del ingeniero que ha construido el puente. Mundo seguro de sí, que aplasta con sus piedras las espaldas desolladas por el látigo. He ahí el mundo colonial. El indígena es un ser acorralado, el *apartheid*

no es sino una modalidad de la división en compartimientos del mundo colonial. La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana.

Esa agresividad sedimentada en sus músculos, va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos. Es el periodo en que los negros se pelean entre sí y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad norafricana. Más adelante veremos lo que debe pensarse de este fenómeno.² Frente a la situación colonial, el colonizado se encuentra en un estado de tensión permanente. El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia. Hemos visto cómo el colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono. No con convertirse en colono, sino con sustituir al colono. Ese mundo hostil, pesado, agresivo, porque rechaza con todas sus asperezas a la masa colonizada, representa no el infierno del que habría que alejarse lo más pronto posible, sino un paraíso al alcance de la mano protegido por terribles canes.

El colonizado está siempre alerta, descifrando difícilmente los múltiples signos del mundo colonial; nunca sabe si ha pasado o no del límite. Frente al mundo determinado por el colonialista, el colonizado siempre se presume culpable. La culpabilidad del colonizado no es una culpabilidad asumida, es más bien una especie de maldición, una espada de Damocles. Pero, en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echarse encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado. En realidad, siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanentemente con transformarse en perseguidor. Los símbolos sociales —gendarmes, clarines que suenan en los cuarteles, desfiles militares y la bandera allá arriba— sirven a la vez de inhibidores y de excitantes. No significan: “No te muevas”, sino “Prepara bien el golpe”. Y de hecho, si el colonizado tuviera tendencia a dormirse, a olvidar, la altivez del colono y su preocupación por experimentar la so-

2 Véase capítulo V, “Guerra colonial y trastornos mentales”.

lidez del sistema colonial, le recordarían constantemente que la gran confrontación no podrá ser indefinidamente demorada. Ese impulso de tomar el lugar del colono mantiene constantemente su tensión muscular. Sabemos, en efecto, que en condiciones emocionales dadas, la presencia del obstáculo acentúa la tendencia al movimiento.

Las relaciones entre colono y colonizado son relaciones de masa. Al número, el colono opone su fuerza. El colono es un exhibicionista. Su deseo de seguridad lo lleva a recordar en alta voz al colonizado que: "Aquí el amo soy yo". El colono alimenta en el colonizado una cólera que detiene al manifestarse. El colonizado se ve apesado entre las mallas cerradas del colonialismo. Pero ya hemos visto cómo, en su interior, el colono sólo obtiene una seudopetrificación. La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguíneas: luchas tribales, luchas de *çofs*, luchas entre individuos.

Al nivel de los individuos, asistimos a una verdadera negación del buen sentido. Mientras que el colono o el policía pueden, diariamente, golpear al colonizado, insultarlo, ponerlo de rodillas, se verá al colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado. Porque el último recurso del colonizado es defender su personalidad frente a su igual. Las luchas tribales no hacen sino perpetuar los viejos rencores arraigados en la memoria. Al lanzarse con todas sus fuerzas a su venganza, el colonizado trata de convencerse de que el colonialismo no existe, que todo sigue como antes, que la historia continúa. Observamos con plena claridad, en el nivel de las colectividades, esas famosas formas de conducta de prevención, como si anegarse en la sangre fraterna permitiera no ver el obstáculo, diferir hasta más tarde la opción, sin embargo, inevitable, la que desemboca en la lucha armada contra el colonialismo. Autodestrucción colectiva muy concreta en las luchas tribales, tal es, pues, uno de los caminos por donde se libera la tensión muscular del colonizado. Todos esos comportamientos son reflejos de muerte frente al peligro, conductas suicidas que permiten al colono, cuya vida y dominio resultan tanto más consolidados, comprobar que esos hombres no son racionales. El colonizado logra igualmente, mediante la religión, no tomar en cuenta al colono. Por el fatalismo, se retira al opresor toda iniciativa, la causa de los males, de la miseria, del destino está en Dios. El individuo acepta así la disolución decidida por Dios, se aplasta frente al colono y frente a la suerte y, por una especie de reequilibrio interior, logra una serenidad de piedra.

Mientras tanto, la vida continúa y es de los mitos terroríficos, tan prolíficos en las sociedades subdesarrolladas, de donde el colonizado va a extraer las inhibiciones de su agresividad: genios maléficos que intervienen cada vez que alguien se mueve de lado, hombres leopar-

dos, hombres serpientes, canes con seis patas, zombis, toda una gama inagotable de formas animales o de gigantes crea en torno del colonizado un mundo de prohibiciones, de barreras, de inhibiciones, mucho más terrible que el mundo colonialista. Esta superestructura mágica que impregna a la sociedad autóctona cumple, dentro del dinamismo de la economía de la libido, funciones precisas. Una de las características, en efecto, de las sociedades subdesarrolladas es que la libido es principalmente cuestión de grupo, de familia. Conocemos ese rasgo, bien descrito por los etnólogos, de sociedades donde el hombre que sueña que tiene relaciones sexuales con una mujer que no es la suya debe confesar públicamente ese sueño y pagar el impuesto en especie o en jornadas de trabajo al marido o a la familia afectada. Lo que prueba de paso, que las sociedades llamadas prehistóricas dan una gran importancia la inconsciente.

La atmósfera de mito y de magia, al provocar miedo, actúa como una realidad indudable. Al aterrorizarme, me integra en las tradiciones, en la historia de mi comarca o de mi tribu, pero al mismo tiempo me asegura, me señala un *estatus*, un acta de registro civil. El plano del secreto, en los países subdesarrollados, es un plano colectivo que depende exclusivamente de la magia. Al circunscribirme dentro de esa red inextricable donde los actos se repiten con una permanencia cristalina, lo que se afirma es la perennidad de un mundo mío, de un mundo nuestro. Los zombis son más aterrorizantes, créamelos, que los colonos. Y el problema no está ya entonces en ponerse en regla con el mundo bardado de hierro del colonialismo, sino en pensarlo tres veces antes de orinar, escupir o salir de noche.

Las fuerzas sobrenaturales, mágicas, son fuerzas sorprendentemente yoicas. Las fuerzas del colono quedan infinitamente empuñadas, resultan ajenas. Ya no hay que luchar realmente contra ellas puesto que lo que cuenta es la temible adversidad de las estructuras míticas. Todo se resuelve como se ve, en un permanente enfrentamiento en el plano fantasmagórico.

De cualquier manera, en la lucha de liberación, ese pueblo antes lanzado en círculos irreales, presa de un terror indecible, pero feliz de perderse en una tormenta onírica, se disloca, se reorganiza y engendra, con sangre y lágrimas, confrontaciones reales e inmediatas. Dar de comer a los mudjahidines, apostar centinelas, ayudar a las familias creyentes de lo más necesario, reemplazar al marido muerto o prisionero: esas son las tareas concretas que debe emprender el pueblo en la lucha por la liberación.

En el mundo colonial, la efectividad del colonizado se mantiene a flor de piel como una llaga viva que no puede ser cauterizada. Y la psique se retracta, se oblitera, se descarga en demostraciones musculares

que han hecho decir a hombres muy sabios que el colonizado es un histérico. Esta afectividad erecta, espiada por vigías invisibles, pero que se comunican directamente con el núcleo de la personalidad, va a complacerse eróticamente en las disoluciones motrices de la crisis.

En otro ángulo, veremos cómo la afectividad del colonizado se agota en danzas más o menos tendientes al éxtasis. Por eso un estudio del mundo colonial debe tratar de comprender, forzosamente, el fenómeno de la danza y el trance. El relajamiento del colonizado es, precisamente, esa orgía muscular en el curso de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata se canalizan, se transforman, se escamotean. El círculo de la danza es un círculo permisible. Protege y autoriza. A horas fijas, en fechas fijas, hombres y mujeres se encuentran en un lugar determinado y, bajo la mirada grave de la tribu, se lanzan a una pantomima aparentemente desordenada, pero en realidad muy sistematizada en la que, por múltiples vías, negaciones con la cabeza, curvatura de la columna vertebral, inclinación hacia atrás de todo el cuerpo, se descifra abiertamente el esfuerzo grandioso de una colectividad para exorcizarse, liberarse, expresarse. Todo está permitido... en el ámbito de la danza. El montículo al que han subido como para estar más cerca de la Luna, el ribazo en el que se han deslizado como para manifestar la equivalencia de la danza y la ablución, la purificación, son lugares sagrados. Todo está permitido porque, en realidad, no se reúnen sino para dejar que surja volcánicamente la libido acumulada, la agresividad reprimida. Muertes simbólicas, cabalgatas figuradas, múltiples asesinatos imaginarios, todo eso tiene que salir. Los malos humores se derraman, tumultuosos como torrentes de lava.

Un paso más y caemos en pleno trance. En verdad, son sesiones de posesión-desposesión las que se organizan: vampirismo, posesión por los djinns, por los zombis, por Legba, el dios ilustre del Vudú. Estas trituraciones de la personalidad, esos desdoblamientos, esas disoluciones cumplen una función económica primordial en la estabilidad del mundo colonizado. A la ida, los hombres y las mujeres estaban impacientes, excitados, "nerviosos". Al regreso, vuelven a la aldea la calma, la paz, la inmovilidad.

En el curso de la lucha de liberación, se asistirá a un desapego singular por esas prácticas. Frente a paredón, con el cuchillo en la garganta o, para ser más precisos, con los electrodos en las partes genitales, el colonizado va a verse obligado a dejar de narrarse historias.

Después de lazos de irrealismo, después de haberse revolcado entre los fantasmas más increíbles, el colonizado, empuñando la ametralladora, se enfrenta por fin a las únicas fuerzas que negaban su ser: las del colonialismo. Y el joven colonizado que crece en una atmósfera

de hierro y fuego puede burlarse —y no se abstiene de hacerlo— de los antepasados zombis, de los caballos de dos cabezas, de los muertos que resucitan, de los djinns que se aprovechan de un bostezo para penetrar en nuestro cuerpo. El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación.

Hemos visto que durante todo el periodo colonial esta violencia, aunque a flor de piel, gira en el vacío. La hemos visto canalizada por las descargas emocionales de la danza o el trance. La hemos visto agotarse en luchas fratricidas. Ahora se plantea el problema de captar esa violencia en camino de reorientarse. Mientras antes se expresaba en los mitos y se ingeniaba en descubrir ocasiones de suicidio colectivo, he aquí que las condiciones nuevas van a permitirle cambiar de orientación.

En el plano de la táctica política y de la Historia, en la época contemporánea se plantea un problema teórico de importancia capital con motivo de la liberación de las colonias; ¿cuando puede decirse que la situación está madura para un movimiento de liberación nacional? ¿Cuál debe ser su vanguardia? Como las descolonizaciones han revestido formas múltiples, la razón vacila y se prohíbe decir lo que es una verdadera descolonización y una falsa descolonización. Veremos que para el hombre comprometido es urgente decidir los medios, es decir, la conducta y la organización. Fuera de eso, no hay sino un voluntarismo ciego con los albrures terriblemente reaccionarios que supone.

¿Cuáles son las fuerzas que, en el periodo colonial, proponen a la violencia del colonizado nuevas vías, nuevos polos de inversión? Primero los partidos políticos y las élites intelectuales o comerciales. Pero lo que caracteriza a ciertas formas políticas es el hecho de que proclaman principios, pero se abstienen de dar consignas. Toda la actividad de esos partidos políticos nacionalistas en el periodo colonial es una actividad de tipo electoral, una serie de disertaciones filosófico-políticas sobre el tema del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, del derecho de los hombres a la dignidad y al pan, la afirmación continua de “cada hombre un voto”. Los partidos políticos nacionalistas no insisten jamás en la necesidad de la prueba de fuerza, porque su objetivo no es precisamente la transformación radical del sistema. Pacifistas, legalistas, de hecho partidarios del orden... nuevo, esas formaciones políticas plantean crudamente a la burguesía colonialista el problema que les parece esencial: “Dennos el poder.” Sobre el problema específico de la violencia, las élites son ambiguas. Son violentas en las palabras y reformistas en las actitudes. Cuando los cuadros políticos nacionalistas burgueses dicen una cosa, advierten sin ambages que no la piensan realmente.

Hay que interpretar esa característica de los partidos nacionalistas tanto por la calidad de sus cuadros como por la de sus partidarios. Los partidarios de los partidos nacionalistas son partidarios urbanos. Esos obreros, esos maestros, esos artesanos y comerciantes han empezado —en el nivel menor, por supuesto— a aprovechar la situación colonial, tienen intereses particulares. Lo que esos partidarios reclaman es el mejoramiento de su suerte, el aumento de sus salarios. El diálogo entre estos partidarios políticos y el colonialismo no se rompe jamás. Se discuten arreglos, representación electoral, libertad de prensa, libertad de asociación. Se discuten reformas. No hay que sorprenderse, pues, de ver a gran número de indígenas militar en las sucursales de las formaciones políticas de la metrópoli: esos indígenas luchan por un lema abstracto “el poder para el proletariado” olvidando que, en su región, hay que fundar el combate principalmente en lemas con carácter nacionalista. El intelectual colonizado ha invertido su agresividad en su voluntad apenas velada de asimilarse al mundo colonial. Ha puesto su agresividad al servicio de sus propios intereses, de sus intereses de individuo. Así surge fácilmente una especie de esclavos manumisos: lo que reclama el intelectual es la posibilidad de multiplicar los manumisos, la posibilidad de organizar una auténtica clase de manumisos. Las masas, por el contrario, no pretenden el aumento de las oportunidades de éxito de los individuos. Lo que exigen no es el *estatus* del colono, sino el lugar del colono. Los colonizados, en su inmensa mayoría, quieren la finca del colono. No se trata de entrar en competencia con él. Quieren su lugar.

El campesinado es descuidado sistemáticamente por la propaganda de la mayoría de los partidos nacionalistas. Y es evidente que en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y tiene todo por ganar. El campesinado, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre más pronto que sólo vale la violencia. Para él no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglos. La colonización o la descolonización, son simplemente una relación de fuerzas. El explotado percibe que su liberación exige todos los medios y en primer lugar la fuerza. Cuando en 1956, después de la capitulación de Guy Mollet frente a los colonos de Argelia, el Frente de Liberación Nacional, en un célebre folleto, advertía que el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello, ningún argelino consideró realmente que esos términos eran demasiado violentos. El folleto no hacía sino expresar lo que todos los argelinos resentían en lo más profundo de sí mismos: el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor.

En el momento de la explicación decisiva, la burguesía colonialista que había permanecido hasta entonces en su lecho de plumas, entra en acción. Introduce esta nueva noción que es, hablando propiamente, una creación de la situación colonial: la no violencia. En su forma bruta, esa no violencia significa para las élites intelectuales y económicas colonizadas que la burguesía colonialista tiene los mismos intereses que ellas y que resulta entonces indispensable, urgente, llegar a un acuerdo en favor de la salvación común. La no violencia es un intento de arreglar el problema colonial en torno al tapete verde de una mesa de juego, antes de cualquier gesto irreversible, cualquier efusión de sangre, cualquier acto lamentable. Pero si las masas, sin esperar a que se dispongan las sillas, no oyen sino su propia voz y comienzan los incendios y los atentados, se advierte entonces cómo las “élites” y los dirigentes de los partidos burgueses nacionalistas se precipitan hacia los colonialistas para decirles: “¡Esto es muy grave! Nadie sabe cómo va a acabar todo esto, hay que encontrar una solución, hay que encontrar una transacción”.

Ésta idea de la transacción es muy importante en el fenómeno de la descolonización, ya que está lejos de ser simple. La transacción, en efecto, concierne tanto al sistema colonial como a la joven burguesía nacional. Los sustentadores del sistema colonial descubren que las masas corren el riesgo de destruirlo todo. El sabotaje de puentes, la destrucción de las fincas, las represiones, la guerra afectan duramente a la economía. Transacción igualmente para la burguesía nacional que, sin determinar muy bien las posibles consecuencias del tifón, teme en realidad ser barrida por esa formidable borrasca y no deja de decir a los colonos: “Todavía somos capaces de detener la carnicería, las masas tienen aún confianza en nosotros, apúrense si no quieren comprometer todo”. Un paso más y el dirigente del partido nacionalista guarda su distancia en relación con esa violencia. Afirma en alta voz que no tiene nada que ver con esos Mau-Mau, con esos terroristas, con esos degolladores. En el mejor de los casos, se atrinchera en un *no man's land* entre los terroristas y los colonos y se presenta gustosamente como “interlocutor”: lo que significa que, como los colonos no pueden discutir con los Mau-Mau, él está dispuesto a facilitarles las negociaciones. Es así como la retaguardia de la lucha nacional, esa parte del pueblo que nunca ha dejado de estar del otro lado de la lucha, se encuentra situada por una especie de gimnasia a la vanguardia de las negociaciones y de la transacción —porque precisamente siempre se ha cuidado de no romper el contacto con el colonialismo.

Antes de la negociación, la mayoría de los partidos nacionalistas se contentan en el mejor de los casos, con explicar, excusar ese “salvajismo”. No reivindican la lucha popular y no es raro que se dejen ir,

en círculos cerrados, hasta condenar esos actos espectaculares declarados odiosos por la prensa y la oposición de la metrópoli. La preocupación por ver las cosas objetivamente constituye la excusa legítima de esta política de inmovilidad. Pero esa actitud clásica de intelectual colonizado y de los dirigentes de los partidos nacionalistas, no es verdaderamente objetiva. En realidad no están seguros de que esa violencia impaciente de las masas sea el medio más eficaz para defender sus propios intereses. Además están convencidos de la ineficacia de los métodos violentos. Para ellos no hay duda: todo intento de quebrar la opresión colonial mediante la fuerza es una medida desesperada, una conducta suicida. Es que, en sus cerebros, los tanques de los colonos y los aviones de caza ocupan un lugar enorme. Cuando se les dice: hay que actuar, ven las bombas sobre sus cabezas, los tanques blindados avanzando por las carreteras, la metralla, la policía... y se quedan sentados. Desde un principio se sienten perdedores. Su incapacidad para triunfar por la violencia no necesita demostrarse, la asumen en su vida cotidiana y en sus maniobras. Se han quedado en la posición pueril que Engels adoptaba en su célebre polémica con esa montaña de puerilidad que era *Dühring*: “Lo mismo que Robinson pudo procurarse una espada, podemos admitir igualmente que Viernes aparezca un buen día con un revólver cargado en la mano y entonces toda la relación de ‘violencia’ se invierte: Viernes manda a Robinson se obliga a trabajar... En consecuencia, el revólver vence a la espada y hasta el más pueril amante de axiomas concebirá sin duda que la violencia no es un simple acto de voluntad, sino que exige para ponerse en práctica condiciones previas muy reales, especialmente instrumentos, el más perfecto de los cuales prevalece sobre el menos imperfecto; que, además, esos instrumentos pueden ser producidos, lo que significa que el productor de instrumentos de violencia más perfectos, hablando en términos gruesos de las armas, prevalece sobre el productor de los menos perfectos y que, en una palabra, la victoria de la violencia descansa en la producción de armas y ésta, a su vez, en la producción en general, por tanto... en el ‘poder económico’, en el Estado económico, en los medios materiales que están a disposición de la violencia”.³ En realidad, los dirigentes reformistas no dicen otra cosa: “¿Con qué quieren ustedes luchar contra los colonos? ¿Con sus cuchillos? ¿Con sus escopetas de caza?

Es verdad que los instrumentos son tan importantes en el campo de la violencia puesto que todo descansa en definitiva en el reparto de esos instrumentos. Pero resulta que, en ese terreno, la liberación de los

3 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, segunda parte, capítulo III: “Théorie de la violence”, Editions Sociales, p. 199 (hay edición en español).

territorios coloniales aporta una nueva luz. Hemos visto, por ejemplo, que en la campaña de España, esa auténtica guerra colonial, Napoleón, a pesar de los efectivos, que alcanzaron durante las ofensivas de primavera de 1810 la cifra enorme de 400.000 hombres, se vio obligado a retroceder. No obstante, el ejército francés hacía temblar a toda Europa por sus instrumentos bélicos, por el valor de sus soldados, por el genio militar de sus capitanes. Frente a los medios enormes de las tropas napoleónicas, los españoles, animados por una fe nacional inquebrantable, descubrieron la famosa guerrilla que, veinticinco años antes, las milicias norteamericanas habían experimentado contra las tropas inglesas. Pero la guerrilla del colonizado no sería nada como instrumento de violencia opuesto a otros instrumentos de violencia, si no fuera un elemento nuevo en el proceso global de la competencia entre *trust* y monopolios.

Al principio de la colonización, una columna podía ocupar territorios inmensos: el Congo, Nigeria, Costa de Marfil, etc... Pero actualmente la lucha nacional del colonizado se inserta en una situación absolutamente nueva. El capitalismo, en su periodo de ascenso, veía en las colonias una fuente de materias primas que, elaboradas, podían ser vendidas en el mercado europeo. Tras una fase de acumulación del capital, ahora modifica su concepción de la rentabilidad de un negocio. Las colonias se han convertido en un mercado. La población colonial es una clientela que compra. Si la guarnición debe ser eternamente reforzada, si el comercio disminuye, es decir, si los productos manufacturados e industriales no pueden ser exportados ya, eso prueba que la solución militar debe ser descartada. Un dominio ciego de tipo esclavista no es económicamente rentable para la metrópoli. La fracción monopolista de la burguesía metropolitana no sostiene a un gobierno cuya política es únicamente la de la espada. Lo que esperan de su gobierno los industriales y los financieros de la metrópoli no es que diezme a la población, sino que proteja con ayuda de convenios económicos sus "intereses legítimos".

Existe, pues, una complicidad objetiva del capitalismo con las fuerzas violentas que brotan en el territorio colonial. Además, el colonizado no está solo frente al opresor. Existe, por supuesto, la ayuda política y diplomática de los países y pueblos progresistas. Pero, sobre todo, está la competencia, la guerra despiadada a que se entregan los grupos financieros. Una Conferencia de Berlín pudo repartir el África despedazada entre tres o cuatro banderas. Actualmente, lo que importa no es que tal región africana sea territorio de soberanía francesa o belga: lo que importa es que las zonas económicas estén protegidas. El bombardeo de artillería, la política de la tierra quemada han cedido el paso a la sujeción económica. Hoy no se dirige ya

una guerra de represión contra cualquier sultán rebelde. La actitud es más elegante, menos sanguinaria, y se decide la liquidación pacífica del régimen castrista. Se trata a estrangular a Guinea, se suprime a Mossadegh. El dirigente nacional que tiene miedo a la violencia se equivoca, pues, si imagina que el colonialismo “va a matarnos a todos”. Los militares, por supuesto, siguen jugando con las muñecas que datan de la conquista, pero los medios financieros se apresuran a volverlos a la realidad.

Por eso se pide a los partidos políticos nacionales razonables que expongan lo más claramente posible sus reivindicaciones y que busquen con la parte colonialista, con calma y sin apasionamiento, una solución que respete los intereses de las dos partes. Si ese reformismo nacionalista, que se presenta con frecuencia como una caricatura del sindicalismo, se decide a actuar lo hará por vías altamente pacíficas: paros en las pocas industrias establecidas en las ciudades, manifestaciones de masas para aclamar al dirigente, boicot de los autobuses o de los productos importados. Todas estas acciones sirven a la vez para presionar al colonialismo y permitir que el pueblo se desgaste. Esta práctica de hibernoterapia, esa “cura de sueño” del pueblo puede en ocasiones tener éxito. En la discusión en torno al tapete verde surge la promoción política que permite a M. M’ba, presidente de la República de Gabón, afirmar solemnemente a su llegada en visita oficial a París: “Gabón es independiente, pero nada ha cambiado entre Gabón y Francia, todo sigue como antes”. En realidad, el único cambio es que M. M’ba es presidente de la República gabonesa y que es recibido por el presidente de la República francesa.

La burguesía colonialista es auxiliada en su labor de tranquilizar a los colonizados, por la inevitable religión. Todos los santos que han ofrecido la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos, son citados y puestos como ejemplo. Las élites de los países colonizados, esos esclavos manumisos, cuando se encuentran a la cabeza del movimiento, acaban inevitablemente por producir un *ersatz* del combate. Utilizan la *esclavitud de sus hermanos* para provocar la vergüenza de los esclavistas o para dar un contenido ideológico de humanismo ridículo a los grupos financieros competidores de sus opresores. Nunca apelan realmente a los esclavos, jamás los movilizan concretamente. Por el contrario, a la hora de la verdad, es decir, para ellos de la mentira, enarbolan la amenaza de *una movilización de masas* como el arma decisiva que provocaría como por encanto el “fin del régimen colonial”. Hay evidentemente en el seno de esos partidos políticos, entre sus cuadros, revolucionarios que dan deliberadamente la espalda a la farsa de la independencia nacional. Pero enseguida sus intervenciones,

sus iniciativas, sus movimientos de cólera molestan a la maquinaria del partido. Progresivamente, esos elementos son aislados y luego definitivamente separados. Al mismo tiempo, como si hubiera concomitancia dialéctica, la policía colonialista se les echa encima. Sin seguridad en las ciudades, evitados por los militantes, rechazados por las autoridades del partido, esos indeseables de mirada incendiaria van a parar al campo. Es entonces cuando perciben con cierto vértigo que las masas campesinas comprenden de inmediato sus palabras y directamente les plantean la pregunta para la cual no tienen preparada la respuesta: “¿Para cuándo?”.

Este encuentro de revolucionarios procedentes de las ciudades con los campesinos ocupará más adelante nuestra atención. Conviene ahora volver a los partidos políticos, para mostrar el carácter progresista, a pesar de todo, de su acción. En sus discursos, los dirigentes políticos “nombran” a la nación. Las reivindicaciones del colonizado reciben así una forma. No hay contenido, no hay programa político ni social. Hay una forma vaga, pero no obstante nacional, un marco, lo llamaremos la exigencia mínima. Los partidos políticos toman la palabra, que escriben en los periódicos nacionalistas, hacen soñar al pueblo. Evitan la subversión, pero de hecho introducen terribles fermentos de subversión en la conciencia de oyentes o lectores. Con frecuencia se utiliza la lengua nacional o tribal. Esto es también fomentar el sueño, permitir que la imaginación se libere del orden colonial. A veces esos políticos dicen: “Nosotros los negros, nosotros lo árabes” y esa apelación cargada de ambivalencias durante el periodo colonial recibe una especie de consagración. Los partidos nacionalistas juegan con fuego. Porque, como decía recientemente un dirigente africano a un grupo de jóvenes intelectuales: “Reflexionen antes de hablar a las masas, pues se inflaman pronto”. Hay, pues, una astucia de la historia, que actúa terriblemente en las colonias.

Cuando un dirigente político invita al pueblo a un mitin puede decirse que hay sangre en el ambiente. Sin embargo, el dirigente, con mucha frecuencia, se preocupa sobre todo por “mostrar” sus fuerzas... para no tener que utilizarlas. Pero la agitación así mantenida—ir, venir, oír discursos, ver al pueblo reunido, a los policías alrededor, las demostraciones militares, los arrestos, las deportaciones de los dirigentes— todo ese revuelo le da al pueblo la impresión de que ha llegado el momento de hacer algo. En esos periodos de inestabilidad, los partidos políticos dirigen a la izquierda múltiples llamados a la calma, mientras que, a la derecha, escrutan el horizonte, tratando de descifrar las intenciones liberales del colonialismo.

El pueblo utiliza igualmente para mantenerse en forma, para conservar su capacidad revolucionaria, ciertos episodios de la vida de

la colectividad. El bandido, por ejemplo, que se sostiene en el campo durante varios días frente a gendarmes lanzados en su persecución, quien, en combate singular, sucumbe después de haber matado a cuatro o cinco policías, quien se suicida para no delatar a sus cómplices son para el pueblo faros, modelos de acción, “héroes”. Y de nada sirve decir, evidentemente, que ese héroe es un ladrón, un crapuloso o un depravado. Si el acto por el que ese hombre es perseguido por las autoridades colonialistas es un acto dirigido exclusivamente contra una persona o un bien colonial, la demarcación es clara, flagrante. El proceso de identificación es automático.

Hay que señalar igualmente el papel que desempeña, en ese fenómeno de maduración, la historia de la resistencia nacional a la conquista. Las grandes figuras del pueblo colonizado son siempre las que han dirigido la resistencia nacional a la invasión. Behanzin, Soundiata, Samory, Abd-el-Kader reviven con singular intensidad en el periodo que precede a la acción. Es la prueba de que el pueblo se dispone a reanudar la marcha, a interrumpir el tiempo muerto introducido por el colonialismo, a hacer la Historia.

El surgimiento de la nación nueva, la demolición de las estructuras coloniales son el resultado de una lucha violenta del pueblo independiente, o de la acción, que presiona al régimen colonial, de la violencia periférica asumida por otros pueblos colonizados.

El pueblo colonizado no está solo. A pesar de los esfuerzos del colonialismo, sus fronteras son permeables a las noticias, a los ecos. Descubre que la violencia es atmosférica, que estalla aquí y allá y aquí y allá barre con el régimen colonial. Esta violencia que triunfa tiene un papel no sólo informativo sino operatorio para el colonizado. La gran victoria del pueblo vietnamita en Dien-Bien-Phu no es ya, estrictamente hablando, una victoria vietnamita. Desde julio de 1954, el problema que se han planteado los pueblos colonialistas ha sido el siguiente: “¿Qué hay que hacer para lograr un Dien-Bien-Phu? ¿Cómo empezar?” Ningún colonizado podía dudar ya de la posibilidad de ese Dien-Bien-Phu. Lo que constituía el problema era la distribución de las fuerzas, su organización, el momento de su entrada en acción. Esta violencia del ambiente no modifica sólo a los colonizados, sino igualmente a los colonialistas que toman conciencia de múltiples Dien-Bien-Phu. Por eso un verdadero pánico ordenado va a apoderarse de los gobiernos colonialistas. Su propósito es tomar la delantera, inclinar hacia la derecha los movimientos de liberación, desarmar al pueblo: descolonizemos rápidamente. Descolonizemos el Congo antes de que se transforme en Argelia. Votemos la ley fundamental para África, formemos la Comunidad, renovemos esta Comunidad, pero, os conjuro, descolonizemos, descolonizemos... Se descoloniza

a tal ritmo que se impone la independencia a Houphouet-Boigny. A la estrategia del Dien-Bien-Phu, definida por el colonizado, el colonista responde con la estrategia del encuadramiento... respetando la soberanía de los Estados.

Pero volvamos a esa violencia atmosférica, a esa violencia a flor de piel. Hemos visto en el desarrollo de su maduración cómo es impulsada hacia la salida. A pesar de las metamorfosis que el régimen colonial le impone en las luchas tribales o regionalistas, la violencia se abre paso, el colonizado identifica a su enemigo, da un nombre a todas sus desgracias y lanza por esa nueva vía toda la fuerza exacerbada de su odio y de su cólera. ¿Pero cómo pasamos de la atmósfera de violencia a la violencia en acción? ¿Qué es lo que provoca la explosión de la caldera? En primer lugar, está el hecho de que ese proceso no deja incólume la tranquilidad del colono. El colono que “conoce” a los indígenas se da cuenta por múltiples indicios de que algo está cambiando. Los buenos indígenas van escaseando, se hace el silencio al acercarse el opresor. En ocasiones, las miradas se endurecen, las actitudes y las expresiones son abiertamente agresivas. Los partidos nacionalistas se agitan, multiplican los mítines y, al mismo tiempo, se aumentan las fuerzas policíacas, llegan refuerzos del Ejército. Los colonos, los agricultores sobre todo, aislados en sus fincas, son los primeros en alarmarse. Reclaman medidas enérgicas.

Las autoridades toman en efecto medidas espectaculares, arrestan a uno o dos dirigentes, organizan desfiles militares, maniobras, incursiones aéreas. Las demostraciones, los ejércitos bélicos, el olor a pólvora que carga ahora la atmósfera no hace retroceder al pueblo. Esas bayonetas y esos cañonazos fortalecen su agresividad. Una atmósfera dramática se instala, cada cual quiere probar que está dispuesto a todo. Es en estas circunstancias cuando la cosa estalla sola, porque los nervios se han debilitado, se ha instalado el miedo y a la menor cosa se tiene sensibilidad para poner el dedo en el gatillo. Un accidente trivial y empieza el ametrallamiento: Sétif en Argelia, las Canteras Centrales en Marruecos, Moramanga en Madagascar.

Las represiones, lejos de quebrantar el impulso, favorecen el avance de la conciencia nacional. En las colonias, las hecatombes, a partir de ciertos estadios de desarrollo embrionario de la conciencia, fortalecen esa conciencia, porque indican que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza. Hay que señalar aquí que los partidos políticos no han lanzado la consigna de la insurrección armada, no han preparado esa insurrección. Todas esas represiones, todos esos actos suscitados por el miedo, no son deseados por los dirigentes. Los acontecimientos los pillan por sorpresa. Es entonces cuando los colonialistas pueden decidir el arresto de los dirigentes nacionalistas. Pero actualmente los

gobiernos de los países colonialistas saben perfectamente que es muy peligroso privar a las masas de sus dirigentes. Porque entonces el pueblo, ya sin bridas, se lanza a la sublevación, a los motines y a los “instintos sanguinarios” e imponen al colonialismo la liberación de los dirigentes a los que tocará la difícil tarea de restablecer la calma. El pueblo colonizado, que había encauzado espontáneamente su violencia en la tarea colosal de la destrucción del sistema colonial, va a encontrarse pronto con la consigna inerte, infecunda: “Hay que liberar a X o a Y”.⁴ Entonces el colonialismo liberará a esos hombres y discutirá con ellos. Ha empezado la etapa de los bailes populares.

En otro caso, el aparato de los partidos políticos puede permanecer intacto. Pero después de la represión colonialista y de la reacción espontánea del pueblo, los partidos son desbordados por sus militantes. La violencia de las masas se opone vigorosamente a las fuerzas militares del ocupante, la situación empeora y se pudre. Los dirigentes en libertad se encuentran entonces en una situación difícil. Convertidos de pronto en inútiles, con su burocracia y su programa razonable se les ve, lejos de los acontecimientos, intentar la suprema impostura de “hablar en nombre de la nación amordazada”. Por regla general, el colonialismo se lanza ávidamente sobre esa oportunidad, transforma a esos inútiles en interlocutores y, en cuatro segundos, les otorga la independencia, encargándolos de restablecer el orden.

Se advierte, pues, que todo el mundo tiene conciencia de esa violencia y que no se trata siempre de responder con una mayor violencia sino más bien de ver cómo resolver la crisis.

¿Qué es pues, en realidad, esa violencia? Ya lo hemos visto: es la intuición que tienen las masas colonizadas de que su liberación debe hacerse, y no puede hacerse más que por la fuerza. ¿Por qué aberración del espíritu esos hombres sin técnica, hambrientos y debilitados, no concedores de los métodos de organización llegan a convencerse, frente al poderío económico y militar del ocupante, de que sólo la violencia podrá liberarlos? ¿Cómo pueden esperar el triunfo?

Porque la violencia, y ahí está el escándalo, puede constituir, como método, la consigna de un partido político. Los cuadros pueden llamar al pueblo a la lucha armada. Hay que reflexionar sobre esta problemática de la violencia. Que el militarismo alemán decida resolver sus problemas de fronteras por la fuerza no nos sorprende, pero que el pueblo angolés, por ejemplo, decida tomar las armas, que el pueblo argelino rechace todo método que no sea violento, prueba que

4 Puede suceder que el dirigente preso sea la expresión auténtica de las masas colonizadas. En ese caso, el colonialismo va a aprovechar su detención para tratar de lanzar nuevos dirigentes.

algo ha pasado o está pasando. Los hombres colonizados, esos esclavos de los tiempos modernos, están impacientes. Saben que sólo esa locura puede sustraerlos de la opresión colonial. Un nuevo tipo de relaciones se ha establecido en el mundo. Los pueblos subdesarrollados hacen saltar sus cadenas y lo extraordinario es que lo logran. Puede afirmarse que en la época del Sputnik es ridículo morir de hambre, pero para las masas colonizadas la explicación es menos lunar. La verdad es que ningún país colonialista es capaz actualmente de adoptar la única forma de lucha que tendría posibilidades de éxito: el establecimiento prolongado de importantes fuerzas de ocupación. [...]

Pero volvamos al combate singular entre el colonizado y el colono. Se trata, como se ha visto, de la franca lucha armada. Los ejemplos históricos son Indochina, Indonesia y, por supuesto, el norte de África. Pero lo que no hay que perder de vista es que habría podido estallar en cualquier parte, en Guinea o en Somalia y que todavía hoy puede estallar en dondequiera que el colonialismo pretende durar aún, en Angola por ejemplo. La existencia de la lucha armada indica que el pueblo decide no confiar sino en los medios violentos. El pueblo, a quien ha dicho incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza, decide expresarse mediante la fuerza. En realidad, el colono le ha señalado desde siempre el camino que habría de ser el suyo, si quería liberarse. El argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono y, por una irónica inversión de las cosas es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista sólo entiende el lenguaje de la fuerza. El régimen colonial adquiere de la fuerza su legitimidad y en ningún momento trata de engañar acerca de esa naturaleza de las cosas. Cada estatua, la de Faidherbe o Lyautey, la de Bugeaud o la del sargento Blandan, todos estos conquistadores encaramados sobre el suelo colonial no dejan de significar una y la misma cosa: “Estamos aquí por la fuerza de las bayonetas...” Es fácil completar la frase. Durante la fase insurreccional, cada colono razona con una aritmética precisa. Esta lógica no sorprende a los demás colonos, pero resulta importante decir que tampoco sorprende a los colonizados. Y, en primer lugar, la afirmación de principio: “Se trata de ellos o nosotros” no es una paradoja, puesto que el colonialismo, lo hemos visto, es justamente la organización de un mundo maniqueo, de un mundo dividido en compartimientos. Y cuando, preconizando medios precisos, el colono pide a cada representante de la minoría opresora que mate a 30, 100 o 200 indígenas, se dan cuenta de que nadie se indigna y de que, en última instancia, todo el problema consiste en saber si puede hacerse de un solo golpe o por etapas.⁵

5 Es evidente que esa limpieza hasta el vacío destruye lo que se pretendía salvar. Es lo que señala Sartre cuando dice: “En suma, por el hecho mismo de repetir las

Este razonamiento, que prevé aritméticamente la desaparición del pueblo colonizado, no llena al colonizado de indignación moral. Siempre ha sabido que sus encuentros con el colono se desarrollarían en un campo cerrado. Por eso el colonizado no pierde tiempo en lamentaciones ni trata, casi nunca, de que se le haga justicia dentro del marco colonial. En realidad, si la argumentación del colono tropieza con un colonizado incommovible, es porque este último ha planteado prácticamente el problema de su liberación en términos idénticos. “Debemos constituir grupos de doscientos o de quinientos y cada grupo se ocupara de un colono.” Es en esta disposición de ánimo recíproca como cada uno de los protagonistas comienza la lucha.

Para el colonizado, esta violencia representa la praxis absoluta. El militante es, además, el que trabaja. Las preguntas que la organización formula al militante llevan la marca de esa visión de las cosas: “¿Dónde has trabajado? ¿Con quién? ¿Qué has hecho?” El grupo exige que cada individuo realice un acto irreversible. En Argelia, por ejemplo, donde la casi totalidad de los hombres que han llamado al pueblo a la lucha nacional estaban condenados a muerte o eran buscados por la policía francesa, la confianza era proporcional al carácter desesperado de cada caso. Un nuevo militante era “seguro” cuando ya no podía volver a entrar en el sistema colonial. Ese mecanismo existió, al parecer, en Kenya entre los Mau-Mau que exigían que cada miembro del grupo golpeará a la víctima. Cada uno era así personalmente responsable de la muerte de esa víctima. Trabajar es trabajar por la muerte del colono. La violencia asumida permite a la vez a los extraviados y a los proscritos del grupo volver, recuperar su lugar, reintegrarse. La violencia es entendida así como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin. La poesía de Césaire adquiere en la perspectiva precisa de la violencia una significación profética... [...]

Se comprende cómo en esta atmósfera lo cotidiano se vuelve simplemente imposible. Ya no se puede ser *fellah*, rufián ni alcohólico como antes. La violencia del régimen colonial y la contraviolencia del colonizado se equilibran y se responden mutuamente con una homogeneidad recíproca extraordinaria. Ese reino de la violencia será tanto más terrible cuanto mayor sea la sobrepoblación metropolitana. El desarrollo de la violencia en el seno del pueblo colonizado será pro-

[las ideas racistas] se revela que la unión simultánea de todos contra los indígenas es irrealizable, que no es sino recurrencia cíclica y que, además, esa unión no podrá hacerse como agrupación activa sino para la matanza de todos los colonizados, tentación perpetua y absurda del colono que equivale, si por otra parte fuera realizable, a suprimir de un solo golpe la colonización misma”, *Critique de la raison dialectique*, p. 346.

porcional a la violencia ejercida por el régimen colonial impugnado. Los gobiernos de la metrópoli son, en esta primera fase del periodo insurreccional, esclavos de los colonos. Esos colonos amenazan a la vez a los colonizados y a sus gobiernos. Utilizarán contra unos y otros los mismos métodos. El asesinato del alcalde de Évain, en su mecanismo y motivaciones, se identifica con el asesinato de Alí Boumendjel. Para los colonos, la alternativa no está entre una Argelia argelina y una Argelia francesa sino entre una Argelia independiente y una Argelia colonial. Todo lo demás es literatura o intento de traición. La lógica del colono es implacable y no nos desconcierta la contralógica descifrada en la conducta del colonizado sino en la medida en que no se han descubierto previamente los mecanismos de reflexión del colono. Desde el momento en que el colonizado escoge la contraviolencia, las represalias policíacas provocan mecánicamente las represalias de las fuerzas nacionales. No hay equivalencia de resultados, sin embargo, porque los ametrallamientos por avión o los cañonazos de la flota superan en horror y en importancia a las respuestas del colonizado. Ese ir y venir del terror desmitifica definitivamente a los más enajenados de los colonizados. Comprueban sobre el terreno, en efecto, que todos los discursos sobre la igualdad de la persona humana acumulados unos sobre otros no ocultan esa banalidad que pretende que los siete franceses muertos o heridos en el paso de Sakamody despierten la indignación de las conciencias civilizadas en tanto que “no cuentan” la entrada a saco en los aduares Guergour, de la derecha Djerah, la matanza de poblaciones en masa que fueron precisamente la causa de la emboscada. Terror, contra-terror, violencia, contra-violencia... He aquí lo que registran con amargura los observadores cuando describen el círculo del odio, tan manifiesto y tan tenaz en Argelia. [...]

La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono. Tal es, pues, esa correspondencia estricta de los dos razonamientos.

Pero resulta que para el pueblo colonizado esta violencia, como constituye su única labor, reviste caracteres positivos, formativos. Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación futura ya es indivisible. La lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección, en un sentido único.

La movilización de las masas, cuando se realiza con motivo de la guerra de liberación, introduce en cada conciencia la noción de cau-

sa común, de destino nacional, de historia colectiva. Así la segunda fase, la de la construcción de la nación, se facilita por la existencia de esa mezcla hecha de sangre y de cólera. Se comprende mejor entonces la originalidad del vocabulario utilizado en los países subdesarrollados. Durante el periodo colonial, se invitaba al pueblo a luchar contra la opresión. Después de la liberación nacional, se le invita a luchar contra la miseria, el analfabetismo, el subdesarrollo. La lucha, se afirma, continúa. El pueblo comprueba que la vida es un combate interminable.

La violencia del colonizado, lo hemos dicho, unifica al pueblo. Efectivamente, el colonialismo es, por su estructura, separatista y regionalista. El colonialismo no se contenta con comprobar la existencia de tribus; las fomenta, las diferencia. El sistema colonial alimenta a los jefes locales y reactiva las viejas cofradías morabíticas. La violencia en su práctica es totalizadora, nacional. Por este hecho, lleva en lo más íntimo la eliminación del regionalismo y del tribalismo. Los partidos nacionalistas se muestran particularmente despiadados con los *caids* y con los jefes tradicionales. La eliminación de los *caids* y de los jefes es una condición previa para la unificación del pueblo.

En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos. Aunque la lucha armada haya sido simbólica y aunque se haya desmovilizado por una rápida descolonización, el pueblo tiene tiempo de convencerse de que la liberación ha sido labor de todos y de cada uno de ellos, que el dirigente no tiene mérito especial. La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente. De ahí esa especie de reticencia agresiva hacia la maquinaria protocolar que los jóvenes gobiernos se apresuran a instalar. Cuando han participado, mediante la violencia, en la liberación nacional, las masas no permiten a nadie posar como "liberador". Se muestran celosas del resultado de su acción y se cuidan de no entregar a un dios vivo su futuro, su destino, la suerte de la patria. Totalmente irresponsables ayer, ahora quieren comprender todo y decidir todo. Iluminada por la violencia, la conciencia del pueblo se rebela contra toda pacificación. Los demagogos, los optimistas, los magos tropiezan ya con una tarea difícil. La praxis que las ha lanzado a un cuerpo a cuerpo desesperado confiere a las masas un gesto voraz por lo concreto. La empresa de mixtificación se convierte, a largo plazo, en algo prácticamente imposible.

CONCLUSIÓN

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de

ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.

Debemos olvidar los sueños, abandonar nuestras viejas creencias y nuestras amistades de antes. No perdamos el tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo.

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida "aventura espiritual" ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual.

Y sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo.

Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura.

No se ha mostrado parsimoniosa sino con el hombre, mezquina, carnícora, homicida sino con el hombre.

Entonces, hermanos ¿cómo no comprender que tenemos algo mejor que hacer que seguir a esa Europa?

Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu.

Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer cualquier cosa ahora a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa.

Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible.

Es verdad, sin embargo, que necesitamos un modelo, esquemas, ejemplos. Para muchos de nosotros, el modelo europeo es el más exaltante. Pero en las páginas anteriores hemos visto los chascos a que nos conducía esta imitación. Las realizaciones europeas, la técnica europea, el estilo europeo, deben dejar de tentarnos y de desequilibrarnos.

Cuando busco al hombre en la técnica y el estilo europeos, veo una sucesión de negaciones del hombre, una avalancha de asesinatos.

La condición humana, los proyectos del hombre, la colaboración entre los hombres en tareas que acrecienten la totalidad del hombre son problemas nuevos que exigen verdaderos inventos.

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar.

Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones.

Compañeros: ¿No tenemos otra cosa que hacer sino crear una tercera Europa? Occidente ha querido ser una aventura del Espíritu. Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.

Sí, el espíritu europeo ha tenido singulares fundamentos. Toda la reflexión europea se ha desarrollado en sitios cada vez más desérticos, cada vez más escarpados. Así se adquirió la costumbre de encontrar allí cada vez menos al hombre.

Un diálogo permanente consigo mismo, un narcisismo cada vez más obscuro, no han dejado de preparar el terreno a un cuasidelirio, donde el trabajo cerebral se convierte en un sufrimiento, donde las realidades no son ya las del hombre vivo, que trabaja y se fabrica a sí mismo, sino palabras, diversos conjuntos de palabras, las tensiones surgidas de los significados contenidos en las palabras. Ha habido europeos, sin embargo, que han invitado a los trabajadores europeos a romper ese narcisismo y a romper con ese irrealismo.

En general, los trabajadores europeos no han respondido a esas llamadas. Porque los trabajadores también se han creído partícipes en la aventura prodigiosa del Espíritu europeo.

Todos los elementos de una solución de los grandes problemas de la humanidad han existido, en distintos momentos, en el pensamiento de Europa. Pero los actos de los hombres europeos no han respondido a la misión que les correspondía y que consistía en pasar violentamente sobre esos elementos, en modificar su aspecto, su ser, en cambiarlos, en llevar, finalmente, el problema del hombre a un nivel incomparablemente superior.

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el

problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar.

Hermanos, tenemos demasiado trabajo para divertirnos con los juegos de retaguardia. Europa ha hecho lo que tenía que hacer y, en suma, lo ha hecho bien; dejemos de acusarla, pero digámosle firmemente que no debe seguir haciendo tanto ruido. Ya no tenemos que temerla, dejemos, pues, de envidiarla.

El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones.

Pero entonces no hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo. No, no se trata de volver a la Naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban. Con el pretexto de alcanzar a Europa no hay que forzar al hombre, que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo.

No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres. Se trata de no alargar la caravana porque entonces cada fila apenas percibe a la que la precede y los hombres que no se reconocen ya, se encuentran cada vez menos, se hablan cada vez menos.

Se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odioso de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro del marco de una colectividad la ruptura, la estratificación, las tensiones sangrientas alimentadas por las clases; en la inmensa escala de la humanidad, por último, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres.

No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades inspirados en ella.

La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena.

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros.

Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir.

Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa.

Además, si queremos responder a la esperanza en los europeos, no hay que reflejar una imagen, aun ideal, de su sociedad y de su pensamiento, por los que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea.

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.

Walter Rodney

EL BLACK POWER

SU RELEVANCIA EN EL CARIBE* **

HACE APROXIMADAMENTE quince días tuve la oportunidad de hablar sobre el *Black Power* a una audiencia de este campus.¹ En ese momento, la conciencia entre los estudiantes acerca de la cuestión racial había aumentado a causa de varios incidentes en la escena mundial —en particular, las ejecuciones en la horca en Rhodesia y el asesinato del Dr. Martin Luther King. De hecho, se ha incrementado hasta tal punto que algunas personas han empezado a organizar un movimiento del *Black Power*. Mi presencia aquí atestigua mi plena solidaridad con sus objetivos.

El tema en esta ocasión ya no es simplemente el “Black Power”, sino el “Black Power y Usted”. El *Black Power* puede verse como un movimiento y una ideología que surgen en la realidad de la opresión de los pueblos negros por los blancos dentro del mundo imperialista en su conjunto. Ahora tenemos que ser concretos en la definición del escenario antillano y nuestras propias funciones en la sociedad. Usted y yo tenemos que decidir si queremos pensar como negro o *permane-*

* Walter Rodney, “Black Power - Its relevance to the West Indies”, en *The Groundings with My Brothers*, Londres, 1990.

** Traducción del inglés a cargo de Sayling Ley Valdés

1 Universidad de las Indias Occidentales

cer como una sucia versión del blanco. (Señalaré el significado completo de esto más adelante).

Recientemente hubo una *amplia* declaración pública donde el *Black Power* fue denominado 'Supremacía Negra'. Esto puede haber sido un verdadero error o una deliberada tergiversación. El *Black Power* es un llamado a los pueblos negros para deshacerse de la dominación blanca y retomar el manejo de sus propios destinos, lo cual significa que los negros podrían disfrutar de poder en proporción a sus cifras de pobladores en el mundo, y en particular aquellos que habitan los pueblos. Siempre que un negro oprimido clama por la igualdad se le llama racista. Así se le llamó a Marcus Garvey en su época. ¡Imagínense eso! ¡Somos tan inferiores que si exigimos igualdad de oportunidades y de poder es considerado escandalosamente racista! Los negros que luchan por sus derechos deben desconfiar de esta estrategia de falsas acusaciones. Lo que se pretende es colocarlo a la defensiva y, si es posible, que usted se avergüence en silencio. ¿Cómo podemos estar oprimidos y a la vez avergonzados? ¿Acaso nuestra principal preocupación es no herir los sentimientos del opresor? Los negros tienen ahora que tomar la ofensiva, pues son los blancos quienes deben sufrir la vergüenza. ¿Fueron los negros quienes masacraron a seis millones de judíos? ¿Quién exterminó a millones de indígenas en América y Australia? ¿Quiénes esclavizaron a innumerables millones de africanos? El blanco caníbal capitalista siempre se ha alimentado de los pueblos negros. La sociedad blanca capitalista e imperialista es profunda e inequívocamente racista.

El Caribe² ha sido siempre una parte de la sociedad capitalista blanca. Hemos sido los más oprimidos porque éramos una sociedad esclavista y el legado de la esclavitud aún descansa en gran medida sobre el hombre negro caribeño. Me referiré brevemente a cinco aspectos destacados de nuestro desarrollo social: (1) el desarrollo del racismo bajo la esclavitud; (2) la emancipación; (3) la servidumbre hindú; (4) el año 1865 en Jamaica; (5) el año 1938 en el Caribe.

La esclavitud. Como Cyril Lionel Robert James, Eric Williams y otros estudiosos de la región han señalado, la esclavitud en el Caribe comenzó como un fenómeno económico, más que racial. Pero rápidamente se convirtió en un elemento resultante del racismo, pues toda la mano de obra blanca fue retirada de los campos, dejando al negro identi-

2 En el texto original Walter Rodney utiliza el término West Indies, cuya traducción literal es Indias Occidentales. No obstante hemos decidido utilizar *Caribe* o *Antillas británicas* para una mejor comprensión de los lectores y lectoras contemporáneos. (N. de la T.)

cado con el trabajo esclavo y al blanco vinculado con la propiedad y la dominación. Fuera de este contexto, donde en la práctica los negros tenían un estatus inferior, surgieron teorías científicas y sociales relacionadas con la supuesta inferioridad inherente del hombre negro, quien era considerado como si hubiese sido destinado para acarrear el agua y tallar la madera para el hombre blanco. Esta teoría sirvió en aquel entonces para justificar la explotación de los blancos hacia los negros en toda África y Asia. El Caribe y América del Sur comparten la dudosa distinción de ser el caldo de cultivo para el racismo mundial. Por supuesto, nuestra propia sociedad propició las más grandes expresiones del racismo. Incluso los negros se quedaron convencidos de su propia inferioridad, aunque afortunadamente somos capaces de las más intensas expresiones cuando reconocemos que hemos sido engañados por los blancos. El *Black Power* reconoce tanto la realidad de la opresión al negro y la negación de sí mismo, así como las posibilidades para la sublevación.

La emancipación. A finales del siglo XVIII, Gran Bretaña había conseguido más de lo esperado de la mano de obra negra en el Caribe. La esclavitud y la trata de esclavos habían fortalecido a Gran Bretaña y entonces se situaba en el camino de los nuevos acontecimientos, por tanto era hora de abandonar esos sistemas. De ese modo, el comercio de esclavos y la esclavitud concluyeron; pero Gran Bretaña tuvo que considerar cómo extraer lo poco que quedó en los territorios y *cómo mantener a los blancos de esas regiones en el poder*. En consecuencia, decidieron indemnizar a los hacendados con 20 millones de libras esterlinas y garantizarles sus suministros de mano de obra negra para los próximos seis años, mediante un sistema llamado de aprendizaje. En ese período, la sociedad blanca consolidó su posición para asegurarse de que las relaciones de esclavitud debían persistir en nuestra sociedad. Los Hermanos Rastafari siempre han insistido en que al pueblo negro se le prometieron 20 millones de libras esterlinas para la emancipación. En realidad, por cualquiera de las normas habituales de justicia, nosotros los negros debimos haber obtenido esa cifra como compensación. Fuimos nosotros los maltratados y perjudicados, cazados en África y brutalizados en las plantaciones. En Europa, cuando se abolió la servidumbre, los siervos generalmente heredaron la tierra como compensación y por derecho. En el Caribe, los explotadores fueron compensados porque ya no podían explotarnos de la misma manera en que lo habían hecho anteriormente. La propiedad blanca tenía más valor que la humanidad negra. Aún sucede así; la propiedad blanca posee mayor valor que la humanidad negra en las Antillas británicas de hoy, especialmente aquí en Jamaica.

*Servidumbre hindú.*³ Gran Bretaña y los blancos antillanos tenían que mantener el sistema de plantaciones, a fin de preservar la supremacía blanca. Cuando los africanos comenzaron a abandonar las plantaciones para establecerse como campesinos independientes, se puso en peligro la estructura de la plantación y, por lo tanto, los hindúes fueron importados bajo el régimen del sistema de contratación. Eso fue posible debido a que el poder de los blancos controlaba la mayor parte del mundo y podía trasladar a personas no blancas a su antojo. De la India controlada por los británicos se adquirió la servidumbre. El impacto de las normas británicas comerciales, militares y políticas estaba destruyendo la vida y la cultura de la India del siglo XIX y obligaba a la gente a huir a otras partes del mundo para ganarse el pan. Miren a dónde huyeron los indios: ¡al Caribe! El Caribe es un lugar del cual la gente negra quiere irse, en vez de llegar. Es por ello que debemos comprender la presión del poder de los blancos en la India, la cual originó un aumento de la migración a esta región. Los hindúes fueron traídos aquí exclusivamente por interés de la sociedad blanca, a expensas de los africanos quienes ya estaban en estas tierras, y a menudo en contra de sus propios intereses, puesto que los hindúes consideraban la servidumbre como una forma de esclavitud y culminó finalmente debido a la presión ejercida por la opinión en la India. El Caribe ha contribuido de forma única a la historia de sufrimiento en el mundo, y los hindúes han aportado su parte desde que se introdujeron por primera vez los contratos de aprendizaje. Ese es otro rasgo de la situación histórica que todavía está con nosotros.

1865. En ese año, Gran Bretaña encontró una manera de perpetuar el *White Power* en el Caribe, después de destruir sin piedad la revuelta de nuestros hermanos negros encabezada por Paul Bogle. El Gobierno británico quitó la Constitución de Jamaica y puso a la isla bajo el total control del Ministerio de Colonias, una maniobra impulsada por motivos racistas. El poder legislativo de Jamaica estaba en gran medida en manos de los blancos locales, con una minoría mulata, pero si los cambios paulatinos continuaban, los mulatos habrían tomado el control, y por ende los negros quedaban relegados. En consecuencia, el Gobierno británico detuvo el proceso de la progresiva asunción al poder político por parte de los negros. Cuando analizamos el Imperio

3 En el texto original se emplea el vocablo *indian*, pero preferimos traducirlo como *hindú* para referirnos a los habitantes llegados al Caribe desde la India, y no confundirlo con los habitantes originarios de las Américas, también conocidos como indios. Por ello en lo adelante diremos hindú sin que ello refiera religión u otra acepción atribuida al término. (N. de la T)

Británico en el siglo XIX, observamos una clara diferencia entre las colonias blancas y las colonias negras. En las colonias blancas como Canadá y Australia, los ingleses le otorgaban a la gente blanca su libertad y autonomía. En las colonias negras del Caribe, África y Asia, los británicos se encargaban de quitar la libertad política a los habitantes. En realidad, en el plano constitucional, Gran Bretaña ya había desplegado su racismo en el Caribe a inicios del siglo XIX, cuando le negó a los mulatos el poder en el gobierno en Trinidad, a pesar de que la mayoría eran ciudadanos libres. En 1865, en Jamaica no era la primera ni la última vez que Gran Bretaña dejaba claro que apoyaría a sus 'parientes y amigos' blancos para que mantuvieran el dominio sobre los negros.

1938. La esclavitud terminó en varias islas del Caribe entre 1834 y 1838. Exactamente 100 años después (entre 1934-1938) los negros caribeños se rebelaron contra la libertad hipócrita de la sociedad. Los ingleses se quedaron muy sorprendidos. Desde hacía mucho tiempo se habían olvidado de todos los negros de las Antillas británicas y enviaron una Comisión Real para averiguar de qué se trataba el asunto. El informe sobre las condiciones era tan espeluznante que el gobierno británico no lo hizo público hasta después de la guerra, porque querían que los negros de las colonias librarán las batallas del hombre blanco. Cuando la guerra concluyó, era obvio que en el Caribe y en toda Asia y África se tendrían que hacer algunas concesiones a los pueblos negros. En general el problema, visto desde la perspectiva de los imperialistas blancos, era dar suficiente poder a ciertos grupos en la sociedad colonial para impedir la explotación en toda la sociedad y mantener los elementos fundamentales de la estructura imperialista. En las Antillas británicas, tuvieron que considerar la cuestión de la estrategia militar porque estamos debajo del vientre del gigante imperialista mundial: Estados Unidos. Además, estaba el nuevo y vital mineral, la bauxita, que tenía que ser protegido. La solución británica era saquear de donde fuera posible y dejar al gobierno imperial en manos de Estados Unidos, mientras la administración local se le entregaba a una pequeña burguesía blanca, mestiza y negra, quienes eran culturalmente la creación de la sociedad capitalista blanca y en consecuencia apoyan el sistema del imperialista blanco, porque se benefician personalmente y porque les han lavado el cerebro para que contribuyan a la opresión de los negros.

El *Black Power* en el Caribe significa tres elementos estrechamente relacionados: (i) la ruptura con el imperialismo que históricamente es racista blanco; (ii) la toma del poder por las masas negras en las islas; (iii) la reconstrucción cultural de la sociedad a imagen de los negros.

Adelantaré ciertas preguntas acerca de quiénes son los negros en el Caribe, puesto que de hecho son interrogantes que me han planteado en otros sitios. Sigo sosteniendo que es el mundo blanco el que ha definido quiénes son negros —si no eres blanco entonces eres negro. Sin embargo, es evidente que la situación caribeña es complicada debido a factores tales como la variedad de tipos y mezclas raciales y el proceso de formación de clases. Tenemos que señalar, por tanto, no simplemente lo que el mundo blanco dice sino también cómo los individuos se perciben el uno al otro. No obstante, podemos decir que la masa de la población antillana se reconoce como negra — ya sea africana o hindú. Parece que existen algunas dudas en el último punto y algún miedo de que el *Black Power* esté en contra del hindú. Sería esto una negación flagrante tanto de la experiencia histórica del Caribe como de la realidad del escenario contemporáneo.

Cuando trajeron al hindú al Caribe, este encontró el mismo desprecio racial que los blancos sintieron hacia los africanos. El hindú fue también reducido a un único estereotipo, el culí o el peón. También fueron talladores de madera y cargadores de agua. Anteriormente me referí a la rebelión de los negros en el Caribe en 1938. Esa rebelión involucró a africanos en Jamaica, y a africanos e hindúes en Trinidad y Guyana. Realmente los levantamientos en Guyana fueron encabezados por trabajadores hindúes del azúcar. En la actualidad, algunos hindúes (al igual que algunos africanos) se han sumado a la estructura de poder blanca en cuanto a actividad económica y la cultura; pero la realidad subyacente es que la pobreza habita entre los africanos e hindúes en el Caribe y que el poder se les niega. Por tanto, el *Black Power* en el Caribe, se refiere ante todo a la gente que es evidentemente africana o hindú.

Por otro lado, los chinos son una antigua fuerza de trabajo que se han convertido ahora en baluartes de la estructura social antillana blanca. Los chinos de la República Popular China han roto desde hace tiempo con el imperialismo blanco y luchan en su contra, pero nuestros chinos no tienen nada que ver con ese movimiento. Se han de identificar con Chiang-Kai-Shek y no con el presidente Mao Tse-tung. Se han de ubicar en el mismo soporte que los lacayos del capitalismo e imperialismo, quienes han de encontrarse en Hong Kong y Taiwán. Independientemente de las circunstancias en las cuales los chinos vinieron al Caribe, pronto se convirtieron (como grupo) en miembros de la clase explotadora. Ellos tendrán que renunciar o privarse de esa función para poder reintegrarse a la sociedad caribeña donde el hombre negro goza de dignidad.

Lo mismo sucede con los mulatos, otro grupo por el cual me han preguntado. El mulato caribeño se caracteriza por la ambigüedad y la

ambivalencia. En el pasado se les identificaba con las masas negras cuando ello satisfacía sus intereses, y en este momento algunos están a la vanguardia del movimiento hacia el conocimiento del negro. Pero la gran mayoría ha caído en los sobornos del imperialismo blanco, a menudo excediendo a los blancos en su odio y opresión hacia los negros. Garvey escribió de los mulatos jamaicanos: “Fui odiado y perseguido abiertamente por algunos de estos hombres de color de la isla, quienes no querían ser clasificados como negros, sino como blancos”. Naturalmente, negros caribeños conscientes como Garvey han expresado por su parte su aversión a los mulatos, pero no hay nada en la experiencia antillana que sugiera que ellos son inaceptables cuando deciden identificarse con los negros. De hecho, el desarrollo después de 1938 mostró exactamente lo contrario. Me parece, por consiguiente, que no le corresponde al movimiento del *Black Power* determinar la posición de los mulatos y mestizos, y los llamados blancos caribeños. El movimiento sólo puede mantener la puerta abierta y dejarla para que esos grupos hagan su elección.

El *Black Power* no es racialmente intolerante. Es la esperanza del hombre negro quien debería tener poder sobre su propio destino. Esto no es incompatible con una sociedad multirracial, donde cada individuo cuenta por igual. Debido a que es el momento en el cual el poder se distribuye equitativamente entre varios grupos étnicos, entonces la importancia de hacer la distinción entre los grupos se perderá. A lo que nos debemos oponer es a la imagen actual de una sociedad multirracial que vive en armonía. Eso es un mito diseñado para justificar la explotación sufrida por los más negros de nuestra población, a manos de los grupos de piel más clara. Miremos las cifras de la composición racial de la población jamaicana. De cada 100 jamaicanos,

- 76,8 % es visiblemente africano
- 0,8% europeo
- 1.1% es hindú
- 0,6 % chino
- 0,1% sirio
- 91% tiene sangre africana
- 14,6% afro-europeo
- 5,4% otras mezclas

Esta es una sociedad negra donde los africanos predominan. Aparte de la mezcla mulata, todos los demás grupos son numéricamente insigni-

ficantes y aún la sociedad procura darles la misma importancia y, en efecto, más relevancia que a los africanos. Si fuéramos a Gran Bretaña podríamos encontrar fácilmente grupos no blancos con los porcentajes mencionados anteriormente⁴ —africanos y caribeños, hindúes y paquistaníes, turcos, árabes y otros habitantes del este—sin embargo a Gran Bretaña no se le llama sociedad multirracial. Cuando vamos a ese país no esperamos apoderarnos de todo el negocio de bienes raíces británico, de todos sus cines y de la mayor parte de su comercio, como ha hecho aquí el europeo, el chino y el sirio. Lo único que pedimos es algo de trabajo y alojamiento, e incluso ni eso podemos conseguir. El *Black Power* tiene que proclamar que Jamaica es una sociedad negra. Deberíamos enarbolar la bandera de la Estrella Negra de Garvey y trataremos a todos los otros grupos de la sociedad sobre la base de ese acuerdo. Ellos pueden tener *el derecho básico de todos los individuos pero ningún privilegio para explotar a los africanos*, como ha sido el modelo durante la esclavitud y desde entonces.

El actual gobierno sabe que Jamaica es un país de hombres negros. Es por eso que se proclamó a Garvey un héroe nacional, ya que tratan de engañar a personas negras para que piensen que el gobierno está con ellos. El gobierno de Jamaica reconoce el poder negro —tiene miedo de la ira potencial de la población negra y en gran parte africana de Jamaica. Es ese mismo miedo el que los obligó a declarar luto cuando Martin Luther King fue asesinado en EE.UU y cuando los hombres negros son asesinados en Rhodesia. Pero las personas negras no necesitan que se les diga que Garvey es un héroe nacional. Ellos lo saben. Tampoco les tienen que decir que se aflijan cuando los negros son asesinados por el *White Power*, porque lloran a diario aquí mismo en Jamaica, donde el poder blanco los mantiene ignorantes, desempleados, mal vestidos y mal alimentados. Dejarán de afligirse cuando las cosas cambien, y eso significa una revolución, puesto que el primer imperativo es romper las cadenas que nos atan a los imperialistas blancos, y esto es un paso muy revolucionario. Cuba es el único país en el Caribe y en este hemisferio que ha roto con el poder blanco. Por eso Stokely Carmichael puede visitar Cuba pero no puede visitar Trinidad o Jamaica. Por esa razón Stokely puede llamar a Fidel ‘uno de los hombres más negros en América’ y por eso, en contraste, nuestros líderes se consideran ‘blancos’.

En este punto no juego solo con palabras. Amplió la definición de *Black Power* indicando la naturaleza de su opuesto, ‘White Power’, y proporciono un ejemplo práctico de lo que el *Black Power* significa en una comunidad caribeña particular donde ya se había manifestado.

4 Los no negros en Jamaica (Nota del editor)

El *White Power* es el poder de los blancos sobre los negros sin ninguna participación de los negros. El *White Power* gobierna el mundo imperialista en su conjunto. En Cuba los negros y los mulatos totalizan 1 585 073 de una población de 5 829 029 habitantes en 1953, es decir, aproximadamente un cuarto de la población. Como los negros de Jamaica hoy en día, eran los más pobres y deprimidos en la isla. Los cubanos de piel más clara ostentaban el poder local, mientras el verdadero poder estaba en las manos de los imperialistas estadounidenses. Los cubanos negros lucharon junto a trabajadores cubanos blancos y campesinos porque todos eran oprimidos. El Comandante Juan Almeida, uno de los líderes excepcionales de la Cuba actual, fue uno de los guerrilleros de la Sierra Maestra, y es negro. Hoy los cubanos negros disfrutaban de la igualdad de oportunidades, derechos políticos, económicos y sociales de la misma manera que los cubanos blancos. También portan armas en la Milicia cubana como expresión de sus derechos básicos. En otras palabras, el *White Power* en Cuba se acabó. Como es lógico, la mayoría de la población blanca predomina numéricamente en la mayor parte de las esferas de la actividad, pero no sostienen el dominio sobre los negros sin pensar en los intereses de estos. Los negros han conseguido el poder en proporción con sus cifras, por medio de sus propios esfuerzos heroicos durante los días de esclavitud en enfrentamientos contra los españoles y en enfrentamientos contra el imperialismo. Habiendo conseguido sus derechos, de hecho, se pueden permitir el lujo de olvidar la categoría 'negro' y pensar simplemente como ciudadanos cubanos, como iguales Socialistas y como hombres. En Jamaica, donde los negros son numéricamente mucho mayor y no tienen blancos trabajadores oprimidos y campesinos a su lado, será la población negra la que solo podrá llevar el peso de los enfrentamientos revolucionarios.

Trotsky escribió una vez que la Revolución es el carnaval de las masas. ¿Cuando tengamos ese carnaval en el Caribe, la gente como nosotros aquí en la universidad se sumará al bacanal?

Vamos a echar un vistazo a nuestra posición actual. La mayoría de nosotros que han estudiado en la Universidad de las Indias Occidentales somos apreciablemente negros, y aún somos, sin duda, parte del sistema imperialista blanco. Unos cuantos son activos pro-imperialistas. No tienen confianza en nada que no sea blanco. Dicen que los negros son holgazanes y otras tonterías —las mismas tonterías que se dijeron sobre el hombre negro jamaicano después de la emancipación, aunque fuera a Panamá y realizara la tarea gigantesca de construir el Canal— las mismas tonterías que se dicen sobre los desempleados caribeños hoy, y aún colaboran con Inglaterra para dirigir todo el sistema de transporte. La mayor parte de nosotros no cae

completamente en los mismos extremos de la denigración de nosotros mismos y nuestros hermanos negros, pero no decimos nada en contra del sistema, y eso significa que consentimos la explotación de nuestros hermanos. Uno de los modos en que ha persistido la situación, sobre todo en los últimos tiempos, es que ha dado a algunos individuos como usted y yo una visión del progreso personal medido en cuanto al césped del frente y al último modelo de un automóvil estadounidense enorme. Esto nos ha reclutado en sus filas y ha privado a las masas negras del liderazgo articulado. Por eso en el comienzo subrayé que nuestra opción era *permanecer* como parte del sistema blanco o romper con él. No hay otra alternativa.

El *Black Power* en el Caribe debe proponerse transformar la intelectualidad negra en los servidores de las masas negras. El *Black Power*, con el apoyo de la universidad o sin él, tiene que proponerse vencer al imperialismo cultural blanco. Los blancos nos han dominado tanto física como mentalmente. Este hecho se aborda prácticamente en cualquier estudio sociológico serio de la región — el proceso de lavado de cerebro ha sido tan estupendo que ha convencido a muchísimos hombres negros de su inferioridad. Solamente trazaré algunos ejemplos para recordarles este hecho, el cual negros como nosotros en Mona prefieren olvidar.

El negro adulto en nuestra sociedad antillana está totalmente condicionado a pensar como blanco, porque esa es la formación que se nos inculca desde la infancia. La niña negra pequeña juega con una muñeca blanca, identificándose con ella mientras peina su cabello rubio. Si se le pide que esboce la figura de un hombre o una mujer, el escolar negro instintivamente representa a un hombre blanco o una mujer blanca. Esto no resulta sorprendente, ya que *hasta* hace poco las ilustraciones que aparecían en nuestros libros de texto representaban solamente a los europeos. Los pocos cambios que han tenido lugar apenas han empañado la superficie del problema. Los caribeños de todos los colores aún aspiran a las normas europeas de vestir y de belleza. El lenguaje que utiliza la población negra para describirnos a nosotros mismos muestra cómo despreciamos nuestra apariencia africana. ‘Cabello bueno’ significa cabello europeo, ‘una buena nariz’ quiere decir una nariz perfilada, ‘piel buena’ significa piel clara. Todo el mundo reconoce cuán incongruentes y ridículos son esos términos, y sin embargo continuamos utilizándolos, expresando nuestro apoyo a la suposición de que los blancos europeos tienen el monopolio de la belleza, y que el negro es la encarnación de la fealdad. Es por ello que los defensores del *Black Power* hallan necesario afirmar que *el negro es bello*.

La más profunda revelación de la enfermedad de nuestra sociedad sobre la cuestión de la raza es nuestro respeto por todos los sím-

bolos blancos de la religión cristiana. Dios el Padre es blanco, Dios el Hijo es blanco, y presuntamente, Dios el Espíritu Santo también es blanco. Los discípulos y los santos son blancos, los querubines, serafines y otros ángeles son blancos, exceptuando a Lucifer, por supuesto, que era negro, siendo la personificación del mal. Cuando uno hace un llamamiento a los negros para que rechacen estas cosas, eso no constituye un ataque a las enseñanzas de Cristo o a los ideales del cristianismo. Lo que tenemos que preguntarnos es: “¿Por qué debería llegar a nosotros el cristianismo envuelto totalmente de blanco”. La raza blanca constituye alrededor del 20% de la población mundial, y sin embargo se supone que los pueblos no blancos acepten que todos los que habitan el cielo son de color blanco. Hay 650 millones de chinos, así que ¿por qué no deberían ser Dios y la mayoría de los ángeles chinos? La verdad es que no hay absolutamente ninguna razón por la cual los diferentes grupos raciales no deban contar con sus propios símbolos religiosos. Una imagen de Cristo puede ser roja, blanca o negra, dependiendo de las personas que estén involucradas. Cuando los africanos adoptan el concepto europeo de que la pureza y la bondad deben ser pintadas de blanco y que todo lo que es malo y reprimido tiene que pintarse de negro, entonces estamos autoinsultándonos flagrantemente.

A través de la manipulación de estos medios de educación y comunicación, las personas blancas han producido negros que administran el sistema y perpetúan los valores del blanco “hombres negros de corazón blanco”, como son llamados por elementos conscientes. Esto es tan cierto en el caso de los hindúes, como en el caso de los africanos en nuestra sociedad caribeña. De hecho, la explicación básica de la tragedia del enfrentamiento africano e hindú en Guyana y Trinidad es el hecho de que ambos grupos están amarrados a la manera europea de ver las cosas. Cuando un africano abusa de un hindú, él repite todo lo que el blanco dijo acerca de los criados hindúes ‘culíes’; y, a su vez, el hindú ha tomado prestado de los blancos el estereotipo del ‘negro holgazán’ para calificar al africano. Es como si ningún hombre negro pudiera ver a otro hombre negro excepto mirando a través de una persona de color blanco. Es hora de que comencemos a ver con nuestros propios ojos. El camino hacia el *Black Power* aquí en el Caribe y en todas partes tiene que comenzar con una revalorización de nosotros mismos como negros, y con una redefinición del mundo desde nuestro punto de vista.

George Beckford

UNA VISIÓN CARIBEÑA DE CUBA* **

NORMALMENTE, LA GENTE de cualquier isla del Caribe tiene poco o ningún conocimiento directo sobre acontecimientos que ocurren en las otras islas. La información e interpretación son casi exclusivamente proporcionadas por los medios metropolitanos. Cuba es hoy un importante ejemplo ilustrativo de esto. Desde que el gobierno revolucionario tomó el poder, la información de primera mano sobre la isla ha sido más escasa que nunca. La opinión caribeña sobre Cuba es simplemente un reflejo de las divulgadas en el Atlántico norte y escogidas por agencias locales de la información como si fuesen el evangelio. En el proceso de transmisión sólo se practica la forma más elemental de selección: la 'izquierda' toma de la 'izquierda', la 'derecha' toma de la 'derecha' y se hace cierta distinción entre lo que es 'oficial' y lo que 'no es oficial'.

A la luz de esto, parece justo afirmar que la visión caribeña establecida acerca de Cuba es metropolitana e irrelevante. La visión más popular refleja la hostilidad estadounidense hacia una antigua colonia que ha logrado romper con el dominio metropolitano tradicional sobre su vida política y económica. La relevancia de esto consiste en

* George Beckford, "Una visión caribeña de Cuba", en *New World Quarterly*, Vol. II, N° 2, 1966, pp. 43-53.

** Traducción del inglés a cargo de Sayling Ley Valdés

que muchas personas caribeñas asumen posturas que implican una de las dos cuestiones siguientes: las relaciones de Cuba con el Atlántico norte eran de algún modo diferentes de las del resto del Caribe o de lo contrario, que al Caribe no le interesa transformar esta relación.

El presente artículo asume la perspectiva de que Cuba antes de la Revolución no era esencialmente diferente de otros territorios caribeños y que se puede aprender significativamente de cualquier transformación que ha estado ocurriendo en ese país. En los argumentos queda implícito que la lucha para conseguir el desarrollo económico y el cambio social en toda la región es esencialmente una lucha para romper la relación colonial con el Atlántico norte.

I

Dudley Seers proporciona un buen punto de partida en el prólogo de *Cuba: La Revolución económica y social* al afirmar que:

“En la especulación sobre el papel de Cuba en los sistemas de gobierno globales, tendemos a obviar dos puntos: El primero es que este gobierno, de un país atrasado, tropical, tradicionalmente dependiente de las exportaciones de azúcar, intenta lograr un cambio social y crecimiento económico acelerados. El segundo es que la antigua economía de plantación cubana usa en la actualidad técnicas de planificación muy centralizadas. De hecho, es el único exportador principal de productos primarios que ha utilizado esta vía.”

Es importante enfatizar que Cuba ha desarrollado el sistema de plantación que de una manera u otra predomina en el resto del Caribe. Todos los territorios comparten una historia de colonización, de esclavitud, del azúcar, de plantaciones de propiedad extranjera y de dominación por cualquier potencia metropolitana. Actualmente el pueblo y el gobierno cubano tratan de enfrentar los mismos problemas que el resto de la región enfrenta. El atraso económico y social —el desempleo, la pobreza y la ignorancia— fueron creados por circunstancias similares. Las soluciones a estos problemas pueden ser, por lo tanto, aplicables de manera general en diferentes partes de la región. En este aspecto, Cuba es un ejemplo para el Caribe.

Por supuesto, este no es el primer caso de un país caribeño que pone en marcha un modelo de desarrollo que puede tener significación para toda la región en su conjunto. Con anterioridad, Puerto Rico había establecido un modelo de desarrollo el cual luego fue copiado sucesivamente por casi todos los demás territorios. Sin embargo, la diferencia respecto al de Puerto Rico es que los medios de comunicación estadounidenses dibujan una imagen atractiva del desarrollo en ese país, mientras presentan un panorama sombrío de Cuba.

Para los pueblos del Caribe, la diferencia entre Cuba y Puerto Rico necesita ser analizada en alguna medida. Los dos países son la representación de lo que ha sido descrito respectivamente como los modelos 'activos' y 'pasivos' de desarrollo económico y de cambio social.

El modelo activo implica una transformación profunda en la economía. En el caso antillano, esto significa una total transferencia de la dinámica de cambio en la sociedad desde fuera hacia adentro. Incluye además acabar con el sistema de plantación y su capacidad inherente para ser controlado por la metrópolis. Como Lloyd Best sugiere en un artículo que pronto será publicado, este control externo ha limitado en gran parte el desarrollo de una dinámica interna cultural y tecnológica dentro de la región. Un análisis preliminar del caso sugiere que el sistema de plantación tiene incorporado una capacidad para mantenerse. Esa es precisamente la razón por la cual el modelo necesita ser eliminado totalmente.

Por otra parte, el modelo pasivo significa la conservación del orden tradicional. Está basado en políticas que no interfieren con las conexiones metropolitanas establecidas. Operacionalmente, incluye la creación de un ambiente 'propicio' para atraer el capital extranjero y su manejo y a la vez mantener tradicionales mercados extranjeros. ("La industrialización por invitación" es el rasgo de la política de desarrollo). Por tanto, la dinámica de cambio permanece en la metrópoli mientras los líderes políticos locales, burócratas y funcionarios se ocupan de la creación de una "sociedad acogedora". Los ingresos per cápita aumentan, pero existe poco o ningún cambio en su distribución.

Esta es la opción que tienen los pueblos caribeños, y desde este punto de vista tenemos que darla a conocer, con valoraciones de las experiencias de Cuba y Puerto Rico.

A través de la manipulación de los medios de comunicación estadounidenses, es de conocimiento general que Puerto Rico ha alcanzado un avance *material* considerable, ya que los ingresos per cápita han aumentado asombrosamente desde la guerra. Sin embargo, los argumentos que presentó Seda en la última edición de *New World Quarterly* reciben poca o ninguna divulgación, pero la tasa de analfabetismo en esta isla es como de un 18%; la mano de obra continúa desempleada en un 14%; las empresas estadounidenses gobiernan el 88% de las inversiones anuales del país; la cima de la pirámide social está integrada por un pequeño grupo de ejecutivos y empresarios estadounidenses, en el medio sus fieles servidores puertorriqueños y en la base la mayor parte de la población que vende sus servicios en un mercado de trabajo barato, por lo que el modelo pasivo de desarrollo tiende a perjudicar el sistema de valores puertorriqueño. Esto no es bien reflejado en el modelo pasivo, sobre todo cuando se reconoce que Puerto Rico posee

acuerdos especiales que proporcionan el acceso libre al mercado estadounidense y la emigración de fuerza laboral a los EE.UU, medidas que probablemente no se extiendan a otros territorios.

El modelo pasivo ha tenido resultados similares y característicos en todos los demás países caribeños que imitaron a Puerto Rico: Jamaica, Trinidad, Guyana, Suriname, Barbados, entre otros. En cada caso, este modelo de desarrollo “ha producido resultados caribeños característicos: dualidad en el sistema social, disparidad de la riqueza nacional, desorden en el mercado laboral, dependencia del mundo exterior y descontento en la población, todo esto ubicado en un contexto de aumento de la producción y crecimiento poblacional”. (Best). Puesto que estos fenómenos han sido un rasgo de la economía del Caribe desde su colonización, está claro que el modelo pasivo sólo sirve para reforzar el orden tradicional.

El fracaso del modelo pasivo le otorga a Cuba una especial importancia dentro del Caribe. ¿Cuáles son las posibilidades, problemas y perspectivas de una sociedad caribeña que se rige por un modelo de transición activo? A pesar de que los datos son difíciles de obtener y que todavía es muy temprano para emitir un juicio (siete años es un período demasiado corto para analizar procesos a largo plazo), se debe intentar considerar seriamente esta interrogante.

El resto del presente artículo está basado fundamentalmente en las propias impresiones del autor a partir de una visita, aunque se ha tratado de corroborar el contenido de notas personales e información con datos disponibles confiables en fuentes estándares tales como publicaciones de las Naciones Unidas y el volumen editado por Dudley Seers.

II

Cualquier visitante caribeño que llegue a Cuba se sentirá impresionado al menos por tres importantes elementos que contrastan con el resto de la región. En primer lugar, la ausencia notable de síntomas de desempleo (y subempleo); los signos de pobreza son mucho menos severos que en otras partes de la región —no hay prostitución ni mendicidad de ningún tipo, ni siquiera el tipo de mendicidad encubierta que origina ‘dar una propina’ en otros sitios. En segundo lugar, la presencia absoluta de patrones educativos —en la radio y la televisión, en los periódicos y fábricas, y a todo lo largo y ancho del país. Y en tercer lugar, la evidente participación de la gente en asuntos que rigen la vida nacional. La conciencia nacional e internacional de la población a todos los niveles y la atmósfera general de unidad, del orden público, y la autodeterminación seguramente no son características del resto del Caribe. Esa sociedad es producto, por supuesto, de numerosos

factores que influyeron en su desarrollo durante un largo período de tiempo y no solo, al menos, que han sucedido desde 1959.

El actual gobierno de Cuba surgió de un movimiento que se había comprometido a llevar a cabo reformas radicales en el orden existente. El éxito del movimiento lo garantizaron dos grupos de influencias: uno interno y otro externo. En el primero el movimiento, a partir del asalto al cuartel Moncada, sirvió para aumentar la conciencia de la población cubana acerca de las posibilidades de lograr un cambio y así crear un ambiente idóneo para el desarrollo posterior del compromiso popular. Las medidas severas utilizadas por el régimen de Batista en su intento de aplastar al movimiento provocaron aún más la elevación de la conciencia; y la publicación en 1954 del alegato de defensa (*La historia me absolverá*) pronunciado por el Dr. Castro ante el Tribunal de Santiago en octubre de 1953 le otorgó amplio apoyo al movimiento dentro y fuera del país. Ese discurso desenmascaró la brutalidad e injusticias cometidas bajo el régimen de Batista y trazó cinco leyes que el movimiento tenía como principios básicos para la creación de un nuevo orden. Cuando se intensificó la lucha armada a finales de los años 50, las muestras de compromiso popular comenzaron a aparecer, y la población suministró al ejército revolucionario apoyo material, muchos arriesgando sus vidas al ofrecer comida y refugio.

Sin embargo, producto de la superioridad del poder militar de las fuerzas batistianas, el movimiento se vio obligado a buscar apoyo externo para la campaña militar. Así, grupos radicados en el extranjero, particularmente en los Estados Unidos y México, ayudaron a suministrar armas y municiones para el ejército rebelde. En esta etapa la principal forma de apoyo externo era militar, aunque parezca justo inferir que la sanción oficial pasiva también se podía atribuir a varios países, sobre todo aquellos en los que los grupos no oficiales ampliaban activamente la ayuda al movimiento.

Está claro que el éxito inicial que colocó al gobierno revolucionario en el poder surgió de la conciencia interna popular así como del apoyo militar que obtuvo desde el exterior. Ahora empezaba una nueva etapa, pues el gobierno procedería a efectuar transformaciones dentro de la sociedad y comenzaría a buscar respaldo externo *oficial* y consentimiento.

El gobierno revolucionario heredó una economía que había estado estancada durante aproximadamente 35 años debido a que, como Seers plantea, era poco sólida estructuralmente. Para que la economía funcionara con eficiencia, era inevitable realizar cambios en la estructura. Como la diversificación de la producción constituía una preocupación, era posible lograrla, ya que la tierra y la mano de obra estaban en extremo subutilizadas. Sin embargo, aquí se sugiere que el motivo

principal para promover el cambio estructural, particularmente en la agricultura, debía satisfacer las expectativas de la población rural, con quien el compromiso para el cambio se había establecido.

Pero para marcar un comienzo hacia la reforma estructural se deberían crear ciertas fuerzas que determinarían en su momento la forma de las cosas. Por una parte, cualquier beneficio material ampliado reforzaría el compromiso interno; mientras por la otra, cambios estructurales de gran alcance probablemente pondrían fin a la conexión metropolitana tradicional. Si el compromiso interno era lo suficientemente fuerte, y se garantizaban otras fuentes de apoyo externo, entonces la sociedad quedaría bien respaldada para acabar por completo con el sistema de plantación. Pero esto también requeriría de la creación de un programa complementario para la integración de la población en su mayoría, que hasta entonces, había estado ajena, debido al funcionamiento habitual de ese sistema.

En otras palabras, la opción de un desarrollo activo dependería no sólo de la fortaleza del compromiso interno para lograr el cambio, sino también de si se podría asegurar una especie de apoyo externo. Una vez que se determinaba la opción a seguir se requería entonces de inmediatas y trascendentales reformas en *al menos* dos esferas: la organización económica de la agricultura, y en el sistema, la forma y el contenido de la educación. Sólo a través de estas reformas podía comenzarse a modificar la dinámica de desarrollo desde fuera de la sociedad hacia dentro. La agricultura tenía fundamental importancia porque allí radicaba la causa principal de inmovilidad interna de los recursos, además de que la diversificación agrícola proporcionaría un estímulo importante para el desarrollo industrial. Por su parte, la educación proporcionaría las habilidades necesarias a la mano de obra y brindaría el sustento para el cambio tecnológico y, convenientemente, al desarrollo cultural. Estas reformas en la agricultura, la educación y sus efectos, están bien documentadas por Bianchi y Jolly en el volumen editado por Seers. Pero resulta útil para el argumento brindado aquí especificar los tipos de cambio que habían tenido lugar.

El sistema de plantación agrícola en el período pre-revolucionario se caracterizó por una gran subutilización tanto de la mano de obra como de la tierra. Una encuesta realizada entre los años 1956 y 1957 indicó que el 38% de la mano de obra rural estaba casi subempleada totalmente y que el 28% estaba crónicamente desempleada. Había una gran concentración de tierras en plantaciones de caña de azúcar y fincas ganaderas, cuyos dueños en su mayoría no residían en ellas. Menos del 8% de los poseedores ocupaba más del 70% de todas las tierras de labranza. De hecho, hasta principios de 1959, solamente 28 productores de caña controlaban el 20% de todas las tierras.

Ante esta situación, no es sorprendente que la nueva administración adoptara como una de sus primeras medidas la Ley de Reforma Agraria. Revisiones subsiguientes a la ley y otras leyes complementarias que permitieron la expropiación de propiedades de partidarios y funcionarios del régimen de Batista y posteriormente de fincas de caña en manos de estadounidenses, originaron cambios radicales en el escenario rural. Miles de campesinos se convirtieron en dueños de tierras que anteriormente habían alquilado o habían ocupado sin autorización. El potencial productivo de la agricultura se utilizó a plenitud. (La tierra cultivada se extendió a un 20% y el empleo rural a un 35% en los primeros dos años). En la actualidad, las unidades productivas en la agricultura son granjas estatales o granjas privadas. Las primeras ocupan el 65% del área cultivada y tienen una extensión promedio de 22.000 acres¹. Las segundas forman parte de la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, organización que sirve de nexo entre los agricultores y el gobierno.

En el período pre-revolucionario, la situación socioeconómica de la población rural era deplorable. Tres cuartos de todas las viviendas rurales eran chozas y las dos terceras partes tenían pisos de tierra; nueve de diez no tenían electricidad o agua corriente. De cada 100 familias rurales, sólo cuatro podían permitirse comer carne, sólo dos podían consumir huevos y una de cada 100 comía pescado. El 43% de la población rural era totalmente analfabeta; el 44% nunca había asistido a la escuela y del resto, el 88% nunca aprobó el tercer grado. Hoy se aprecia una mejora considerable. El hecho de que *no exista desempleo rural hoy* es una muestra suficiente de ello. Además, no se puede dejar de mencionar las mejoras significativas en la educación rural, la salud y la vivienda, principalmente producto de gran inversión del gobierno en estas áreas.

Se ha declarado que “el gobierno revolucionario considera la educación una esfera clave para la reconstrucción total de la sociedad”. Por eso el programa educativo se diseña no sólo para desarrollar habilidades sino también para crear un nuevo sistema de objetivos y valores nacionales. Esto demandó la ampliación del número de instalaciones educativas existentes, así como de una transformación completa en el sistema, la forma y el contenido de la educación. En un país donde apenas el 25% había culminado la escuela primaria, realizar tales cambios requirió de un esfuerzo nacional enorme. Era necesaria una política de educación de las masas para aumentar el suministro de mano de obra calificada, reducir las desigualdades, proporcionar

1 La conversión de esta cifra, expresada por el autor en acres, significan más de 8 mil hectáreas. (N de la T).

incentivos al trabajo y aumentar la conciencia popular. La campaña de alfabetización de 1961 creó un nuevo mundo para un sexto de la población adulta que anteriormente no podía leer ni escribir. Y resulta relevante que un millón de adultos se involucraron en la realización de la campaña, ejemplo claro de participación nacional y muestra del surgimiento de una dinámica interna. La “batalla por el sexto grado”, para llevar a cada adulto hasta ese nivel, está en progreso y la educación técnica para adultos se desarrolla con éxito. Al mismo tiempo, la matrícula en escuelas primarias, secundarias, técnicas y universidades se ha ampliado grandemente.

El contenido y la orientación de la educación han sufrido cambios considerables. El programa de estudios se diseñó para alertar “a los jóvenes de sus deberes como ciudadanos de la Patria Socialista”. Desde el nivel primario se enseña la historia de Cuba y en particular de la lucha revolucionaria y sus logros, con una interpretación que enfatiza la naturaleza del imperialismo *capitalista* y los fundamentos del socialismo y el capitalismo. La enseñanza de la historia en las escuelas secundarias está basada en gran medida en la visión marxista del proceso de desarrollo histórico. En el primer texto introductorio de historia, publicado por el Ministerio de Educación (*Trabajo y Lucha*), se afirma que la esperanza es que el trabajo “motive el estudio constante, el entendimiento profundo y la conciencia práctica de la ciencia creativa del marxismo leninismo”. A nivel universitario en los dos primeros años, todos los estudiantes reciben nociones básicas sobre los principios de la filosofía marxista leninista, y los programas de estudio de teoría económica tienen un enfoque evidentemente marxista. A todos los niveles, el amor a la Patria se enfatiza con firmeza y la consigna “Patria o Muerte, Venceremos” se usa con eficacia para este fin.

Las reformas en la agricultura y la educación (y en la vivienda) han tenido efectos profundos. Le han otorgado ventajas materiales considerables a la mayoría de la población, han reducido las desigualdades económicas y sociales, y han dado un nuevo sentido de los objetivos a lograr a la población. Sin lugar a dudas, el avance hacia una distribución más equitativa de los ingresos y la riqueza fortalecieron el compromiso inicial de la población en general con el gobierno revolucionario. Pero la naturaleza y el proceso de cambio no fueron determinados solamente por la situación interna. En efecto, la influencia de ciertos factores externos para eliminar el sistema de plantación fue fundamental para lograrlo.

En realidad, el gobierno revolucionario comenzó con limitados programas para efectuar el cambio. En la agricultura, por ejemplo, la Ley de Reforma Agraria de junio de 1959 sólo aseguró la expropiación

de posesiones de tierras excesivamente grandes. Pero el estado no se involucró en la producción; en cambio, los títulos de propiedad se distribuyeron a la clase campesina sin tierras. Nada de esto era suficientemente fuerte para destruir totalmente el vínculo tradicional con los Estados Unidos. Pero sin duda, le añadió fuerza al compromiso rural popular. El problema comenzó cuando el gobierno, en busca de extender su influencia en el sector privado, entró en conflicto con las refinerías estadounidenses de petróleo por la refinación del petróleo soviético. La posterior nacionalización de las refinerías a mediados de 1960 fue tan perjudicial para los intereses de Estados Unidos que trajo como represalia inmediata la supresión de la cuota azucarera cubana. Esto, a su vez, ocasionó la expropiación de propiedades, fábricas, etc., en poder de estadounidenses, para propiciar el colapso final del sistema de plantación y eliminar la dominación concomitante impuesta por los Estados Unidos.

No parece ser ilógico suponer que en aquel momento el gobierno estaba consciente de que las medidas adoptadas para nacionalizar las refinerías de petróleo crearon las condiciones que lo obligarían a mayores radicalizaciones. Obviamente, pensaban consolidar con eso apoyo interno y garantizar de alguna forma apoyo externo.

A inicios de 1960, con el nombramiento de ese año como el “Año de la Reforma Agraria”, la población rural estuvo comprometida firmemente con el nuevo gobierno, y a juzgar por las grandes multitudes que asistían a escuchar los discursos del Primer Ministro, el apoyo era también sólido en las zonas urbanas. La respuesta popular masiva a la Declaración de La Habana resultó suficiente para indicarle al gobierno que el pueblo estaba dispuesto a seguirles en la marcha. La serie de huelgas obreras evidenciaron el descontento de la mano de obra urbana y sin dudas fue vital en la decisión del gobierno de ampliar el control económico. Las huelgas pueden haber tenido relación con las expectativas resultantes de una firme conciencia urbana, así como de compromiso.

Al mismo tiempo, se consolidaban esfuerzos en varios frentes para aumentar las conexiones externas en lo económico, militar y moral. En el período anterior al rompimiento de relaciones, el presidente Dorticós visitó varios países latinoamericanos y Guevara, Presidente del Banco Nacional de Cuba, viajó en numerosas ocasiones a Europa oriental y Asia. En febrero de 1960 se firmó un acuerdo comercial con la URSS para la venta de azúcar cubana y obtención de créditos para la compra de maquinaria soviética y bienes de consumo. Más adelante, aunque en menor medida, otros acuerdos comerciales se establecieron con países de Europa oriental y se acordaron intercambios diplomáticos con China. Sin dudas, todo este desarrollo convenció

al gobierno cubano de que los medios oficiales de apoyo se podían obtener de otras fuentes y no de la tradicional. La rapidez con la que se sellaron nuevos acuerdos económicos y militares con otros países luego del deterioro de relaciones con los Estados Unidos indicó que el terreno se había preparado.

Además, el desarrollo alcanzado en otros países del Caribe en algún modo alentó al gobierno cubano en la idea de que el apoyo regional estaría cerca. Por ejemplo, era lógico suponer que la campaña de Chaguaramas de 1959 a 1960 con su desafío a la presencia militar estadounidense en Trinidad, y por consiguiente a la Federación de las Indias Occidentales, le indicaba al gobierno cubano que la región estaba preparada para apoyarlo en caso de que ocurriera la ruptura definitiva. Como al final sucedió, esto no debía ser (por razones expuestas por Best en la más reciente edición de *New World Quarterly* y la secuencia que aparecerá en la edición próxima).

Las razones que conllevaron a la eliminación del sistema de plantación surgieron de factores que operaban dentro y fuera de Cuba. Una vez hecha la ruptura, el gobierno se enfrentó al problema de la planificación y la implementación del cambio que de algún modo gratificara el compromiso popular que había hecho posible la transformación a primera instancia. Si eso no se lograba, entonces el compromiso con el pueblo podía deteriorarse, y se hubiesen creado las condiciones para que el orden anterior volviera a imperar. Como el gobierno revolucionario carecía de experiencia en la planificación, se vio obligado a buscar ayuda externa. Métodos de planificación inefectivos, tomados de la Unión Soviética y Checoslovaquia, incrementaron la dependencia externa del llamado bloque socialista. No obstante, la Reforma Urbana a fines de 1960 benefició a las clases urbanas desfavorecidas y sin duda reforzó el apoyo allí.

Muchos factores externos también ayudaron a determinar el curso futuro de los acontecimientos. La hostilidad de Estados Unidos hacia Cuba, expresada en el bloqueo económico y las invasiones mercenarias, tuvieron resultados opuestos a sus propósitos. La fuerte resistencia interna del pueblo comprometido fielmente y el gran apoyo moral ofrecido a Cuba por el resto del mundo le hicieron frente. Los cubanos de hoy sienten enorme orgullo porque han logrado resistir las presiones económicas y militares del “imperialismo yanqui”. Le parecería al visitante que la política estadounidense hacia Cuba realmente ha servido para ayudar a consolidar el apoyo interno al gobierno. Esto no sorprende pues como Seers sugirió, “el embargo proporciona una excusa para casi todas las dificultades económicas, ya sea o no la causa. Además, mientras aumenta la tensión internacional, resulta más fácil para el gobierno apelar al nacionalismo [...]”

y mantener un alto nivel de entusiasmo entre los sectores populares que lo apoyan” (p. 59).

Por otro lado, las dificultades para hacer transformaciones aceleradas en un país con una estructura como la de la Cuba pre-revolucionaria, forzó al gobierno cada vez más a encontrar nuevas alianzas externas que pudiesen ayudar a hacer más llevaderas las dificultades transitorias. Pero como la asistencia material fue ampliada cada vez mas por la Unión Soviética, Europa del este y China, ello condujo a cierto desarrollo que más tarde vino a influir en la naturaleza de las relaciones exteriores y a la larga, en la ideología política del gobierno cubano. La naturaleza de estos acontecimientos y sus efectos de larga data son las principales consideraciones de la siguiente sección.

III

Es evidente a partir del análisis y la observación, que aún hay un apoyo interno fuerte y un compromiso popular ante los cambios efectuados por el gobierno de Cuba. No obstante, la información que llega al resto del Caribe mediante los medios de comunicación tradicionales norteños indican por lo general que existe amplio descontento. Los reportes más recientes sobre la emigración a gran escala se emplean para fundamentar ese argumento. Se hace necesario, por tanto considerar este ejemplo particular con una perspectiva adecuada.

Pudiera ser razonable considerar la emigración de cualquier país como un indicador de conflicto interno, de un tipo u otro, dentro del sistema. Por otra parte, ya que el modelo activo implica un proceso de integración y la destrucción total del sistema de plantación, es natural que lleve implícito las semillas del conflicto interno. Pero el origen de este conflicto no es inherente al modelo activo; es un rasgo característico de cualquier proceso de cambio económico y social. De ese modo, los índices de emigración “a gran escala” a partir de la revolución deben correlacionarse con los mismos índices y elevadas tasas en proporción de emigración, de una clase diferente de personas de Puerto Rico, Jamaica y otros países caribeños que funcionan con el modelo pasivo. Es la *naturaleza* del conflicto en cada caso lo que resulta entonces relevante. En el caso del modelo pasivo, es la mayor parte de la población la que emigra, mientras que en el modelo activo, es una proporción relativamente pequeña que en cada caso tiende a rechazar el funcionamiento del sistema. Generalmente los emigrantes provienen de estos grupos que se oponen al cambio.

El propósito de este argumento no es dar a entender que no ha existido desilusión por parte de individuos y grupos dentro de Cuba con el transcurso de la Revolución. En cambio, se pretende mostrar que existen varios indicadores significativos que dan fe del apoyo po-

pular. Uno de esos indicadores es la participación en actos públicos oficiales. Aún son cientos de miles de cubanos los que se dan cita para escuchar al Primer Ministro cada vez que se dirige al pueblo. En La Habana, ciudad de aproximadamente un millón de habitantes, el promedio de asistencia oscila esa cifra, y aproximadamente 600 000 personas acudieron a Santa Clara, ciudad de menos de 150 000 habitantes, ubicada en la región central, para escuchar el discurso con motivo del 26 de julio, en el año 1965. Todo esto en un país relativamente grande, con amplia cobertura de radio y televisión.

Obviamente, resulta trascendente el desafío público del Primer Ministro Fidel Castro a un periodista estadounidense que se encontraba de visita durante ese discurso en Santa Clara, cuando declaró:

“Permítanle tomar fotos, permítanle filmar para ver si en Washington, Nueva York o en alguna otra ciudad pueden generar entusiasmo en más de 500 mil ciudadanos. Vamos a ver si alguno de aquellos gobiernos títeres de Brasil, Guatemala, Nicaragua, Paraguay u otro cualquiera [...], o todos ellos juntos son capaces de congregarse a medio millón de personas como las que están aquí hoy [...] Una muchedumbre, grande o pequeña, siempre puede reunirse por diversos medios, pero lo que no es posible crear es el entusiasmo de esta muchedumbre.”

Cualquier testigo de la ocasión no podía discrepar. La decisión de los cubanos de enfrentarse al poder militar aplastante de los Estados Unidos (con o *sin* Khrushchev) en la Crisis de Octubre de 1962, y su resistencia constante a las provocaciones mercenarias son otros ejemplos más tempranos. Un indicador más reciente es que miles de cubanos se ofrecieron para ayudar en la cosecha de azúcar de 1965, en respuesta al llamado gubernamental. Como muestra la evidencia, no está lejos de la verdad afirmar que quizás ningún otro gobierno en el mundo de hoy y seguramente ningún otro en el Nuevo Mundo puede contar con un apoyo popular tan fuerte. Este apoyo con la sólida moral nacional que promueve es una precondición para el desarrollo de una dinámica interna para el cambio.

Pero está claro que las permisivas relaciones exteriores no tienen que generar una dependencia excesiva en otro poder metropolitano, pues esto simplemente sería cambiar la ubicación del control de los centros de poder. La postura marxista leninista del gobierno cubano y sus políticas económicas y militares muestran una dependencia demasiado fuerte de la Unión Soviética; y dejan a muchos con la duda. Por tanto, es necesario considerar qué factores originaron esta dependencia en aras de comprender su naturaleza y cómo afecta o afectará, el funcionamiento del modelo activo.

En sus inicios la opción de modelo se consideró principalmente sobre la base de una fuerte decisión interna de suprimir el sistema de

plantación y sus rasgos característicos. Pero eso creó conflictos externos con el poder metropolitano que, hasta entonces, había proporcionado apoyo externo y finalmente llevó a una retirada de ese apoyo. ¿Y entonces qué? El modelo activo carecía de fundamentos ideológicos y de un esquema complementario de ideas. No se había desarrollado aún una doctrina de relevancia *directa* para la sociedad caribeña, y debido a que el resto de la región operaba dentro del marco del modelo pasivo, como quedó claro después de la capitulación en Chaguaramas, Cuba permanecía sola sin ningún apoyo regional. En vista de esto, la adopción carente de sentido crítico de cualquier doctrina extranjera que pudiera aliarse de alguna manera con la perspectiva del modelo activo es comprensible. ¿Socialismo o qué? Aun cuando se alcanzó la fase de la planificación y la implementación, Cuba no fue capaz de mostrar modelos de planificación competentes, ya que los científicos sociales de la región tienen que formular aún modelos relevantes para la economía de plantación. Una vez más, Cuba no tenía otra opción que imitar acríticamente las técnicas de planificación de la Unión Soviética y Europa oriental.

En segundo lugar, es indudable que en un pequeño país exportador (y ante la ausencia de apoyo regional), sería inevitable su dependencia externa —aun a corto plazo. La herencia del pasado estableció que Cuba debía vender grandes cantidades de azúcar en el extranjero para adquirir los bienes necesarios para cualquier transformación económica que se llevara a cabo. Como una de los principales proveedores de azúcar a nivel mundial, pudo haber desarrollado nuevos mercados dentro del marco de un nuevo acuerdo internacional o a través de convenios bilaterales con países grandes consumidores. Lo primero requeriría del apoyo de otras naciones exportadoras de azúcar; pero como ya se ha indicado, esto no era posible, y menos en aquellos países dentro de la región. Bajo esas circunstancias, la Unión Soviética se convirtió lógicamente en un socio que proporcionó tanto el apoyo ideológico como el económico.

La dependencia de Cuba de la Unión Soviética se puede atribuir en parte al fracaso del resto del Caribe en proporcionar el apoyo necesario para generar cierta independencia regional significativa. Es una especie de dependencia estructural pero además, las políticas económicas del gobierno cubano evidencian una dependencia funcional también (ver el análisis de McIntyre sobre las dos formas de dependencia en este número)². Se dice que el programa de desarrollo a largo plazo está basado en la ventaja comparativa existente entre el bloque

2 Se refiere al mismo número de la revista *New World Quarterly*, Vol. II, N° 2, 1966. (N de la T).

de países “socialistas”. Así, parecería que la dirección hacia el cambio estaba de algún modo enfocada en el exterior. La esencia del modelo activo en primera instancia radica en el logro de la independencia funcional. Pero puede ocurrir que cierto nivel de dependencia funcional sea tolerable en las fases tempranas de la implementación del modelo que podría ser consecuente con el marco activo, sólo si es reconocido generalmente como un fenómeno operacional a corto plazo. Si este es el caso de Cuba, hoy es difícil determinarlo.

Por otro lado, el contenido “socialista” de la educación probablemente ampliará la dependencia funcional existente como una característica del sistema. (No se tiene en cuenta el imperialismo *socialista*. El imperialismo es ingenuamente considerado como un fenómeno puramente capitalista). Pero, al mismo tiempo, el gobierno cubano le ha inculcado a la población en varias ocasiones que su destino debe ser determinado exclusivamente por el pueblo. Luego de la retirada soviética en la Crisis de Octubre de 1962, la decisión interna de enfrentar el conflicto solos, fue un importante rechazo (aunque temporal) por parte de los cubanos a la doctrina de la responsabilidad imperial y del antiguo acuerdo soviético-estadounidense acerca de la respectivas “esferas de influencia”. Además, numerosos extractos de los discursos del Primer Ministro que reafirman el principio de independencia total son evidencias palpables. Sólo el futuro dirá si esto simplemente se perpetúa como una esperanza infundada o si en una etapa posterior la realidad será transformada con rapidez. El resultado puede depender tanto de lo que acontezca en el resto del Caribe así como de lo que ocurra dentro de Cuba.

Maurice Bishop

¡SIEMPRE ADELANTE!

CONTRA EL IMPERIALISMO Y HACIA LA GENUINA INDEPENDENCIA NACIONAL Y EL PODER DEL PUEBLO

Sus Excelencias Sir Paul y Lady Scoon,
Estimado camarada Michael Manley, primer ministro de Jamaica,
Estimado comandante Daniel Ortega, miembro de la Junta de Re-
construcción Nacional de Nicaragua,
Estimados camaradas ministros y miembros del Gobierno Revolucionario Popular,
Distinguidos ministros de gobiernos amigos,
Distinguidos jefes de delegaciones extranjeras,
Distinguidos camaradas de la tribuna,
Distinguidos invitados de Granada,
Hermanas y hermanos,
Camaradas de la Granada Libre y Revolucionaria:

Quiero en nombre de ustedes, camaradas, en nombre de nuestro pueblo libre, en nombre de nuestra Revolución, dar la bienvenida a nuestro país en esta ocasión a nuestros distinguidos y estimados

* Maurice Bishop, "¡Siempre adelante! Contra el imperialismo y hacia la independencia nacional legítima y el poder del pueblo". Discurso en el primer aniversario de la Revolución Granadiense. Queen's Park, St. George's, 13 de marzo de 1980. Tomado de *Discursos escogidos, 1979-1983*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, pp. 113-131.

invitados extranjeros. En nombre de ustedes, hermanas y hermanos, quiero en particular dar la bienvenida a Granada a nuestro querido amigo, a nuestro sincero aliado, el camarada Michael Manley, primer ministro de Jamaica.

Nuestras relaciones con la fraternal Jamaica han sido siempre estrechas, camaradas, y han sido estrechas por razones muy poderosas. Jamaica fue el primer país, el primero de todos, como ha señalado el camarada Bernard Coard, con el que estuvimos en contacto durante las primeras horas de nuestra Revolución, y fue el primer país que inmediatamente y sin reservas ofreció su pleno apoyo a nuestra Revolución. Incluso en los días en que la lucha de nuestro pueblo no había sido oficialmente reconocida, en que no había asumido aún el poder, el camarada Michael Manley y su Partido Nacional Popular de Jamaica mantenían relaciones fraternales con nosotros y con nuestro partido, el Movimiento de la Nueva Joya. Y durante aquellos días, camaradas, hubo varios países y varias personas que ostentaban posiciones de poder político que se negaron a escuchar el clamor de nuestro pueblo, que se negaron a escuchar nuestros llamados y que, en cambio, argumentando la posición de la no intervención y la no interferencia, contemplaban en silencio mientras el dictador continuaba asesinando a nuestros patriotas. Michael Manley no fue de los que adoptaron esa posición. [...]

Hoy, en nombre de ustedes, camaradas, y en nombre de nuestra Revolución, debo hacer también especial mención de la presencia entre nosotros de otro destacado patriota caribeño y latinoamericano, el camarada Jesús Montané, jefe de la delegación cubana. Las relaciones, las muy cálidas y fraternales relaciones que nuestro país y nuestro pueblo han desarrollado con el hermano pueblo de Cuba, han sido una de las mayores fuentes de inspiración para nuestro país y nuestro proceso. Al reconocer, como lo hacemos, la extraordinaria contribución que desde los primeros días ofreció y continúa ofreciendo hoy el fraternal gobierno y el pueblo de Cuba al pueblo de Granada, debemos reconocer igualmente el hecho más importante acerca de nuestras relaciones con Cuba: nuestra mayor deuda de gratitud con los cubanos es que si no hubiera habido una Revolución en Cuba en 1959 no hubiera podido haber una Revolución en Granada en 1979.

En nombre de ustedes, quisiera expresar también una especial bienvenida a otro de nuestros distinguidos invitados, el representante de un país que ha estado más de 30 años librando su guerra de liberación nacional, luchando contra el imperialismo, luchando contra diferentes países durante ese período y que, finalmente, a mediados de los años setenta, obtuvo una gloriosa victoria y ha emprendido la fase de la reconstrucción socialista. Deseo dar una bien-

venida especial al representante del valiente, decidido e inspirador pueblo de Vietnam.

En una ocasión como esta, camaradas, cuando una numerosa representación de nuestro pueblo se ha reunido para conmemorar la fecha más importante en el calendario de Granada, no es momento para presentar disculpas; sin embargo, deseo pedirles que me permitan un minuto para expresar nuestro pesar, el pesar de nuestro pueblo y nuestro gobierno a todos nuestros distinguidos visitantes por no haber podido ofrecerles una mayor hospitalidad y mejores alojamientos que los que les hemos podido ofrecer. Reconocemos que los recursos de nuestro país no nos permiten brindar el tipo de facilidades que hubiésemos deseado para asegurar que nuestros huéspedes estuviesen lo más cómodos posible, pero deseamos asegurarles a ellos que lo que no podemos ofrecer en lujos o en mejores alojamientos y facilidades, lo compensaremos con nuestro trato cálido y amistoso, con nuestro espíritu y nuestros fraternales lazos de amistad con sus países.

Deseamos también disculparnos con nuestros huéspedes y con los centenares de personas que están hoy en Granada para acompañarnos en nuestro Festival de la Revolución, por los inconvenientes, y en algunos casos el hostigamiento a que fueron sometidos en su viaje hacia nuestro país. Hemos recibido de varias de las delegaciones y visitantes informes extremadamente preocupantes, quejas extremadamente inquietantes sobre la forma en que fueron tratados en el aeropuerto de Barbados. Queremos dejar bien claro que sabemos, por las comunicaciones que hemos sostenido con el gobierno de Barbados acerca de esta cuestión, que el gobierno no apoya el comportamiento de algunos de sus funcionarios en el aeropuerto. Pero he escogido esta ocasión pública para hacer este comentario, porque en algunos países del Caribe algunos de los funcionarios de estos países han manifestado una actitud desafortunada, una actitud desafortunada que se traduce en el hecho de que todo el que venga a Granada para ver nuestro país y pasar algún tiempo con nosotros debe soportar primero un período de maltratos verbales y hostigamiento. Y aquí en Granada no estamos contentos con esto. Estamos totalmente insatisfechos con el hecho de que, cuando la gente que viene a nuestro país tiene que pasar por otro aeropuerto, deba soportar primero tantos inconvenientes y tanto hostigamiento. El ministro de las Seychelles, un país hermano casi en el otro extremo del mundo, un país hermano que ha decidido enviar un ministro desde tantas miles de millas de distancia, debido a las demoras, a las innecesarias demoras en el aeropuerto, perdió su avión y se vio obligado a pasar la noche en Barbados. Deseamos disculparnos con el camarada y deseamos disculparnos con otros her-

manos y hermanas que han sufrido igualmente estas inconveniencias o este hostigamiento.

Informes similares —y debo decir esto para que quede constancia oficial, porque quiero liquidar este asunto—, informes similares nos han llegado sobre el trato que se da a nuestros ciudadanos que vienen a Granada y a los visitantes que vienen a nuestro país por parte de algunos funcionarios del aeropuerto de Trinidad. Y una vez más, hermanas y hermanos, deseamos aprovechar esta ocasión pública para dejar bien claro que el pueblo y el gobierno de Granada consideramos como nuestro derecho, por ser miembros de la comunidad del Caribe, el de recibir mejor trato para las personas que vienen a nuestro país; lo consideramos como nuestro derecho solemne.

La Revolución Granadiense fue una revolución por la democracia, por la justicia, por el progreso social y por la participación igualitaria del pueblo de nuestro país en todas las decisiones que afectan sus vidas. La Revolución Granadiense, hermanas y hermanos, nos ha recordado durante el año transcurrido algunas verdades históricas que algunos de nosotros podíamos haber olvidado.

La Revolución nos ha recordado, por ejemplo, la gran verdad histórica de que un pueblo unido, un pueblo consciente, un pueblo organizado puede derrotar a la dictadura; puede derrotar a la represión, puede derrotar al imperialismo y a otras fuerzas que tratan de frenar el progreso. Es significativo el hecho de que precisamente en esta región de Latinoamérica y el Caribe hayan ocurrido en 1979 dos de los acontecimientos mundiales más importantes. En el espacio de tres meses, tuvo lugar la Revolución Granadiense en marzo de 1979, y después, el 19 de julio de 1979, el pueblo de Nicaragua logró también finalmente expulsar a Somoza y sus esbirros.

La Revolución también nos ha recordado que hay grandes posibilidades de traer beneficios al pueblo incluso aunque se carezca de muchos recursos. La Revolución nos ha recordado que cuando depositamos nuestra confianza en el pueblo, cuando somos honestos con el pueblo, cuando le decimos objetivamente cuáles son los problemas, cuando proponemos soluciones en las que el pueblo pueda participar, cuando dejamos claro como gobierno que nuestra intención es resolver las necesidades básicas y los problemas básicos de nuestro pueblo, que nuestra intención es dejar de mirar hacia el exterior en busca de soluciones en los centros metropolitanos que nos han dominado y explotado durante tanto tiempo, y que, en cambio, queremos comenzar a dirigir la mirada hacia nuestro propio país, para analizar los problemas por nosotros mismos, para tratar de encontrar soluciones a nuestros problemas sobre la base de nuestras necesidades y contando con nuestros recursos; cuando hacemos todo

esto, es posible lograr mucho. Nos ha sorprendido, nos ha inspirado, nos ha estimulado la extraordinaria respuesta de Granada al llamado que hicimos en las primeras semanas de la Revolución.

Nos ha inspirado la respuesta del pueblo de Granada al llamado que hicimos en las primeras semanas, de que debía trabajar junto al gobierno para reconstruir voluntariamente nuestro país. La respuesta ha ido más allá de nuestros sueños más ambiciosos. Antes de que llegaran las lluvias en noviembre del pasado año, hubo domingos en que el 85% de los habitantes de nuestras poblaciones estaba volcado en una movilización voluntaria masiva para la reconstrucción de las comunidades, y esto lo vemos como un acontecimiento extraordinario. El programa de reparación de escuelas tuvo lugar durante dos semanas en el mes de enero, y durante ese tiempo pedimos al pueblo de Granada que reparara y embelleciera las escuelas en las que sus hijos reciben su educación. Al final de ese período de dos semanas, se habían reparado o embellecido cerca de 66 escuelas exclusivamente mediante el trabajo voluntario del pueblo de nuestro país.

Las posibilidades de comenzar un verdadero proceso de instauración de una democracia genuina desde la base, ha sido también otra lección de la Revolución. En este año que ha transcurrido, hemos visto que el pueblo de nuestro país nunca antes había estado más unido, nunca había sido tan vigoroso, nunca había tenido tanta energía. El pueblo de nuestro país nunca antes había participado tanto en la toma de decisiones sobre sus vidas y en la actividad diaria y regular de reconstrucción del país.

Hay quienes piensan —algunos de ellos amigos nuestros— que usted no puede tener democracia a menos que haya una situación en la que cada 5 años, y durante 5 segundos en esos 5 años, se permita a un pueblo poner una “X” junto al nombre de algún candidato, y durante esos 5 segundos en esos 5 años usted se convierte en demócrata, y durante el resto del tiempo —4 años y 364 días— usted deja nuevamente de ser persona, sin derecho alguno a decir algo a su gobierno, sin derecho alguno a participar en el gobierno de su país. Nosotros en Granada no consideramos que eso sea la prueba verdadera de democracia. En vez de eso, nos hacemos la pregunta: cuando se tienen que tomar decisiones que van a afectar la vida del pueblo, ¿existen mecanismos, existen instituciones y organizaciones que permitan al pueblo participar y expresar sus opiniones? ¿Existen organizaciones de base que den al pueblo una oportunidad real de expresar lo que piensa y de participar a diario en la toma de decisiones sobre su vida?

Nosotros decimos que cuando en un país en particular hay que formular una nueva política de salud y el pueblo de ese país puede discutir esa política, y se crean organizaciones y mecanismos para garan-

tizar que el pueblo pueda ayudar a hacer realidad esa nueva política, decimos que esa sí es una verdadera democracia. Cuando se puede decir que la clase trabajadora de un país, que los trabajadores de un país, que nunca antes habían podido ejercer el derecho a formar o unirse al sindicato de su preferencia, han visto subsanada esa injusticia cuando en el primer mes de la Revolución se aprobó una legislación que garantiza a todos los obreros del país el derecho a formar o unirse al sindicato de su elección —y más del 80% lo ha hecho—, decimos que eso sí es democracia.

O consideremos el caso de las mujeres de Granada. La situación del desempleo bajo el “Huracán Gairy” era que más del 50% de la fuerza laboral nacional no tenía trabajo, y entre las mujeres esta cifra llegaba al 70%, y de las pocas que eventualmente lograban conseguir trabajo, muchas de ellas tenían que vender su cuerpo a cambio de que les dieran el empleo. Y al ponerse fin, de una vez y para siempre en nuestro país, a la explotación sexual y a la victimización de nuestras mujeres, decimos que se han sentado verdaderas bases democráticas para la participación de nuestras mujeres.

La unidad nacional, el gran sentido de orgullo nacional, el nuevo espíritu de patriotismo que siente el pueblo de nuestro país, tienen que ver directamente con su correcta valoración de que por primera vez en la historia de nuestro país ha tomado el poder un gobierno que representa sus intereses y que trabaja en su interés para beneficiarlo. Esa unidad nacional tiene que ver con el hecho de que nuestro pueblo reconoce ahora que han terminado los días de abuso contra los trabajadores; nuestro pueblo reconoce ahora que han terminado de una vez y para siempre los días de la policía secreta y de la brutalidad de la banda *Mongoose* y de la *Bestia Verde*.

Esa unidad nacional es ahora posible porque nuestro pueblo comprende claramente que si va y hace el trabajo sobre una base voluntaria, si se une y se organiza para ayudar a reconstruir nuestro país, su sudor, su trabajo, los frutos de ese trabajo no serán recogidos por un tirano y por sus parásitos y utilizados en el *Evening Palace* o el *Rock Gardens* o en cualquier otro lugar propiedad del dictador. El pueblo ahora comprende que la dirigencia del país es una dirigencia honesta y comprometida y que las propiedades (o antiguas propiedades) del dictador Gairy —como el *Evening Palace*, el *Rock Gardens*, el *Tropical Inn* y el resto—, todo eso es ahora propiedad del pueblo de Granada.

La Revolución Granadiense, camaradas, ha sido una experiencia importante y aleccionadora para los pueblos del Caribe y de América Latina. A pesar de la hostilidad de algunos gobiernos de la región, nos satisface —y la presencia en nuestro país de tantas personas del Caribe es prueba de ello— que el pueblo del Caribe comprenda que aquí en

Granada libre tiene lugar un nuevo experimento, un nuevo proceso, un nuevo intento por edificar una vida digna y una nueva civilización, y que desee que ese proceso marche adelante.

Sabemos, y lo sabemos muy bien, que al igual que en Chile a principios de los años setenta, al igual que en Jamaica desde 1975, al igual que en Nicaragua hoy, al igual que continúan haciéndolo hoy con la Cuba revolucionaria, comprendemos que las fuerzas del imperialismo y la reacción van a trabajar noche y día para desestabilizar nuestro proceso, van a intentar hacernos retroceder, van a intentar frustrar las ulteriores conquistas de la Revolución, van a intentar hacernos volver al pasado, porque las fuerzas del imperialismo, al igual que las fuerzas del colonialismo antes, no están interesadas en que un pueblo avance con dignidad, no están interesadas en que un pueblo y un país desarrollen un proceso de significación para sus vidas. A ellos lo que les interesa son los dólares, lo que les interesa son las ganancias, lo que les interesa es asegurar que sus grandes corporaciones multinacionales tengan la atmósfera y las condiciones apropiadas para continuar la explotación histórica de un país y de los recursos del pueblo. Esa es la preocupación del imperialismo. Y, por lo tanto, los imperialistas no van a sentirse contentos.

Esos que no quieren ver a un país tomar el control de sus recursos nacionales y naturales, no van a sentirse contentos con la Revolución Granadiense o con la Revolución Nicaragüense o con el proceso que se desarrolla en Jamaica. Estas cosas van a preocuparlos, y sabemos que van a continuar utilizando a personas dentro de nuestros respectivos países, elementos oportunistas locales, elementos contrarrevolucionarios locales, para tratar de detener el avance de nuestros procesos. Y una de las lecciones más importantes de los últimos 12 meses ha sido el hecho de que hemos descubierto, y lo hemos descubierto claramente, que la única forma en que se puede derrotar a la desestabilización, derrotar al imperialismo, derrotar a la contrarrevolución, es siendo honestos con el pueblo, diciéndole lo que está sucediendo, diciéndole quiénes están tratando de hacer algo para que la desestabilización no llegue como un ladrón en la noche.

La ironía de la situación en las condiciones específicas de Granada es que todas las condiciones, todas las condiciones objetivas para mantener ese espíritu de unidad nacional que hoy existe, están creadas. Los obreros tienen motivos para sentirse satisfechos; los campesinos de nuestro país tienen motivos para sentirse satisfechos; los jóvenes, estudiantes, las mujeres de nuestro país, los que pertenecen al sector privado, al comercio, también tienen motivos para unirse al resto de la población en la lucha contra el imperialismo en nuestro país. Sin duda alguna, existen las bases para la unidad nacional.

Cuando hicimos nuestra primera declaración de política después del 13 de marzo, dejamos claramente establecido que no estábamos interesados en arrebatarnos derechos; que, en cambio, nuestro interés era añadir nuevos derechos. Por ejemplo, dar a los trabajadores el derecho a crear sindicatos, devolver a nuestros campesinos el derecho a dirigir sus propias organizaciones cooperativas, asegurar que las mujeres de nuestro país —mediante el principio de salario igual por trabajo igual y poniendo fin a la explotación sexual— puedan disfrutar de una posición de igualdad junto a sus compañeros en la construcción del país. Hicimos todas estas declaraciones y todos estos pronunciamientos, y todo lo que se ha hecho durante el año transcurrido se ha hecho siguiendo estos principios. Pero el único derecho, el único derecho que dijimos claramente que íbamos a erradicar de una vez y para siempre —y ese derecho ha sido abolido— es el derecho a la explotación. El derecho a la explotación ha sido condenado a la explotación. El derecho a la explotación ha sido condenado a muerte en Granada. Por eso, cuando vemos a elementos dispuestos a trabajar mano a mano con personas y agencias extranjeras para tratar de desestabilizar a la Revolución, podemos estar siempre seguros de que esos individuos están irritados porque el derecho que más aprecian —el derecho a la explotación— les ha sido arrebatado.

Son los explotadores, los parásitos, los oportunistas, son estos elementos los que probablemente estén enfrascados, junto con elementos foráneos, en el intento de hacer retroceder nuestro proceso. Y si vamos a garantizar que nuestro país, a pesar de todo, continúe avanzando, tenemos que ser siempre capaces, camaradas, de mantener nuestra unidad, de mantener nuestra vigilancia, de continuar elevando nuestro nivel de conciencia para que estemos siempre al tanto de lo que está ocurriendo y de cuáles son las posibilidades para nuestro país.

Algunas personas tienen la impresión equivocada de que estamos tratando de enemistarnos con algunos gobiernos de la región e internacionalmente. Algunas personas tienen la impresión equivocada de que la Revolución de Granada está ansiosa de que todos en la región actúen como lo hacemos nosotros, que traten de seguir los mismos principios que seguimos nosotros, que traten de desarrollar el mismo proceso que nuestro pueblo está hoy tratando de llevar a cabo. Eso no es cierto. Reconocemos y respetamos el derecho de todos los pueblos de la región y fuera de la región a decidir por sí mismos qué tipo de proceso quieren desarrollar para sus propios países. No queremos ser enemigos de nadie.

En Granada nuestra población es de cerca de 110.000 personas, y hay quizás otras 500.000 que viven fuera de Granada. Quizá un nú-

mero mayor que la población de Granada viva hoy aquí cerca, en Trinidad. Hay alrededor de 75.000 granadienses en Venezuela, una cantidad igual o mayor en Estados Unidos de Norteamérica, una cantidad considerable en Canadá y algunos otros en el Reino Unido. Los granadienses están dispersos por todo el mundo. Todos los años vienen a visitar Granada más turistas norteamericanos que toda la población de nuestro país; por eso no queremos ser enemigos de nadie. Igualmente, queremos hacer una clara distinción entre el pueblo —en particular los elementos progresistas— y el gobierno de Estados Unidos. Pero lo que decimos a los elementos reaccionarios de Estados Unidos, y se lo decimos claramente, y deben entenderlo porque lo decimos seriamente, es que aunque somos muy pequeños, como pueblo y como país insistimos en los principios fundamentales de la igualdad jurídica, de respeto mutuo a la soberanía, de no interferencia en nuestros asuntos internos, y en el derecho a desarrollar nuestro propio proceso libres de la injerencia extranjera, libres de la intimidación, libres de presiones, libres del uso o la amenaza de la fuerza. Decimos que este es nuestro derecho como país y como pueblo, y que lucharemos y moriremos por ese derecho.

A esos que continúan creyendo que el mundo empieza y acaba en Estados Unidos, a esos que continúan creyendo que Estados Unidos o que algunos elementos dentro de Estados Unidos tienen derecho a considerar toda esta zona como un lago, como una extensión de Estados Unidos, como parte de su traspatio, les decimos “no, no estamos en el traspatio de nadie”. Los mártires de nuestras luchas, esos patriotas que murieron y que fueron asesinados, que dieron sus vidas por la causa de la liberación de nuestro pueblo, esos patriotas de América Latina y el Caribe que han sido asesinados a lo largo de los años, ellos sí tienen derecho a decirnos —y como revolucionarios no podemos ser cobardes— que como revolucionarios debemos permanecer firmes y enfrentarnos al mundo, que como revolucionarios tenemos derecho a decir que no se puede seguir asesinando a los Sandino de esta región, que no puede haber más asesinatos de nuestros Allende, que no puede haber más derrocamientos de los Juan Bosch y los Arbenz de nuestra región.

Tenemos derecho a decir que esta región, este mar Caribe, esta región latinoamericana tiene derecho a llevar a cabo su propio proceso, tiene derecho a analizar sus propias condiciones para decidir de quién debemos ser amigos, para decidir de qué países en la región e internacionalmente debemos ser aliados. Uno de las supremas ironías, uno de los aspectos más curiosos de la situación es que el mismo país que quiere venir a Granada a decirnos quiénes pueden ser nuestros amigos, es el país que menos asistencia le está ofreciendo actualmente a

nuestro proceso. El mismo país que quiere venir a Granada a decirnos que nosotros no tenemos ningún derecho a ser amigos de la Cuba revolucionaria, ese país, cuando conviene a sus propios intereses, trata y continuará tratando de desarrollar sus relaciones con el gobierno de Cuba. Esa gente que no entiende nada de nuestra historia ni de nuestro pasado, esa gente que vino al Caribe y a América Latina y se apoderó de nuestra región y la picó en pedazos como si fuera un pan, en algunos países enseñando el holandés, en otros el francés, en otros el español, en otros el inglés y más recientemente el norteamericano; esa gente quiere ahora dirigirse a nosotros, a nosotros que somos básicamente un mismo pueblo y decirnos que como ahora hablamos idiomas distintos ya no podemos ser amigos, que tenemos que comenzar a odiarnos, que tenemos que comenzar a luchar entre nosotros para que ellos puedan explotarnos mejor. Pero el pueblo de la región latinoamericana y del Caribe avanza ahora rápidamente para poner fin a esas actitudes de nacionalismo estrecho, de aislamiento, de racismo, de chovinismo. Nosotros, como un pueblo de la región, avanzamos rápidamente hacia el desarrollo de un sentimiento colectivo de identidad, conscientes del hecho de que nuestra historia es básicamente la misma, de que nuestros antecedentes culturales son básicamente los mismos, de que tenemos una misma región geográfica y de que tendremos indudablemente un mismo futuro como pueblo.

Para quienes quieran creer que no tenemos derecho a forjar nuestro propio futuro, queremos que la respuesta la entiendan claramente. Queremos decir muy clara y firmemente que el pueblo de la región tiene derecho a que se le respeten ciertos principios básicos en el marco de sus relaciones con potencias extranjeras. Recientemente, como partido y como gobierno, hemos estudiado la cuestión de la conducta de las potencias extranjeras en sus relaciones con la región y hemos elaborado algunas proposiciones que quisiera presentar brevemente antes ustedes. En primer lugar, camaradas, estamos plenamente convencidos de que el Mar Caribe debe ser reconocido, considerado y respetado en la práctica como una zona de paz; consideramos que esto es fundamental. Opinamos que las fuerzas militares de choque y el patrullaje de nuestra región por aire y por mar deben proscribirse. Consideramos que las bases e instalaciones militares tienen que ser retiradas de los territorios de los países latinoamericanos y caribeños que no las quieren. El pueblo de la región tiene que sentirse libre del hostigamiento militar agresivo de cualquier potencia militar. Hay que poner fin a la Doctrina Monroe y a cualquier otra doctrina, incluyendo la más reciente, encaminada a perpetuar el hegemonismo, el intervencionismo o la política de traspatio en la región. Hay que poner fin a todos los intentos de utilizar el llamado aparato mantenedor de la paz

de la Organización de Estados Americanos para intervenir militarmente en la región y hacer retroceder a los movimientos progresistas. Eso también hay que detenerlo. Todo esfuerzo regional legítimo por resolver los problemas y disputas regionales debe ser aceptado, respetado, alentado y apoyado. Esa es también nuestra posición.

En segundo lugar, camaradas, consideramos que hay que reconocer y respetar en la práctica el derecho a la autodeterminación de todos los pueblos de la región e internacionalmente. Uno de los hechos tristes en la historia de nuestra región es que tuvimos el desafortunado honor de crear el racismo como consecuencia de haber sido utilizados en ese odioso sistema llamado esclavitud, porque como resultado del sistema esclavista el racismo se institucionalizó y arraigó en ciertos países del mundo. Y como esta región ayudó a crear el racismo y el gran capitalismo, que a su vez condujo al imperialismo, tenemos sin duda alguna la tarea y el deber histórico dobles de estar a la vanguardia de la lucha contra el racismo, el colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo.

Un hecho desafortunado es que hay todavía aquí en el Caribe 25 territorios que no son aún independientes, 25 territorios coloniales. Algunos se fijan en el hecho de que Santa Lucía, Dominica y San Vicente han logrado recientemente obtener su independencia, y olvidan que aquí mismo en nuestro Caribe existen aún 25 territorios bajo la dominación colonial, y eso no nos alegra. Pero sí nos alegra que esté aquí con nosotros en esta concentración un representante de Puerto Rico, cuando nuevamente damos nuestro apoyo firme y decidido al pueblo de Puerto Rico en su lucha por la independencia. Este masivo y humillante insulto a nuestra región que es la existencia de tantas colonias no puede ser nada bueno para la región, y ofrecemos nuestro firme compromiso y nuestro apoyo a todos los países de la región que estén dispuestos a ponerse en pie y declarar que están listos para la independencia y para hacer avanzar a sus pueblos hacia el siglo XXI.

Nuestro tercer principio es que el pluralismo ideológico debe ser respetado en la práctica. Todos y cada uno de los países del mundo, incluyendo a la racista Sudáfrica del *apartheid*, pueden hablar en teoría de aceptar el principio del pluralismo ideológico. Pero no basta con la teoría. Nosotros queremos ver en la práctica que a los pueblos de esta región se les permite realmente desarrollar sus propios procesos a su propia manera, libres en la injerencia externa y libres de toda forma de amenaza y de todo intento por forzarlos a desarrollar un proceso que sea del gusto de otros. Este principio debe ser hoy reconocido y practicado. Es un principio fundamental que refleja la realidad del Caribe actual. Si ese principio es respetado, hermanas y hermanos, camaradas, entonces no habría más invasiones, no habría más des-

embarcos de *marines*, no habría más cañoneras, ni más Bahía de Cochinos, ni más matanzas ni masacres de nuestros Sandino y Allende, y es por ello que este principio es tan importante. Es un principio por el que tenemos que luchar para que sea aceptado. Y queremos brindar nuestro más pleno apoyo al camarada Michael Manley en su instrumentación de ese principio que debe ser aceptado. Y compartimos plenamente los criterios de nuestro estimado e ilustre camarada jamaicano y de su partido acerca de esta cuestión.

Debe ponerse fin al financiamiento, el apoyo y el estímulo a los mercenarios; esos “perros de la guerra” deben ser proscritos de una vez y para siempre en nuestra región. Debe ponerse fin a la utilización de otros países como santuario, como base y como escenario de continuas actividades subversivas de los dictadores derrocados. Cuando los dictadores huyan, déjenles encontrar algún lugarcito oscuro donde esconderse por ahí; dejen de brindarles sustento, dejen ya de permitirles que utilicen otros países para continuar tratando de desestabilizar al gobierno del país cuyo pueblo fue el primero que los obligó a huir.

Debe ponerse fin a la violenta desestabilización propagandística y económica; debe ponerse fin a los bloqueos, a los asesinatos y a las políticas de aislamiento y de “divide y vencerás”. Todo país tiene derecho a existir. Todos los pueblos tienen derecho a ganarse la vida y a desarrollar sus propios procesos; todos sin excepción. Y por eso, en Granada nunca podremos apoyar, siempre nos hemos opuesto como partido, y nos seguiremos oponiendo a los continuos intentos de aislamiento y bloqueo que se realizan contra la Revolución Cubana.

Nosotros consideramos, camaradas, que debe ponerse fin al suministro de armas y al financiamiento de los contrarrevolucionarios y de los regímenes antipopulares, antidemocráticos y antiprogresistas. Este tipo de interferencia debe también terminar. Debe ponerse fin a la manipulación de las tensiones regionales y mundiales con propósitos electorales. El futuro de la región y del mundo, la cuestión de la paz mundial, no pueden comprometerse por cualquier elección, sea de quien sea. Tiene que haber un firme compromiso con los ideales del desarme y la paz mundial. Al imperialismo no se le debe seguir permitiendo que frene a las fuerzas populares que se esfuerzan por encontrar nuevas formas, por lograr transformaciones estructurales, por desarrollar nuevos modos de vida, por edificar nuevas civilizaciones para sus pueblos.

El quinto principio es que nosotros creemos muy firmemente que nos permita hacer esto.

Deben respetarse la soberanía, la igualdad jurídica y la integridad territorial de los países de nuestra región. Nuestras relaciones deben caracterizarse por el principio fundamental de la igualdad mutua, con

independencia del tamaño del país, de la cantidad de habitantes, de la magnitud de los recursos. Independientemente de cuán pequeño sea un país, este país y su pueblo deben tener el derecho inalienable a desarrollar su propio proceso.

Como sexto y último punto, debemos disponer de la libertad de incorporarnos a las organizaciones internacionales que deseemos, de crear los grupos regionales o subregionales que mejor sirvan a los intereses de nuestros pueblos. Debe respetarse plenamente nuestro derecho fundamental a unirnos con todos los demás países explotados para crear organizaciones que luchen por un Nuevo Orden Económico Internacional que pueda traer mayor justicia social y económica a los pobres del mundo. La ayuda con ataduras políticas o con condiciones inaceptables encaminadas a crear dificultades económicas al pueblo, o a consolidar y fortalecer la dominación de la minoría y de las corporaciones transnacionales, o a frenar los procesos políticos internos que se desarrollan en interés del pueblo, tiene que ser proscrita también para siempre.

Estamos firmemente convencidos, camaradas, de que el mundo nuevo que está surgiendo, ese mundo nuevo que podemos ver en África en los ejemplos de Angola, Etiopía, Guinea-Bissau y hoy Zimbabwe; en el sudeste de Asia en el ejemplo de Vietnam; en países como Madagascar y Benin, Santo Tomé, las Seychelles; ese mundo nuevo que vemos también en nuestra propia región con el ejemplo de Cuba en 1959, de Chile en la década del setenta, y de la nueva Nicaragua y de Granada en 1979; en el intento que realiza nuestro hermano pueblo de Jamaica por desarrollar su propio proceso, estamos seguros de que el significado de este nuevo mundo que surge es que el imperialismo puede ser derrotado, que el imperialismo no es invencible. Se observa con claridad que los pueblos de la región pueden realmente unirse y organizarse para iniciar la seria tarea de asumir el control de nuestros propios recursos nacionales.

Camaradas, se está haciendo tarde. Dentro de algunos minutos comienzan los bailes populares, nuestros invitados deben estar cansados porque no todos ellos pueden estar acostumbrados como el pueblo de Granada libre o estar de pie durante tantas horas. Por eso debemos permitir a nuestros invitados que descansen un poco. Nuevamente debemos agradecerles que hayan venido a nuestro país, porque estamos firmemente convencidos de uno de los principales lemas de nuestra Revolución: “No escuchen la propaganda extranjera, vengan y vean por ustedes mismos”.

Los que dicen que hemos cortado los bosques en Grand Etang y que ahora construimos caminos donde estaban los bosques y que tenemos allí cohetes apuntando a las islas vecinas, que vayan a Grand

Etang y que cuando regresen a sus países informen qué fue lo que vieron. Los que dicen que hay una base naval en Carriacou, que viajen a Carriacou —son sólo 10 minutos por avión—, y si encuentran cualquier base naval allí, a nosotros también nos gustaría verla. Los que publican fotografías en las que se ven nuestras playas rodeadas de alambre de púas, los invitamos a visitar todas nuestras playas, y si encuentran una sola con alambre de púas, que nos lo digan, que queramos verla. Los que preguntan: “¿qué están haciendo aquí los cubanos?”; los que preguntan: “¿por qué necesitamos un ejército?”; los que dicen “¿por qué tenemos una milicia?”; los que dicen “¿por qué estamos siempre hablando de desestabilización?”; los que consideran que deben venir aquí y preguntarnos cuántas armas tenemos y de dónde vienen las armas y por qué necesitamos las armas, vamos a darles la respuesta que ha estado dando el pueblo libre de Granada. Vamos a responderles que cuando Gairy, o los mercenarios, o cualesquiera otros elementos contrarrevolucionarios desembarquen en nuestras playas, entonces descubrirán el tamaño de nuestro ejército, cuántas armas tenemos, de dónde vienen y si sabemos usarlas o no.

Que la reacción entienda que esta es una Revolución Popular, y por eso, cuando hablen de nuestro ejército, no deben fijarse sólo en nuestros camaradas revolucionarios vestidos de verde, ya sea el ejército revolucionario o la milicia, sino que se fijen en todo el pueblo que está ante ellos, porque este pueblo es la Revolución. No todo nuestro pueblo es un pueblo uniformado, pero todo nuestro pueblo son los ojos, los oídos, la conciencia, el espíritu de la Revolución, y la abrumadora mayoría luchará y morirá por la Revolución.

Nosotros como pueblo reconocemos hoy el deber histórico del que hablaban los camaradas Daniel Ortega y Michael Manley, nuestro deber de expresar nuestra más firme solidaridad y nuestro más firme apoyo a la humanidad oprimida. Es por eso que hoy estamos tan contentos de tener con nosotros al representante de un pueblo que ha soportado los mayores sacrificios durante las pasadas tres décadas, el representante de un pueblo que fue expulsado por la fuerza de su tierra natal, el representante de un pueblo cuya causa es tan importante y tan noble que hasta tanto no se encuentre una solución a su problema no podrá haber jamás una garantía de paz mundial. Hoy damos la bienvenida en la Granada Libre y Revolucionaria a la Organización de Liberación de Palestina y al pueblo de Palestina.

Damos también la bienvenida a nuestro país, camaradas, y nos alegra mucho hacerlo, nos honra mucho hacerlo, a los representantes de un pueblo cuyo país vende la sangre de sus propios ciudadanos por dinero, los representantes de un pueblo cuyo mal llamado gobierno permite que los niños sean vendidos por 20 o 25 dólares norteamer-

ricanos, una dictadura que es un insulto y una vergüenza para la región. Hoy damos la bienvenida y juramos nuestro apoyo más firme al movimiento de liberación y al pueblo de Haití, que luchan contra la dictadura de Duvalier.

Nuestro gobierno fue el segundo en el hemisferio occidental en reconocer a un particular movimiento de liberación que ha establecido ahora su propia república y que hoy lleva a cabo todavía una guerra sangrienta contra Marruecos, el cual, como de costumbre, está siendo apoyado por las fuerzas del imperialismo. Pero estamos seguros de que ese movimiento de liberación nacional y la república que ha establecido avanzarán sin duda hasta lograr su liberación nacional. Hoy nos complace dar la bienvenida a los representantes del Frente Polisario, que está combatiendo en el Sahara occidental por la liberación de su país.

Ninguna atrocidad en la historia de los asesinatos, en la historia de las cañoneras y de los *marines*, en la historia de las invasiones y de la desestabilización en esta región, ninguna atrocidad fue más profundamente sentida por los pueblos de toda la región que la ocurrida el 11 de septiembre de 1973, cuando fue asesinado brutal y cobardemente ese gran patriota y mártir, Salvador Allende, de Chile. Hoy también nos sentimos felices de dar la bienvenida a la Granada libre a los representantes del pueblo de Chile, que siguen luchando contra el fascismo en su país.

Expresamos nuestra solidaridad permanente con el pueblo de Belice en su justa lucha por la independencia con seguridad territorial. La suya es otra lucha que hemos apoyado en el pasado y que continuaremos apoyando. Expresamos nuestra más firme solidaridad y nuestro más firme apoyo al pueblo de Panamá, que prosigue su lucha por reclamar la totalidad de su territorio nacional; con el pueblo de Cuba en su lucha por reclamar Guantánamo; con el pueblo de Puerto Rico en su lucha por la independencia, en su lucha contra la presencia de bases militares en su suelo, y en su lucha por poner fin a la terrible utilización de la isla de Vieques, en la cual se llevan a cabo experimentos militares: ¡nuestro más pleno apoyo a los camaradas puertorriqueños!

También queremos ofrecer una cálida bienvenida y rendir tributo a los representantes del gobierno y el pueblo de Guyana. Quede constancia de que Guyana fue el segundo país que el 13 de marzo de 1979 respondió a nuestro llamado de ayuda y solidaridad, y que fue el primer país en ofrecernos ayuda material—incluyendo asistencia militar vital— durante las primeras semanas de la Revolución. El pueblo de Guyana podrá contar siempre con la solidaridad y el apoyo de nuestra Revolución.

A los pueblos hermanos de Yemén Democrático y de Corea del Norte, que luchan por la reunificación pacífica de sus países, expresamos también nuestro apoyo en su lucha. A los países del Oriente Medio que están representados hoy aquí, a los pueblos hermanos de Libia, Siria, Argelia, Irak, que tanto han dado a la Revolución Granadense y tanto han hecho en forma desinteresada, sin imponer ataduras, sin establecer condiciones irrazonables, sino reconociendo su propia deuda con la humanidad y reconociendo la contribución que deben hacer a los países que desarrollan procesos revolucionarios: a esos pueblos hermanos de esos países que han hecho donaciones en las últimas semanas por un valor superior a los 27 millones de dólares EC al pueblo de Granada, les damos las gracias.

Aquí mismo en nuestra región, debemos también dar las gracias a otro país productor de petróleo por la ayuda desinteresada que nos ha prestado. Damos una bienvenida calurosa a Granada libre a los representantes de Venezuela, incluyendo al embajador designado de Venezuela ante Granada, y esperamos trabajar estrechamente con ellos en interés del pueblo de la región.

Damos las gracias a los países que integran la Comunidad Económica Europea —los nueve países miembros— por su asistencia continuada al pueblo de Granada. Creemos que este constituye un ejemplo que vale la pena ser observado por cualquier país que considere que la ayuda, la asistencia o la cooperación es algo que siempre tiene que estar ligado a la exigencia de que se permita continuar su explotación. Creemos que es un buen ejemplo para ellos descubrir que estos países —los 9 países miembros de la Comunidad Económica Europea— han continuado brindando ayuda al pueblo de Granada sobre la misma base de principios que antes, y queremos dar la bienvenida a los aquí presentes y expresarles nuestro agradecimiento por su ayuda.

Otro país que, al igual que los países de la Comunidad Económica Europea, continúa manteniendo una relación de principios con nuestro gobierno es Canadá. Apreciamos profundamente su continuada ayuda a nuestro país y nos sentimos hoy muy satisfechos de extender a sus representantes una calurosa bienvenida a nuestro país.

Finalmente, nuestro hermano pueblo de Cuba, el pueblo y el gobierno que han estado a nuestro lado durante todo el período de los últimos 12 meses, y nos han brindado asistencia médica, asistencia en nuestra infraestructura, asistencia en nuestro sector productivo de la pesca, asistencia en nuestro proyecto para el nuevo aeropuerto internacional; nosotros desde Granada libre, saludamos nuevamente al pueblo revolucionario de Cuba, saludamos a la leyenda viviente, su líder grande o indomable, el camarada Fidel Castro.

Camaradas, al iniciarse lo década del ochenta, como país, como pueblo y como Revolución debemos asegurar hoy a todos nuestros invitados extranjeros que nosotros, en la Granada libre, jamás comprometeremos los principios; que siempre estaremos junto a todos los pueblos en todas partes del mundo que están siendo oprimidos; que independientemente de las consecuencias, los que luchan por su libertad, por su independencia, por su liberación nacional, podrán siempre contar con nosotros en Granada como amigos y aliados verdaderos, por nuestra determinación de que el proceso revolucionario mundial avance. Como pueblo, nuestro mayor pesar tiene que ser —y debemos actuar rápidamente para corregirlo— que nuestra contribución hasta el momento a la humanidad oprimida y explotada haya sido tan pequeña, y tenemos que trabajar arduamente para asegurar lo antes posible que también nosotros en Granada libre alcancemos la etapa en que podamos comenzar a pagar nuestra deuda a la humanidad y podamos comenzar en forma masiva a garantizar que otros pueblos oprimidos y otras revoluciones marchen adelante.

¡Viva la amistad entre Granada y Jamaica!
 ¡Viva la amistad entre Granada y Cuba!
 ¡Viva la amistad entre Granada y Nicaragua!
 ¡Viva la amistad entre Granada y Guyana!
 ¡Viva la amistad entre Granada y Santa Lucía!
 ¡Viva la amistad entre Granada y el pueblo de Puerto Rico!
 ¡Viva la amistad entre Granada y otros países del Caribe!
 ¡Viva la amistad entre Granada, Libia, Siria, Argelia e Irak!
 ¡Viva la amistad entre Granada y Vietnam!
 ¡Viva la amistad entre Granada y el pueblo de Palestina!
 ¡Viva la amistad entre Granada y el Frente Polisario!
 ¡Viva la amistad entre Granada y los Movimientos de Liberación Nacional!
 ¡Todo el poder y toda la gloria al pueblo trabajador del mundo!
 ¡Adelante siempre, hacia atrás nunca!

George Lamming

**UN MONSTRUO,
UN NIÑO, UN ESCLAVO**

(Fragmento)

Un paralelo muy apropiado en la historia contemporánea es el imperdonable traslado de esclavos de África al Caribe...

En el barco, los esclavos eran introducidos en la bodega, en galerías colocadas una sobre otra. A cada uno se le daba sólo cuatro o cinco pies de largo y dos o tres pies de alto, de modo que no podían tenderse por completo ni sentarse erguidos... En esta posición vivían durante el viaje, saliendo una vez al día para hacer ejercicio y permitir a los marineros “limpiar los baldes”. Pero cuando la carga era rebelde o hacía mal tiempo, permanecían semanas abajo. La proximidad cercana de tantos seres humanos desnudos, su piel contusionada y enconada, el aire fétido, la disentería imperante, la acumulación de suciedad, convertía estas bodegas en un infierno. Durante las tormentas se cerraban las escotillas y el bamboleo de la nave los lanzaba de un lado a otro en la oscuridad cerrada y repugnante, mantenidos en su lugar por cadenas en su carne sangrante. Ningún lugar de la tierra, observaba un escritor de sus tiempos, concentraba tanta desgracia como la bodega de un barco negrero.

* George Lamming, *Los placeres del exilio* (1962) (fragmentos), La Habana, Casa de las Américas, 2007.

Ese purgatorio del viaje transatlántico era de seis mil millas, y —como Próspero elogiando su “valiente espíritu”— hubo un capitán de un barco negrero con conciencia tan clara que, en los intervalos en que esperaba para enriquecer el capitalismo británico con las ganancias de una valiosa carga más, enriquecía la religión británica componiendo el himno: “¡Qué dulce suena el nombre de Jesús!”.

Pero estos “esclavos salvajes y deformes” llegaron y, como el personaje que se ajusta a esta descripción en *La tempestad*, trabajaron y fueron rebeldes y muchas veces enloquecieron con el espíritu de libertad y fueron encarcelados y, aún así, al igual que Caliban, sobrevivieron como si hubiera alguna divinidad que los hiciera singulares en su capacidad de perdurar.

Estamos de regreso, entonces, en la isla, en un tiempo derecho inalienable de Caliban y hoy reino de un Duque que vive en el exilio. Si tomamos en cuenta la política de la isla, su población y su relación con el mundo más allá de sus costas, nos queda el notable ejemplo de un Estado dirigido por completo por un hombre. Absoluto es el único calificativo de un poder que ni siquiera requiere un ejército. Próspero no necesita burócratas. Caliban es su esclavo, lo que significa, entre otras cosas, su supervivencia física: “Pero, como quiera que sea, no podemos pasarnos sin él. Enciende nuestro fuego, sale a buscarnos la leña y nos presta servicios útiles. ¡Hola! ¡Esclavo! ¡Caliban! ¡Terrón de barro! ¡Habla!”.

Intentamos sugerir la forma en que se veía Próspero en relación con el entorno inmediato. Es en su relación con Caliban, como un hecho físico de la vida, que podemos adivinar algunas de las necesidades de Próspero. Necesita a este esclavo. Además, debe ser cauto en sus tratos con él, porque Caliban contiene la semilla de la revuelta.

Después que se instalaron los esclavos en Haití, la tortura se convirtió en método corriente para persuadirlos de trabajar. En algunos casos, se les asó; en otros, se les enterró vivos hasta el cuello, las cabezas embadurnadas de azúcar para que las moscas los devoraran; se les ató a nidos de avispas, se les hizo comer su excremento, beber su orina y lamer la saliva de otros esclavos. Un gran pasatiempo era también llenarlos de pólvora y encender un fósforo cerca del agujero del ano. Hay en Próspero un sadismo similar siempre que se siente inclinado a amenazar a Caliban por su rebeldía:

Próspero: Ten la seguridad de que, por ello, esta noche padecerás calambres y dolores de costado que te cortarán la respiración. Los erizos, durante la parte de la noche que les sea permitido obrar, se cebarán todos en ti. Serás cribado de picaduras tan numerosas como las celdas de un panal de miel y cada pinchazo será más doloroso que si proviniere de una abeja.

Pero Próspero no se atreve a dinamitar a Caliban, porque hay un solo esclavo, un solo par de manos que trabajen. Asesinar a Caliban sería un acto de puro suicidio. Pero, como veremos, Caliban es más que su fuente de alimento. Caliban lo persigue en una forma que es casi demasiado profunda e íntima para poder comunicarla.

Pero debemos volver a la política de la isla, a la función de Ariel en este drama de intriga. Porque Ariel, como Caliban, sirve a Próspero, pero Ariel no es un esclavo. Se ha emancipado a Ariel a la condición de sirviente privilegiado. En otras palabras: es un lacayo. Ariel es la fuente de información de Próspero; el espía arquetípico, la encarnación —de haber estado hecho de carne— del policía secreto perfecto e incalificable. Es Ariel quien sintoniza toda conversación que la degradación de su deber exige que informe a Próspero. Por supuesto que desde el propio inicio conoce lo que está pasando. Ariel está infiltrado. Conoce la intención de su amo y la sirve y sus métodos carecen de todo escrúpulo.

(...)

Próspero no es sólo gobernante, sino también filósofo, y podemos suponer que esta combinación de filósofo-rey —el derecho hereditario de gobernar a las personas y la necesidad espiritual de organizar la realidad— guarda relación directa con aquella voluntad creativa de conquistar el absoluto, una voluntad que encuentra su vehículo más perfecto en los poderes de transformación en expansión infinita que caracterizan las fronteras eternas de la visión poética. Ésta es la atmósfera total de expectativa en que vive Miranda. Su padre dispondrá su futuro y todo estará bien siempre que alguna contingencia aterradora no perturbe las referencias de la verdad. Antes o después la tripulación naufraga llegará sana y salva a la costa y la luz de Próspero disipará la ignorancia. Como el descubrimiento milagroso del bolso vacío propio, los culpables encontrarán su conciencia. La magia del nacimiento llevará a Miranda, joven, bella y virgen, a los brazos del hijo único de un rey. Su ojo le mostrará de una mirada a quién deseará de modo ferviente. El resto es perdón y preparación para un matrimonio con un futuro que debe ser tan prometedor y ausente como el paraíso.

¿Fue Milán expulsado de Milán para que su descendencia reinase en Nápoles? ¡Oh! ¡Que nuestras alegrías rebasen las alegrías ordinarias...

Caliban no puede revelarse en ninguna relación consigo mismo, porque no tiene ser que no sea reacción a las circunstancias impuestas a su vida. No se le ve como una posibilidad de espíritu capaz de

fertilizar y ampliar los recursos de una visión humana. Caliban es el propio clima en que los hombres encuentran la naturaleza de ambigüedades y en que, según su deseo, cada hombre intenta una resolución intentando asesinar el pasado. La historia de Caliban, porque su historia es muy turbulenta, pertenece por entero al futuro. Es el viento que nos recuerda que el conflicto se ha escondido. En todos sus encuentros con sus vecinos —sean éstos reyes o payasos borrachos— a Caliban nunca se le otorga el poder de *ver*. Siempre es la medida de la condición que su apariencia física ya ha definido. Caliban es el excluido, lo que se encuentra siempre por debajo de la posibilidad y siempre más allá del alcance. Se le ve como una ocasión, un estado de existencia que puede apropiarse y explotarse para los fines del desarrollo propio de otro. Caliban es un recordatorio de la virtud perdida o del vigor malvado de la Bestia que siempre está allí: una tentación magnética y una advertencia eterna contra el contagio de sus antepasados demoníacos.

La dificultad es tomar de Caliban sin sufrir la contaminación inata a su naturaleza. Rendirse ante la generosidad natural de Caliban es arriesgarse al diluvio, porque sus bienes, tal como son, resultan peligrosos, puesto que están encostrados, profundamente enterrados en la oscuridad. No es accidente que su piel sea negra, porque negro, también, es el color de su pérdida, la ausencia de alma alguna. Si muestra aptitud para la música, es porque la perfección de armonías puede tocar una cuerda de su sistema nervioso.

Calibán: Tranquilízate. La isla está llena de rumores, de sonidos, de dulces aires que deleitan y no hacen daño. A veces un millar de instrumentos sonoros resuenan en mis oídos, o si no voces que, si a la sazón me he despertado después de un largo sueño, me hacen dormir nuevamente. Y entonces, soñando, diría que se entreabren las nubes y despliegan a mi vista magnificencias prontas a llover sobre mí; a tal punto, que cuando despierto, ¡lloro por soñar todavía!

Caliban es, a su manera, una suerte de universal. Como la tierra, siempre está ahí, generoso de regalos, inevitable, pero superfluo y mudo. Y como la tierra que trae a la atención la edad y, por ende, el pasado, no puede ser devorado. Caliban es, por tanto, la ocasión con la que debe relacionarse cada situación dentro del contexto de *La tempestad*. ¡Sin Caliban no hay Próspero! ¡Sin Próspero no hay Miranda! ¡Sin Miranda no hay matrimonio! ¡Y sin matrimonio no hay tempestad! Caliban enfrenta a Próspero como una posibilidad, un desafío y una derrota:

Esto de oscuridad que reconozco mío.

Enfrenta al despensero borracho Esteban y al bufón Trínculo como especulación comercial, como inversión prometidora:

ESTEBAN: Éste es algún monstruo de la isla, con cuatro piernas, que habrá cogido una fiebre, a lo que presumo. ¿Dónde diablos ha aprendido nuestro idioma? Aunque sólo sea por eso, voy a darle algún auxilio. Si logro curarlo, domesticarlo y conducirlo a Nápoles, será un presente digno del mayor emperador que haya andado sobre el cuero de vaca.

CALIBAN: No me atormentes, te suplico. Llevaré más aprisa la leña al hogar.

ESTEBAN: Está ahora en el acceso y no profiere sino desvaríos. Probará mi botella. Si es la primera vez que bebe vino, hay probabilidades de que le cure su ataque. Si consigo que se restablezca y lo domestico, el sacrificio no habrá sido demasiado grande. Reembolsaré lo que haya gastado con él, y eso con creces.

Pero es la diferencia en estas intenciones lo que indica la diferencia entre Próspero y Trínculo; es una diferencia que tiene que ver con el nacimiento y la inexorable ley de la herencia. La incapacidad de Caliban de ver que Trínculo y Esteban son dos pillos, su disposición a acordarles la veneración que en un tiempo había dado a Próspero, son prueba de su condición. Y es con esta condición que Próspero, en el papel de filósofo, desearía experimentar. El problema del aprendizaje ya está asentado con firmeza. La educación, entendida como la posesión de la Palabra —que estaba al principio o no estaba— es el instrumento que Próspero ha probado en la naturaleza irredimible de su esclavo salvaje y deforme. La afirmación malhumorada, dicha por Miranda, pero evidentemente pensada por su padre y con vocabulario suyo, nos lleva al meollo de la cuestión:

MIRANDA: ¡Esclavo aborrecido que nunca abrigarás un buen sentimiento, siendo inclinado a todo mal! Tuve compasión de ti. Me tomé la molestia de que supieses hablar. A cada instante te he enseñado una cosa u otra. Cuando tú, un salvaje, ignorabas tus propias ideas y balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer. Pero, aunque aprendieses, la bajeza de tu origen te impedía tratarte con las naturalezas puras. ¡Por eso has sido justamente confinado en esta roca, aun mereciendo más que una prisión!

No hay escapatoria de la prisión del don de Próspero. Este ejemplo de deformidad fue un desafío a la necesidad de Próspero de alcanzar lo imposible. Sólo la aplicación de la Palabra a la oscuridad del mundo de Calibán podría enjaezar la bestia que reside dentro de este caníbal. Éste es el primer logro de importancia del proceso colonizador. El don de la Lengua es el lazo más profundo y delicado de participación.

Posee carácter irrevocable. Caliban nunca volverá a ser el mismo. Ni, si a eso vamos, tampoco Próspero.

Próspero le ha dado el lenguaje a Caliban y con ello una historia tácita de consecuencias, una historia desconocida de intenciones futuras. Este don del lenguaje no era en particular el inglés, sino el discurso y el concepto como una forma, un método, una vía necesaria hacia zonas del ser que no podían alcanzarse de ninguna otra forma. Es esta vía, la empresa enteramente de Próspero, lo que hace a Caliban consciente de posibilidades. Por tanto, todo el futuro de Caliban —porque futuro es el nombre que se da a las posibilidades— debe derivar del experimento de Próspero, que es también su riesgo.

Siempre que no haya un cambio extraordinario que haga explotar todas las premisas de Próspero, Caliban y su futuro ahora le pertenecen. Caliban es el riesgo de Próspero en el sentido de que la conciencia de Adán de una diferencia fue un riesgo que Dios corrió con el Hombre. Próspero cree —su creencia en sus propios poderes así lo exige— que Caliban puede aprender hasta un punto y no más. Caliban puede llegar hasta aquí y no más lejos. Próspero vive en la certidumbre absoluta de que la Lengua, que es su regalo a Caliban, representa la propia prisión en que se realizarán y restringirán los logros de éste. Caliban nunca puede alcanzar la perfección, ni siquiera la perfección implícita en la ignorancia privilegiada de Miranda.

Porque la propia Lengua, dada toda la relación de Caliban con ella, no permitirá la expansión de éste más allá de un punto dado. Tal comprensión, tal expansión, es posible sólo a aquellos que residen en ese estado del ser que es la propia fuente y raíz del lenguaje que los lleva siempre hacia delante. La diferencia entre Caliban y el pecador es ésta. Un pecador sigue siendo siempre hijo de Dios y la redención no es tanto un orden como un deber natural. La gracia es derecho inalienable del pecador. Pero Caliban no es hijo de nada salvo de la Naturaleza. Ser hijo de la Naturaleza, en este sentido, es situarse en la Naturaleza, identificarse con la Naturaleza, estar siempre sin la semilla de una dialéctica que hace posible *emerger* un tanto de la Naturaleza.

Así es Caliban, superfluo como el peso de la tierra hasta que Próspero llega con la ayuda de la Palabra que pudiera ayudarlo a aclarar el caos que se muestra tal cual es en toda su piel. Pero nunca puede vérselo como heredero de esa Lengua, puesto que su empleo de la Lengua es sólo su forma de servir a Próspero y la instrucción de Próspero en esa Lengua es sólo su forma de medir la distancia que lo separa de Caliban. Si a Caliban le fuera posible hacer de la Lengua su legado perfecto y si, a pesar de este nuevo poder, Próspero de todos modos pudiera apropiárselo y aprisionarlo a voluntad, entonces Próspero habría alcanzado la triplicidad que procura: “El Poder y la Fortuna de un

rey, el entendimiento y la ilustración de un sacerdote y el conocimiento y la universalidad de un filósofo”. Las semillas de esta triplicidad se encuentran dentro de Próspero, pero existe un impedimento que va llevándolo a la desesperación. Próspero envejece y los poderes que reclamaría están en su mente asociados a la juventud. Caliban, a los veinticuatro años, es sin dudas joven. Pero no tiene *visión*. Carece de la luz necesaria que es el propio origen de la Lengua, la luz que guía a Próspero y que, al propio tiempo, Próspero intenta rebasar.

Caliban puede convertirse en Hombre, pero está por entero fuera de la órbita de lo Humano. No es Próspero quien lo mantiene allí ni tampoco es culpa suya estar allí, sino que existe cierta Ley original incluso más allá de donde Próspero ve. Es la Ley que ha ordenado el estado de existencia que llamamos Caliban. Si Caliban se hace caníbal, no es porque la carne humana pueda parecer un sustituto necesario del alimento ausente. Es más bien porque es incapaz de diferenciar entre un tipo de realidad y otro. Su hambre es demasiada —no su codicia, su hambre— demasiada para ser enjaezada por cualquier proceso de selección. No puede distinguir entre Hombre, el objeto, y Humano, la forma e ideal que constituye el aura de ese objeto. No pudo reconocer la diferencia de calidad entre Próspero y Trínculo o entre Esteban y Fernando. La lengua puede ayudarlo a describir los atributos físicos que la nobleza llama bellos, pero no puede ayudarlo a distinguir entre personalidades individuales. Palabra y concepto pueden ser parte de su vocabulario, pero no son parte de su forma de ver.

No se le permite a Caliban distinguir, porque los ojos que registran la personalidad deben pertenecer a una persona, deben derivarse de una conciencia que pudiera considerarse como una persona. Y Caliban es una condición. De ahí el cargo de violación. Para Caliban no sería peor violar a Miranda que comérsela si estuvieran a solas y tuviera hambre o no tuviera deseos de irse a nadar.

Ésta es también la idea que Miranda tiene de Caliban, porque su padre y único maestro durante toda su vida es Próspero. Tampoco sería difícil a Miranda acusar a Caliban de haberla violado, porque es probable que sueñe con él y no confía en la herencia de éste cuando duerme. Si soñara que Caliban la había violado, no le sería posible decir si esto había ocurrido o no, porque Caliban, como descendiente del Diablo, pudo haber heredado ese poder tradicional que les permitía a los Diablos hacer dormir a sus víctimas femeninas mientras ellos se regodeaban. Es en Miranda, resultado de las enseñanzas de Próspero, que podemos vislumbrar el origen y la perpetuación del mito que alcanza con lentitud pero seguridad su posición de hecho, historia, verdad absoluta.

A lo largo de la obra nos impresionan las afinidades, las similitudes de circunstancias entre Miranda y Caliban. Como muchos niños esclavos africanos, Miranda no recuerda a su madre. El Caliban de *La tempestad* tiene la ventaja —por lamentable que la haga aparecer— de haber conocido el significado y el poder de su madre Sycorax.

Pero Miranda tiene una afinidad más profunda que esta similitud de circunstancias. No era más que una niña cuando ella y su padre conocieron a Caliban en la isla. Próspero dice que apenas tenía tres años. Caliban habría tenido unos doce. Según pasaba el tiempo y Próspero comenzaba a ocuparse más y más en su libro, Caliban y la niña, Miranda, deben de haberse acercado más por el contacto necesario de sirviente y ama. Antes de la regulación de emergencia que lo aprisionó en una roca, Caliban seguramente llevaba a la niña a pasear por la isla. Es probable que la llevara a sus espaldas, en la forma que hemos visto que las sirvientas africanas hacen mostrando afecto por niños europeos. Entre los tres y cinco años, Miranda debe de haber pasado mucho tiempo jugando con Caliban, del modo que los niños europeos, en ausencia de sus padres, monopolizan las horas de descanso de sus sirvientes africanos.

Miranda y Próspero pueden ser iguales en su supuesta superioridad de origen en relación con Caliban. Pero entre Caliban y la hija del Duque hay un lazo difícil de romper. Son similares en su ignorancia y hay paralelismos en sus respuestas a los extraños del mundo más allá de esas costas.

Edward Kamau Brathwaite

LA CRIOLLIZACIÓN EN LAS ANTILLAS DE LENGUA INGLESA

I. DEFINICIÓN

Debe definirse la palabra “criollo”, ya que a menudo se usa de diferentes maneras para referirse a diversas sociedades y culturas. La palabra misma parece tener su origen en una combinación de dos palabras españolas:¹ *criar* (crear, imaginar, establecer, fundar, asentarse) y *colon* (colono, fundador, persona que se asienta); en *criollo*: persona que está definitivamente asentada, que se identifica con la región en que está asentada, un nativo del asentamiento, aunque no sea ancestralmente de él. En el Perú, por ejemplo, se usaba la palabra para referirse a descendientes de españoles que habían nacido en el Nuevo Mundo, que “eran de las clases sociales superiores, aunque obviamente por debajo de sus parientes peninsulares”.² En Brasil se aplicaba el término a los negros esclavos nacidos allí.³ En la Louisiana se aplicaba el término a la población francófona blanca, mientras que en Nueva

* Kamau Brathwaite, “La criollización en las Antillas de lengua inglesa”. Tomado de *Revista Casa de las Américas*, N° 96 (1978), pp. 19-32.

1 M. S. Dancy, *Histoire de la Martinique*, 3 vols., Port Royal, 1846; 1963, Vol. 1, p. 415.

2 Richard N. Adams, “On the relation between plantation and ‘creole cultures’”, *Plantation Systems of the New World*, Washington, D. C., 1959, p. 73.

3 *Ibid.*

Orleans se aplicaba a los mulatos. En Sierra Leona, “criollo” se refiere a los descendientes de los antiguos esclavos del Nuevo Mundo, a los cimarrones de las Antillas y a los “negros pobres” de la Gran Bretaña⁴ que se volvieron a establecer a lo largo de la costa y especialmente en Freetown, y que forman una *élite* social distinta a la población africana.⁵ Entre los lingüistas se usa la palabra para significar una lengua franca o un lenguaje “reducido”⁶ que se ha “hecho nativo”,⁷ esto es, que se ha convertido en la lengua nativa de la comunidad que lo habla.⁸ En Trinidad se aplica principalmente a los negros descendientes de esclavos, para distinguirlos de los inmigrantes orientales de la India (culíes). Cuando se usa refiriéndola a otros grupos nativos, se le añade un adjetivo: criollo francés, criollo español. En Jamaica, y en las antiguas colonias establecidas por los ingleses, se usaba la palabra en el sentido español original de *criollo* (nacido en, nativo de, apegado al área en que vive) y se empleaba tanto en relación con los blancos como con los negros, o de los libres como de los esclavos. En este sentido es como se usará en este estudio.

Se ha de definir también el uso del término “sociedad criolla”, puesto que la designación “nacido en el Nuevo Mundo” incluiría grupos como los caribes, los caribeños negros, los *ladinos* centroamericanos, los *caboclos* brasileños, los esclavos fugitivos de las Antillas y otros, cuyo desarrollo no los involucró significativamente, durante el período colonial, en una interacción social con otros fuera de su grupo.⁹

“Criollo” supone también una situación en que la sociedad en cuestión está atrapada en “cierta especie de orden colonial”¹⁰ con un poder metropolitano, por un lado, y con un sistema de plantación (tropical), por el otro, y en que a pesar de ser multirracial está organizada en beneficio de una minoría de origen europeo.¹¹ La “sociedad criolla” es, por tanto, el resultado de una situación compleja, donde un go-

4 Conf. James Walvin, *The Black Presence: a documentary history of the Negro in England, 1555-1860*, Londres, 1971, p. 18.

5 A. T. Porter, *Creolehood*, Londres, 1963, pp. 5-6 y 19-47; *Proceedings of the Conference on Creole Language Studies*, R. B. Le Page, Londres, 1961, p. 1; J. U. J. Asiegbu, *Slavery and the politics of liberation, 1787-1881*. Londres, 1969.

6 Robert Hall, *Pidgin and creole languages*, Nueva York, 1966, p. xi.

7 M. C. Allcynne, “The cultural matrix of Caribbean dialects”, inédito, U. W. O., Muria, n. d., p. 1.

8 R. Hall, *op. cit.*

9 R. N. Adams, *op. cit.*

10 *Ídem*, p. 74.

11 Remy Bastian, *Plantation systems...*, *op. cit.*, p. 80.

bierno colonial reacciona, en conjunto, a presiones externas metropolitanas y, al mismo tiempo, a ajustes internos que se hacen necesarios por la yuxtaposición de los amos y los trabajadores, los blancos y los no blancos, Europa y la colonia, los europeos y los africanos (criollos mulatos), los europeos y los indios americanos (criollos mestizos), en una relación culturalmente heterogénea.

El término criollización, pues, es una versión especializada de dos términos ampliamente aceptados, *aculturación* e *interculturación*, refiriéndose el primero al proceso de absorción de una cultura por otra y, el último, a una actividad más recíproca, a un proceso de intermezcla y enriquecimiento de una con otra. Iniciada como resultado de la esclavitud y, por tanto, implicando en el primer caso a los blancos y a los negros, a los europeos y a los africanos, en una relación fija de superioridad/inferioridad, tendió primero a la culturación de los blancos y los negros al nuevo ambiente caribeño y, al mismo tiempo, a causa de los términos y las condiciones de la esclavitud, a la aculturación de los negros a las normas de los blancos. Al mismo tiempo, sin embargo, estaba en marcha una significativa interculturación entre estos dos elementos.¹²

Dicho proceso, no obstante, fue retrasado/detenido/alterado por la emancipación: el cambio en las relaciones entre los blancos y los negros, un nuevo énfasis en la culturación en modelos europeos, la llegada de los indios orientales y de otros inmigrantes, ocasionada por el cambio de situación de los blancos/negros y el desarrollo, a causa de esto, de una sociedad plural, en la que los nuevos indios orientales y otros elementos tuvieron que ajustarse a la síntesis criolla existente y al nuevo panorama. Pero me propongo, empezando por el principio, examinar la primera etapa del proceso tal como se aplica en mi caso a Jamaica, aunque lo que tengo que decir pueda referirse con variaciones al sistema de plantaciones del Caribe anglófono¹³ en general.

12 Conf. *The development of creole society in Jamaica*.

13 Conf. *Plantation systems...*, *op. cit.*, y la discusión de George Beckford en *Persistent Poverty*, Oxford University Press, Nueva York, 1972. Con propósito de análisis, divididas las sociedades de plantaciones del Caribe en *full* (por ejemplo, Barbados), donde la plantación correspondía en todo intento y propósito con los límites geofísicos de la "hacienda"; *partial* (por ejemplo, Jamaica y Santo Domingo), donde, además de la plantación había áreas significativas donde vivían los cimarrones; *developing* (por ejemplo, Trinidad y Guyana) donde, después de la emancipación, hubo una nueva acometida económica, con nuevos recursos de capital/trabajo disputando, en cierta medida, las viejas áreas de los cimarrones; *declining* (por ejemplo, las islas de Barlovento y de Sotavento) donde las haciendas estaban en retirada y donde, por tanto, tendían a predominar los espectros de colores más oscuros; y las *non-plantation* (por ejemplo, las Bahamas), donde el mercantilismo agrícola era marginal.

II. PATRONES DE CRIOLLIZACIÓN

El factor individual más importante en el desarrollo de la sociedad jamaicana no fue la influencia de la Madre Patria o la actividad administrativa local de la *élite blanca*,¹⁴ sino una acción cultural —material, psicológica y espiritual— basada en el estímulo-respuesta de los individuos de la sociedad a su medio y —como blancos/negros, grupos culturalmente separados— entre sí. Las circunstancias de la fundación y la composición de la sociedad dictaron el alcance y la calidad de esta respuesta e interacción —una nueva construcción, hecha de recién llegados a la región, extraños unos a otros; un grupo dominante, el otro legal y subordinadamente esclavo. Sheila Duncker ha descrito uno de sus aspectos (*la habituación*) en tanto y en cuanto afectara a los pobladores y visitantes blancos de la Isla durante el período de la esclavitud:

LOS BLANCOS

Aunque algunas de las personas que vinieron a las Antillas de lengua inglesa se negaron a adaptarse, el poder de la sociedad para moldear a los recién llegados era fuerte.

A pesar de lo extrañamente constituida que pudiera parecer en Inglaterra la sociedad de las Antillas de lengua inglesa, los ingleses que venían a estas eran cogidos en el sistema en poco tiempo. J. B. Moreton observó hombres de otros países que cuando se acostumbraban a las Antillas de lengua inglesa, “tan imperceptiblemente como cera suavizada por el calor, se fundían en sus modos y costumbres”. Quizá porque los patrones eran más laxos que en la sociedad de donde procedían los recién llegados, eran tan fáciles de asimilar. Incluso una persona de voluntad fuerte, enfrentada a [...] la soledad, al calor y probablemente a la fiebre, encontraría difícil resistirse a los consuelos de la Isla. Un hombre como William Knibb, previamente armado contra la vida de la Isla por un credo positivo, reconoció la compeledora fuerza del constante uso. Cuando llegó, dijo: “He arribado ahora a la tierra del pecado, la enfermedad y la muerte, donde reina Satanás con atroz poder, manteniendo por su voluntad a multitudes cautivas”. Cuatro años más tarde decía de la esclavitud: “Temo habituarme a su horror; espero sinceramente que nunca pueda”.¹⁵

María Nugent debe haberse dicho lo mismo cuando, después de haberla visto bailar con un anciano esclavo negro, su anfitriona se derrumbó y lloró de horror y ultraje.¹⁶

14 Para más detalles de esto, conf. *Creole society* y *White power*.

15 Sheila Duncker, *The Free Coloured and their fight for Civil Rights in Jamaica, 1800-1830*, M. A. Thesis, Universidad de Londres, 1960, pp. 231-232.

16 *Lady Nugent's Journal* [LNJ], ed. Frank Cundall, Londres, 1907, p. 204.

Nos enfrentamos aquí con una fuerza oscura que actúa sobre toda una sección de la sociedad y hace que todos se conformen a cierto concepto de sí mismos que los hace interpretar determinados papeles en los que, de hecho, llegan a creer rápidamente. Aquellos que no podían o no querían actuar así, eran simplemente marginados por la censura:

Y, como un extraño, permítame aconsejarle que adopte la opinión generalmente mantenida por los habitantes blancos de este país, que, aunque poco liberal, es en realidad bastante cierta: “siempre que vea un rostro negro, estaré viendo a un ladrón”.¹⁷

Marly empezó ahora a perder imperceptiblemente su anterior opinión favorable de que los negros eran una raza muy calumniada, y a recurrir a la formada por las personas con quienes hablaba diariamente en su administración, y que le habían aconsejado que, cuando viera un rostro negro, viera a un ladrón.¹⁸

Esta alteración de la percepción, conformidad al estereotipo,¹⁹ fue una etapa esencial en el ajuste de Marly al medio. ¿Fue responsable de ello la influencia de la esclavitud? ¿Fue algún factor de la Gran Bretaña y la Europa del siglo XVIII el que creó esta disposición en aquellos que iban —o eran enviados— a ultramar, a las plantaciones tropicales? O fue la acción de una “ley” aún no descubierta que opera cuando grupos o culturas —uno en posición “superior”, el otro en una “inferior”— se ponen en contacto?²⁰ “¿Cómo...”, ha preguntado Boris Gussman al hablar de la moderna Rhodesia,

pueden estos colonos primordialmente británicos alinearse tan pronto con las fuerzas del prejuicio racial? ¿Cómo pueden aceptar el sistema de aprobación de las leyes, la segregación de las áreas residenciales, las

17 El superintendente de Marly en *Marly, or the life of a planter in Jamaica*, Glasgow, 1828, p. 36.

18 *Ídem*, p. 41.

19 Para esclarecer algo esto, conf. Wylie Sypher, *Guinea's Captive Kings*, Chapel Hill, 1942; “The West Indian as a ‘character’ in the eighteenth century”, *Studies in Philology*, Vol. XXXVI, 1939, pp. 503-520; Eldred Jones, *Othello's Countrymen*, O. U. P., 1965; Philip D. Curtin, *The Image of Africa*, Universidad de Wisconsin Press, 1964; O. Mannoni, *Psychologie de la Colonisation*, París, 1950, trad. en Nueva York (1956) como *Prospero and Caliban*; Elsa Govein, *A Study on the historiography of the British West Indies to the end of the nineteenth century*, México, 1956.

20 Un modelo de trabajo del dinámico (como opuesto al estático) proceso de interculturación de lo criollo/plural que, a mi juicio, tiene buen sentido es *Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants*, de H. Hoetink, OUP, Londres, 1967. Para una aplicación socioliteraria de la tesis de Hoetnik, ver mi “Race and the divided self”, estudio de *A Rap on Race*, Nueva York, 1971, de Margaret Mead y James Baldwin.

muchas y variadas prácticas restrictivas que caracterizan hoy la escena del África Central?

¿Por qué su conducta es tan diferente de la nuestra? ¿La situación crea al hombre, o el hombre crea la situación?²¹

Una especie de presión similar hacia la conformidad parece haber operado en la generalidad de los esclavos.

LOS ESCLAVOS

Los esclavos de Jamaica, como en el resto del Caribe, vinieron de un amplio área del África Occidental, principalmente de Costa de Oro y de los deltas del Níger y el Cross.²² Eran agricultores y analfabetos, con antecedentes políticos y sociales basados en la tribu, el clan y la aldea. Fueron desarraigados de este contexto mediante la captura, y des-orientados después hacia los establecimientos de la trata de esclavos de la costa del África Occidental y hacia los barcos que hacían la travesía del África a las Antillas,²³ para ser vendidos y distribuidos al llegar a Jamaica. La criollización empezaba con la “maduración” —un período de uno a tres años, en el que los esclavos eran marcados, se les daba un nuevo nombre y se les ponía como aprendices de los esclavos criollizados.²⁴ Durante esta etapa el sujeto debía aprender los rudimentos de su nueva lengua y ser iniciado en las rutinas del trabajo que le esperaba.

SOCIALIZACIÓN

Estas prácticas de trabajo eran, especialmente para los esclavos de las plantaciones, el siguiente paso importante en su “socialización”.²⁵ El trabajo de las plantaciones había sido planeado de modo tal que un esclavo podía/tenía que identificarse con él. El descontento y la sensación de pérdida se sublimaban usualmente por esta vía, y si tenía éxito y habilidad en el puesto, era muy probable que desarrollara cierto orgullo por el trabajo. La aceptación de las condiciones también aumentaría si las condiciones de trabajo eran cómodas —adquisición de una casa, de una mujer, de un hogar, de una parcela de tierra.

21 Boris Gussman, *Out in the mid-day sun*, Londres, 1962, p. vii. Es claro que el pasaje fue escrito antes del “Problem” de Inmigración Británico.

22 Orlando Patterson, *The Sociology of Slavery*, Londres, 1967, p. 143.

23 Conf., por ejemplo, *Eqiano’s Travels*, Ed. Paul Edwards, Londres, 1967, pp. 15-32.

24 William Beckford, *Remarks upon the situation of the negroes in Jamaica*, Londres, 1788, p. 27; Bryan Edwards, *The history, civil and commercial, of the British colonies in the West Indies*, Vol. 3, Londres, 1793; 1801 ed., Vol. II, pp. 155-56.

25 O. Patterson (*op. cit.*, pp. 145-259) discute esto en detalle.

A esto seguía la “comunalización”: la restauración de una sensación de ubicación dentro del grupo, y la afirmación de ello a través de la participación con otros en las actividades del trabajo, el culto y el recreo. Tras esto venía una mayor identificación con el grupo (necesaria para un hombre cuya cultura social se basaba en grandes/extendidas unidades familiares) y con los símbolos locales de la autoridad —el propietario, el superintendente, el mayoral, el brujo.

Ahora, si bien esta “maduración” puede considerarse un proceso social, era probablemente voluntario —o más bien involuntario (inconsciente/“natural”). Pero creo²⁶ que era también un procedimiento de control conscientemente planeado, al cual, de hecho, conspiraba la estructura física de la plantación. Las técnicas de control variaban, por supuesto, con los tipos de personalidad. Para el dócil, por ejemplo, o para el haragán, existía la persuasión o el látigo; para el venal, el soborno por medio de un regalo o de un halago o el ofrecimiento de una vida mejor.²⁷ Para el curioso o el egoísta, existía la trampa más sutil y el reto a todo eso: la imitación de Próspero.²⁸

IMITACIÓN

Esta imitación, como es natural, marchaba más fácilmente entre aquellos que estaban en contacto más estrecho e íntimo con los europeos: los esclavos domésticos, las esclavas con amantes blancos, los comerciantes, los marineros, los esclavos diestros, ansiosos de desplegar sus habilidades y, sobre todo, los esclavos urbanos en contacto con una vida más “amplia”. Cualquiera hombre, dijo John Shipman, un misionero metodista, “pronto verá cómo los negros han adquirido [el] conocimiento [de los asuntos civiles], entrando en algunas compañías”²⁹ (*sic*). Shipman ilustró también lo que es quizá bastante obvio (aunque los dueños de esclavos no parecieran darse cuenta de ello, suponiendo probablemente que sus esclavos eran demasiado estúpidos para comprender): que “los negros” también aprendían mucho *oyendo*:

26 Para una documentación y argumentación de apoyo, confr. *White Power in Jamaica*.

27 La descripción más perceptiva de estas psicologías está en la novela corta de James Carnegie *Circle in Savacou* 3/3, 1970-71, pp. 65-80.

28 Los informes coloniales clásicos de esto son *Peau noire, masques blancs* (París, 1952) y *The pleasures of exile* (Londres, 1960), de Frantz Fanon y George Lamming, respectivamente.

29 James Shipman, *Thoughts on the present state of religion among the Negroes in Jamaica...*, Vol. 2, Londres, 1820, p. 90; Archivos WMMS, Box BI, Antillas de lengua inglesa.

Sus mesas están rodeadas de sirvientes domésticos, especialmente en el campo; donde, acaso por falta de otros temas, introducen su tópico favorito, la conducta de los negros y cómo, particularmente, los manejan. En estas ocasiones se discute libremente todo lo relativo a ellos: las leyes coloniales, las observaciones hechas sobre ellos en el hogar y en las publicaciones públicas de esta Isla, conjuntamente con aquellos casos que han ocurrido de juicios ante magistrados, etc., respecto a cualquier violación de las leyes. Siendo este el estado real del caso, ¿puede sorprendernos que los negros estén incrementando su conocimiento de los asuntos civiles? ¿No sabemos que los sirvientes tienen *ojos y oídos* como nosotros? ¿Y que es bastante natural que, cuando estén juntos conversando, repitan las observaciones de sus amos, si se refieren particularmente a ellos?³⁰

Pero el conocimiento de la sociedad de los blancos era una cosa, y la imitación de sus características externas era otra. Lady Nugent, por ejemplo, presenció una obra de teatro puesta por los negros en la que “presentaban a un niño, supuestamente un rey, que apuñalaba a todos los demás. Me dijeron que algunos de los niños que aparecían representaban a los hijos de Tippoo Saib y que el hombre era Enrique IV de Francia”.³¹

Para comprender esto tendríamos que saber que había toda una tradición de “actores ambulantes”, que venían a Jamaica procedentes de Norteamérica durante el siglo VIII³² y, aunque los pocos teatros locales eran “solo para blancos” al principio y luego segregados (lo no-blancos libres asistían a funciones diferentes o se sentaban aparte),³³ se les permitía a los esclavos asistentes entrar al auditorio, donde se les hallaba durmiendo en los pasillos, etc. Pero partes de las “obras teatrales de los blancos” fueron captadas para ser usadas más tarde en su propio teatro criollo. En 1816, escribió Monk Lewis:

Se nos propuso entonces una obra de teatro y, por supuesto, fue aceptada. Tres hombres y una muchacha [...] hicieron su aparición: los hombres vestidos como los volatineros en Astley y la dama con mucho gusto en blanco y plata, todos ellos con las caras ocultas por máscaras de fina seda azul; y empezaron a representar una pelea entre Douglas

30 *Ídem*, pp. 90-91.

31 LNJ (Cundall), p. 66. Tippoo Saib, Sultán de Mysore, fue utilizado por Napoleón contra los británicos en la India y murió en la batalla de Seringapatam, su capital, en 1799. Confr. el LNJ, Ed. Philip Wright, Kingston, 1966, p. 48 n. Que los esclavos hayan podido internalizar y utilizar esta clase de información es, espero, una evidencia más de la creatividad de su imitación.

32 Confr. Richardson Wright, *Revels in Jamaica, 1682-1838*, Nueva York, 1937.

33 E. Brathwaite, *Creole Society*, pp. 187-188.

y Glenalvon, y el cuarto acto de *El justo penitente*. Todos estuvieron completamente bien y no necesitaron apuntador [...] La primera canción fue la vieja tonada escocesa *Logie de Buchan*, de la que la muchacha cantó una de las estrofas más de cuarenta veces. Pero la segunda era un elogio del Héroe de los Héroe (Wellington). No era fácil entender lo que decía, pero por lo que pude comprender, las palabras eran las siguientes:

Venid, alzaos, nuestra noble gente,
 Y oíd de Waterloo;
 Tomad, señoras, vuestros catalejos,
 Y atended lo que hacemos;
 Porque uno y uno suman dos,
 Mas solo uno ha de haber.
 Cantad ahora, cantad a Waterloo;
 ¡Nadie tan valiente como él!
 —y entonces venía algo sobre las flores verdes y blancas y una duquesa
 y un cerdo blanco como un lirio, y la subida a bordo de un brioso gue-
 rrero; pero ni siquiera pude adivinar qué tenían todos ellos que ver con
 el duque o unos con otros.³⁴

Esta era una de las tragedias de la esclavitud y de las condiciones bajo las cuales debía tener lugar la criollización, que produjera esta clase de mimetismo; que produjera esos “mimetistas”.³⁵ Pero, en tales circunstancias, esta era la única clase de imitación que habría sido aceptada, dados los términos en que se veían los esclavos, y esta fue la clase de imitación cultivada y acogida con muchas sonrisas por la sociedad de la clase media de Jamaica (y de las Antillas de lengua inglesa) después de la emancipación.

AMBIVALENCIA CREATIVA

Pero aún en esto debemos tener cuidado, ya que —en nuestra cultura— la palabra y la noción de imitación están cargadas de varios significados. En su excelente ensayo *El jonkonnu en Jamaica*, Sylvia Wynter, por ejemplo, hace una distinción entre criollización (como *imitación*) y lo que ella llama *indigenización*. “Mientras el proceso de ‘criollización’ representa [...] más o menos una ‘falsa asimilación’, en la que los dominados adoptan elementos del dominante [...] para obtener prestigio o *status*, el proceso de ‘indigenización’ representa un proceso más silencioso mediante el cual sobrevive la cultura dominada, y resiste.”³⁶

34 M. G. Lewis, *Journal of a West India proprietor*, Londres, 1834, pp. 56-58.

35 La frase es de Edward Long (1774) y de V. S. Naipaul (1967).

36 Sylvia Wynter, “Jonkonnu in Jamaica”, *Jamaica Journal*, junio de 1970, p. 39.

Me solidarizo plenamente con esta percepción; pero la manera como comprendo el proceso me aparta de la distinción entre una/otra que hace aquí Wynter, acaso en aras de la claridad. Me parece también que nos pide que usemos dos palabras donde bastaría una. Para mí, el problema y la realidad de la culturación del Caribe radica en su ambivalente síndrome aceptación-rechazo; en su pluralidad psicocultural. Por consiguiente, lo que Long y Naipul —y *Lady* Nugent y Monk Lewis— han llamado imitación, yo lo vería como un ineludible aspecto del proceso de criollización, que es tanto imitación (aculturación) como creación nativa (“indigenización”); o, para decirlo de otro modo, diría que nuestra imitación real/aparente implica al mismo tiempo un elemento significativo de creatividad, mientras que nuestra creatividad implica a su vez un elemento significativo de imitación. Toda la expresión folclórica del jonkonnu/carnaval del Caribe se basa en esta ambivalencia creativa, como en realidad muestra Wynter. Lo que debemos recordar es que, dada la estructura de las plantaciones, la sola imitación posible era “blanca”, y que incluso ella estaba limitada y censurada de acuerdo con lo que se podía esperar de una *élite* espiritualmente atrofiada y de lo que se permitía bajo los cánones del control social.

CENSORES CULTURALES

En toda cultura hay censor(es) cuya función es canalizar, filtrar y/o suprimir las ideas a medida que proceden de los intelectuales o de las masas, remitiéndolas/publicándolas en un estilo/tipo/formato “aceptable” al “bien público”/nación. La administración (esto es, la escuela, los periódicos semioficiales, el servicio civil) tiene esto incorporado por medio de comités, consejos, presidentes, voceros, etc. En una universidad, por ejemplo, los estudiantes que ingresan a ella pueden ser/son “tamizados” (la misma palabra revela el proceso) y los supervisores y decanos de posgraduados tienen que aprobar los proyectos de disertación de los estudiantes de investigación. En casos de estructuras menos formales —digamos una multitud que protesta— el censor es el “hombre de la autoridad”, que se mueve en torno, oyendo, estando de acuerdo o en desacuerdo. Es la persona que a menudo persuade o disuade a los (razonables) cabecillas y que a veces actúa como su moderador. En las publicaciones o las emisiones radiales, el censor (a menudo un solo individuo) puede frecuentemente rechazar o editar material que estropee el efecto de la declaración o de la intención original. En casos extremos, hay una censura preventiva (arresto domiciliario, deportación, etc.) y/o una exterminación.

Hay también una autocensura voluntaria allí donde una cultura en desarrollo, insegura de sí misma, hace las cosas tan mal que la

comunicación de su mensaje es difícil o imposible. Esto puede advertirse particularmente en la situación poscolonial cuando, digamos, una estación “local” de TV pone la obra de un dramaturgo nativo, pero toda ella es estropeada o distorsionada por una mala actuación, una repentina avería tecnológica o ambas cosas. Esto nos lleva a *La nieve caía en los cañaverales*³⁷ de la llamada imaginación educada, y a su trascendencia —por el folclore— en *Salaman a gunday* y *Dan is the man in the van*.³⁸

MADRES SUMERGIDAS

Así que/pero pese a la censura continuó la interculturación, con los negros dando tanto como recibían. Los mercados y los campamentos militares estaban entre los principales lugares de confluencia interracial, a pesar de los esfuerzos de las autoridades de mantener el principio del *apartheid*. El ejército favoreció el reclutamiento de los negros, promovéndolo bajo las condiciones “igualitarias” de la disciplina militar.³⁹ Los civiles blancos jamaicanos se escandalizaban a menudo al ver en Kingston que sargentos negros mandaban una

37 Estoy en deuda con Anne Walmsley, editora de Longman/Caribbean y antigua maestra en una escuela de Jamaica, por esta particular perla. Por otras distorsiones de la realidad ver Fanon, *op. cit.*; Errol Miller, “Body image, physical beauty and colour among Jamaican adolescents”. *Social and Economic Studies*, 18, i, marzo de 1969, pp. 72-89; Chris Searle, *The forsaken lover: white words and black people*, Londres, 1972; y Bernard Coard, *How the West West Indian child is made educationally sub-normal in the British school system*, Londres, New Beacon Books, 1971.

38 *Salaman a gunday* es una melodía *rock* favorita en Jamaica: oigan, por ejemplo, la versión de Toots y los Maytals “Dan is the man in the van”, impresa en *One hundred and twenty calypsoes to remember*, por Mighty Sparrow, Puerto España, 1963, p. 86. Se trata de una cuenca cultural, una canción del pueblo que alteró más nuestra conciencia a principios de la década del sesenta que un avión cargado de tratados académicos y discursos políticos. En verdad, hasta el comentario de Sparrow, muy pocos académicos —excepto quizá Lloyd Braithwaite, ver su “Social Stratification in Trinidad”, por ejemplo, en *SES 2*, ii-iii, octubre de 1953— o políticos sabían cómo hablar significativamente de nuestra cultura. En verdad, se debatía sobre si en realidad teníamos una...

Habiendo dicho esto, tenemos aún, sin embargo, los trabajos y profundizaciones pioneros de las publicaciones periódicas de los años treinta y cuarenta —aunque podemos remontarnos tanto como hasta J. J. Thomas— como *Forum* (Barbados), *Beacon* (Trinidad) y *Public Opinion* (Jamaica). La falta de comunicación/conexión con los antepasados es uno de los más serios defectos de/en nuestra cultura.

39 Cf. A. B. Ellis, *The History of the First West India Regiment*, Londres, 1885. Había, sin embargo, diferencias en el pago y en las oportunidades de promoción. Para una indicación de ¿un cambio? en las actitudes militares británicas hacia el reclutamiento (negro) en las Antillas de lengua inglesa durante la Primera Guerra Mundial, ver Cedric Joseph, *Jour of Carib, History*, Vol. 2, mayo de 1971, pp. 94-124.

tropa de soldados blancos.⁴⁰ “Los marineros y los negros”, afirmaba un observador,

están siempre en los términos más amistosos. Esto se evidencia en sus tratos y en la mutua confianza y familiaridad que nunca subsiste entre los esclavos y los blancos residentes. Hay una sensación de independencia en sus relaciones con los marineros, que está por otra parte ligada a la conciencia de una amarga restricción que no puede superar ninguna bondad; y, en vez de simpatía, los habitantes blancos asumen muy generalmente una altanera superioridad personal sobre ellos y la gente de color libre. En presencia de los marineros (sin embargo), el negro se siente como un hombre libre.⁴¹

En las familias de los blancos la influencia de los negros era particularmente “subversiva”, en especial en las regiones rurales, aunque lo que Edward Long tenía que decir sobre ella en 1760 se aplica ciertamente en 1820, asimismo, a la vida urbana:⁴²

Aquellos que han sido criados enteramente en apartadas regiones del campo y que no han tenido oportunidad de formarse mediante el ejemplo o la enseñanza, son verdaderamente dignos de lástima. Podemos ver, en algunos de esos lugares, a una joven muy fina, los brazos colgando torpemente, con el aire de una sirvienta negra, repantigada casi todo el día en una cama o un canapé, la cabeza envuelta en dos o tres pañuelos, el vestido suelto y sin corsé. Al mediodía la hallamos ocupada en engullir un guiso sazonado con pimienta, sentada en el suelo, con sus sirvientas negras a su alrededor. Por la tarde, toma su siesta como de costumbre; mientras dos de esas damiselas le refrescan el rostro con el suave respirar del abanico; y una tercera provoca los adormecedores poderes de Morfeo rascándole deliciosamente la planta de los pies. Cuando se despierta de su ligero sueño, su habla es gimoteadora, lánguida, infantil [...] Sus ideas se limitan a los asuntos concernientes a lo que pasa ante ella, el negocio de la plantación, los chismes de la parroquia; los trucos, supersticiones,

40 Hon. Comt. de Correspondencia, 10 de junio de 1809. Confr. también J. Stewart, *A view of the past and present state of the island of Jamaica*, Edimburgo, 1823, p. 157.

41 James Kelly, *Voyage to Jamaica, and Seventee Years' Residence inthat island; chiefly written with a view to exhibit Negro Life and Habits...*, 2º ed., Belfast, 1938, pp. 29-30. Esto se confirma por libros como *Tom Cringle's Log*, París, 1836, de Michael Scott. Bryan Edwards (manuscrito adicional 12413) relata un incidente en Old Harbour en el que un fugitivo, perseguido por los cimarrones, fue detenido por un grupo de marineros.

42 Cf. la prueba en los Escritos Parlamentarios, Vol. 92, *Accunts and Papers* (1831-32); y *White power in Jamaica*, en varias partes.

diversiones y disolutos discursos de las sirvientas negras, igualmente analfabetas y sin pulir.⁴³

Desdeñan, continúa, casi desesperado por el futuro de las madres blancas, “¡jamamantar a sus propios... vástagos! Se los entregan a norrizas negras o mulatas, sin reflexionar que su sangre puede estar corrompida o sin considerar la influencia que puede tener la leche con respecto a la disposición, así como la salud, de sus pequeños.⁴⁴

HABLA

“Otra desventura”, advertía Long, era el deterioro del habla inglesa proveniente de

las relaciones constantes, desde su nacimiento, con sirvientes negros, cuyo hablar lento y pesado y disonante farfullar insensiblemente adoptan y, con ello, no poco de su torpe porte y vulgares maneras; de todo lo cual no pueden desembarazarse fácilmente incluso después de una educación inglesa, a menos que se les mande fuera cuando son extremadamente jóvenes.⁴⁵

María Nugent hizo el mismo hincapié:

El lenguaje criollo no está confinado a los negros. Muchas de las señoras, que no han sido educadas en Inglaterra, hablan una especie de inglés chapurreado, con una indolente lentitud en sus palabras, que resulta muy cansino, si no desagradable. Estaba parada junto a una señora una noche, cerca de una ventana y, por decir algo, observé que el aire estaba mucho más fresco que de costumbre; a lo cual respondió ella “Sí, ma-am, él rea-men-te demasio fre-co”.⁴⁶

Para preservar el puro dialecto de la tribu (al menos de las hembras) los plantadores tenían que pedir a Inglaterra que les enviaran institutrices y prácticamente encerraban a sus hijas para apartarlas de la influencia de los esclavos negros.⁴⁷ “He oído y observado como una falta de los habitantes blancos”, confió William Jones a su *Diario*, “que, en vez de corregir el rudo modo de hablar de los negros y de informarlos mejor, descenden tan bajo como para unirse a ellos en su guirigay, y por grados insensibles adquieren casi el mismo hábito de pensar y de hablar”.⁴⁸

43 Edward Long, *The history of Jamaica*, Vol. II, Londres, 1774, p. 279.

44 *Ídem*, p. 276.

45 *Ídem*, p. 278.

46 LNJ (Cundall), p. 132.

47 E. Long, *op. cit.*, Vol. II, p. 278.

48 *The Diary of the Rev. William Jones, 1777-1821*, O. F. Christie, Londres, 1929, p. 16.

ESTILO

Y hay otros ejemplos de la influencia negra sobre el segmento dominante de la sociedad. Muchas señoras blancas criollas, por ejemplo, usaban la clase de adornos de cabeza que usaban las esclavas africanas⁴⁹ y se limpiaban los dientes con “palo(s) de mascar”.⁵⁰ En cuanto a las comidas, Bryn Edwards demostró estar perfectamente madurado:⁵¹

Para mi gusto [...] varios de los cultivos nativos, especialmente el chocho, el quimbombó, las habas limas y la berza india son más agradables que cualquiera de los succulentos vegetales de Europa. Los otros productos indígenas de esta clase son los plátanos, los bananos, los ñames, en diversas variedades, el calalú (una especie de espinaca), la colocasia, la mandioca y los boniatos. Una mezcla de ellos, guisada con pescado salado o carne salada de cualquier clase, y muy sazónada con pimienta de Cayena, es una olla favorita entre los negros. Como pan, el plátano verde asado es un excelente sustituto, y la mayoría de los blancos nativos lo prefieren a aquel.⁵²

“En los bailes” de los blancos, dice Stewart:

Incluso si la música de los violines fuera mejor de lo que es, la echaría a perder el tosco y ensordecedor ruido de los tambores, que los músicos negros creen indispensable; y *que, extrañamente, los bailarines continúan tolerando*.⁵³

Y Moreton: “Aunque un criollo estuviera languideciendo en su lecho de muerte, creo que el sonido del gumbay o del violín lo induciría a levantarse y a bailar hasta matarse”.⁵⁴

Tan necesario, de hecho, había devenido el negro, no solo para la riqueza del europeo, sino para su propia evaluación, que la *Royal Gazette* pudo publicar la siguiente “Sátira”:

Un dandy de las Antillas de lengua inglesa
(no solo Bond-Street

49 E. Long, *op. cit.*, Vol. II, p. 413.

50 *Ídem*, p. 271.

51 ¡Tiene que haberlo estado! Pasó veintiocho de sus cincuenta y siete años en Jamaica.

52 E. Long, *op. cit.* (ed. de 1801), Vol. I, p. 255. En 1802, Lady Nugent (Ed. Wright, p. 68) estaba en el plato de cangrejos negros sazonados con pimienta.

53 Stewart, *View*, p. 207; el subrayado es nuestro.

54 J. B. Moreton, *Manners and customs of the West India islands*, Londres, 1790, p. 105.

Puede reclamar como suya la querida y
 /exquisita cosa)
 Permanecía inmóvil por el Espejo
 /mientras despegaba su nuevo traje
 Y todos sus encantos de cuellos duros,
 /breves cinturas y ceñidos corsés
 “¿No luzco muy bien?” (aquí le echó una
 /mirada al espejo),
 “Amo parece un león”, replicó un negro.
 “¿Dónde has visto un león?” —“¡Oh!, mi
 /verlo todos los días—
 ¡Ah! Ahí están sus largas orejas —viene
 /para acá”.
 Por un momento el bello volvió la cabeza
 /del espejo,
 Miró hacia atrás, y contempló a su
 /semejante —un asno.⁵⁵

SEXO E INFLUENCIAS AMOROSAS

Pero fue en el íntimo campo de las relaciones sexuales⁵⁶ donde se llevó a cabo el mayor daño a la política de *apartheid* de los criollos blancos y donde tuvo lugar la más significativa —y durable— interculturación. Las amantes negras eran convenientes espías y/o administradoras⁵⁷ de los asuntos de los negros, y los blancos que tenían alguna pequeña autoridad eran frecuentemente influidos en sus decisiones por las negras de quienes estaban enamorados o, de cualquier modo, con quienes estaban sensualmente conectados:

El sábado por la mañana, entre las cinco y las seis, la muchacha negra llamada Prancer vino al invernadero de Golden Spring con otras cuatro; tras el más estricto examen, fueron despedidas, concibiendo sus quejas frívolamente y diciendo que no eran en modo alguno objetos elegibles de admisión. A la mañana siguiente, la madre de Prancer, llamada Fanny, trajo a su hija, tal como relatara el Sr. Kelly [...] y con los más insolentes e inconvenientes gestos y lenguaje me acuso públi-

55 *Royal Gazette* [R. G.] XLII, 45, 18.

56 Resulta obvio que este es un campo que no ha sido/no ha podido ser plenamente documentado. Hay, sin embargo, referencias en Philip Curtin, *Two Jamaicas*, Harvard University Press, 1955, p. 18; Brathwaite, *Creole Society*, pp. 188-191 y *White power in Jamaica*. Puede hacerse referencia también a la obra de Gilberto Freyre con respecto al Brasil, esp. *Casa-grande e senzala*, Río de Janeiro, 1933; *Sobrados e mucambos*, Río de Janeiro, 1936; y Calvin Hernton, *Sex and racism in America*, Nueva York, 1965, con respecto a los Estados Unidos.

57 Cf., por ejemplo, Peter Marsden, *An account of the island of Jamaica*, Newcastle, 1788, p. 8.

camente de despedir a su hija del invernadero (sabiendo que estaba enferma) *por venganza y decepción*. Tras esperar algún tiempo a que el Sr. Kelly, como superintendente, tomara en cuenta la impropia conducta de Fanny, pero sintiéndome decepcionado, le demandé una reparación y el Sr. Kelly me dijo que la castigaría hasta que yo quedara satisfecho. En la tarde del lunes [...] le pregunté si había olvidado o había omitido intencionalmente castigar a Fanny como había prometido.⁵⁸

El doctor Cummings, el demandante en este caso, había subestimado la influencia de Fanny. En 1817, un airado dueño de esclavos presentó una demanda ante el Consejo Común de Kingston en los términos siguientes:

Señor:

Creo necesario quejarme ante usted de la conducta del superintendente o supervisor del Taller Penitenciario de Kingston. El Sr. B. Williams envió a una negra de mi propiedad, llamada Diana, al Taller Penitenciario como castigo por escaparse frecuentemente, pero en vez de ponerla a trabajar, fue llevada a la casa del superintendente y, cuando yo envié a mi superintendente y a mi tenedor de libros en distintas ocasiones para sacarla, ella se negó a regresar, y les dijo además a muchos de mis negros que estaba muy cómoda y que ellos no debían tenerle miedo al Taller Penitenciario.⁵⁹

Pero era al nivel del tenedor de libros o “buckra ambulante” donde el contacto de los negros/blancos era más revelador y mutuo.

El miércoles se vió una acusación contra Robert Edmeston, antiguo tenedor de libros de la hacienda Cardiff Hall, en la Parroquia de St. Tomas, en el este, por un asalto cometido por él en circunstancias, como el procurador general expusiera, de la más insólita ferocidad [...] Había cuatro cargos en la acusación, acusando el primero y el tercero al prisionero de haber asaltado y herido a dos esclavas, Jane Murphy y Susannah Baxter [...] con una navaja atada a un palo, con intención de matarlas. Los otros dos cargos lo acusaban de haber asaltado e infligido las heridas [...]

Sr. Ward: conoce al prisionero; era tenedor de libros con él en la hacienda Cardiff Hall; conoce a Jane Murphy y a Susannah Baxter; recuerda que Edmeston vino a la hacienda el 9 de febrero al mediodía, entre las doce y la una; el testigo subió a la casa del superintendente, donde vio al prisionero, llevándose un poco de ron ligero y agua cuando volvió al alambique donde estaba su particular deber; a los pocos minutos oyó un gran ruido y, cuando fue apresuradamente a la casa, vió a un negro que salía corriendo, y halló al prisionero y a Jane Murphy enzarzados

58 *Daily Advertiser*, 21 de junio de 1790; el subrayado es nuestro.

59 Actas del Consejo Común de Kingston, 1815-1820; 6 de junio de 1817.

en un forcejeo, teniendo el primero un cuchillo o navaja y un mosquete con una bayoneta fija en él. Al entrar el testigo, el prisionero intentó agredirlo, o uno de los negros que lo acompañaban, con el mosquete, pero Jane Murphy, agarrando la culata, clavó la punta en el suelo [...] Recuerda que una noche fue molestado por el ruido que ella hacía y, cuando preguntó qué pasaba, ella le replicó que Edmeston no la dejaba coger su ropa.⁶⁰

Pero era aceptable para la sociedad (masculina) blanca de todos los rangos tener amantes negras o pardas —lo que explica por qué los modernos *apartheids*, como los de Rhodesia y Sudáfrica, han preparado una legislación tan salvaje contra la noche. Como dijera Moreton, quien tendía a exagerar en estos asuntos,⁶¹

Es muy corriente que un abogado tenga una muchacha favorita negra o mulata en cada hacienda, a la cual los administradores están obligados a mimar y halagar como si fueran diosas. Tom Coldweather, un caballero de Spanish-Town, era abogado de unas cuarenta plantaciones y tenía treinta o cuarenta de esas rameras: supongo que todas ellas halagaban al libertino diciéndole que esperaban castamente su llegada.⁶²

El visible e innegable resultado de estas uniones fue la grande y creciente población de color de la Isla, la que —a su vez— actuó como un puente, como una especie de “cemento social” entre los dos principales colores de la estructura de la Isla,⁶³ ayudando así además —pese a las resultantes divisiones de clases/colores— a integrar la sociedad. Incluso los latigazos y las más sutiles crueldades reportadas de algunas mujeres blancas claramente neuróticas⁶⁴ eran, en cierto sentido,

60 R. G. (1816), XXXVIII, 34, 11.

61 J. B. Moreton fue por cinco años tenedor de libros en Jamaica, un poco antes de 1790, cuando publicó sus *Manners and Customs*; uno de esos libros de los que se deriva el estereotipo de las Antillas de lengua inglesa degradadas y sexualmente enfermas: “Las muchachas mestizas son enseñadas desde niñas a ser rameras: usted no puede ofenderlas más que insinuando que son insulsas e inhábiles en el arte mágico; pero si desea obtener sus favores, debe halagarlas y decirles que mueven su cuerpo y sus miembros tan atractivamente que confía en que deben ser muy expertas en cierta danza encantadora, y pronto le ofrecerán una oportunidad de mostrar sus habilidades” (pp. 129-130).

Pero Moreton fue denunciado en ese punto y hora, tengo el gusto de decirlo, por un criollo blanco —Samuel A. Matthews— en *The lying hero; or an answer to J. B. Moreton's Manners and Customs in the West Indies*, St. Eustatius, 1793.

62 Moreton, *op. cit.*, p. 77.

63 Cf. E. Long, *op. cit.*, Vol. II, p. 333.

64 “La esposa del pastor de Port Royal era una mujer notablemente cruel; acostumbrada a dejar gotear cera de sellar caliente sobre sus negros, después de

admisiones de esta interacción que no debe haber tenido solo efectos físicos, sino también metafísicos.

Por consiguiente, a pesar de los esfuerzos de socializar a los individuos en dos grupos raciales separados como lo demandaba la ética de la esclavitud, las ramificaciones de las relaciones personales (necesidad de una amante, imitación del paradigma) trajeron nuevos e inesperados cambios en el repertorio de la conducta de cada grupo. Este lento e inseguro pero orgánico proceso (de la imitación/iniciación a la invención) que se desarrollaba en acción/acento, estilo y *posibilidad*, es lo que queremos decir con criollización. Es dentro de este contexto donde debe verse el desarrollo de la sociedad.

III. EL CONTINUO PLURAL

En *El desarrollo de la sociedad criolla en Jamaica* argumenté ya el caso de ver a Jamaica como una alternativa-*criolla* viable, en comparación con la más tradicionalmente percibida sociedad-*esclava*. Tratar a la Isla (o a las Antillas de lengua inglesa en general) solo como una sociedad de esclavos es, a mi parecer, tanto una falsificación de la realidad como considerarla como si fuera una estación naval o un enorme central azucarero. Aquí, en todas nuestras islas, situadas dentro de la deshumanizante institución de la esclavitud, había dos culturas en las personas, uniéndose que adaptar estas a un nuevo ambiente y unas a otras. La fricción creada por esta confrontación fue cruel, pero también creativa. Las plantaciones y las instituciones sociales de los blancos (legislatura, milicia, prensa, etc.) reflejan un aspecto de esto. La adaptación de los esclavos de su cultura africana a un nuevo mundo refleja otro. El fracaso de la sociedad de Jamaica/Antillas de lengua inglesa radica en el hecho de que no reconoció/no pudo reconocer plenamente estos elementos de su propia creatividad, *no pudiendo completar así el proceso de la criollización*. Se negó a reconocer que sus trabajadores negros eran seres humanos, cortándose así la única alianza demográfica que podría haber contribuido a la independencia económica y (posiblemente) política de la(s) isla(s). Lo que la élite blanca sí reconoció —y sin embargo no hizo— fue que su verdadera autonomía solo podría significar una verdadera autonomía para todos; que, mientras más irrestricta fuera la interculturación, mayor sería la libertad. Así que llegó a preferir un metropolitanismo

haberlos castigado azotándolos”. P. P., Vol. XCII, *Accounts and Papers*, 1790-91 (34), N° 746, p. 152.

“He visto varias muchachas negras trabajando con [...] la aguja en presencia de sus amas, con un tornillo oprimiéndole el pulgar izquierdo y he visto salir la sangre a borbotones de su extremo” (*Idem*, p. 180).

bastardo, con su consecuente dependencia de Europa, a una completa exposición a la criollización y liberación de los esclavos.

Cegados por la vileza de su situación, muchos esclavos de Jamaica, especialmente la élite negra (aquellos que estaban más expuestos a la influencia de sus dueños), no pudieron o se negaron a hacer un uso consciente de su propia y rica cultura folclórica —su única posesión indisputable— y no pudieron ordenar la posibilidad de devenir autoconscientes y cohesivos como grupo y, acaso, consecuentemente, obtener su independencia de la servidumbre como habían hecho sus primos de Haití. “Invisibles”, ansiosos de que sus amos los “vieran”, los negros de la élite y la masa de la gente de color libre concibió la visibilidad a través de los lentes de la ya incierta visión de sus amos, como una forma de “grisura”⁶⁵ —como la imitación de una imitación. Siempre que la oportunidad lo permitía, ellos y sus descendientes rechazaron o no reconocieron su propia cultura, deviniendo como sus modelos, ahora realmente imitadores.

El efecto de todo esto fue que se detuvo el movimiento hacia una integridad u homogeneidad cultural, con el resultado de que, con cada crisis política, se ensanchaban las grietas en vez de cerrarse, y la sociedad en general sentía que estaba perdiendo terreno.

SOCIEDADES INTEGRALES Y PARCIALES

Una sociedad integral u homogénea es aquella en la que por lo menos una significativa mayoría acepta un símbolo de liderazgo reconocido, está en contacto con este liderazgo a través de eficientes medios de comunicación, y comparte (más o menos) una imagen común de normas somáticas.⁶⁶ Una sociedad plural o parcial es aquella en la que falta esta clase de consenso. Déjenme ilustrar lo que quiero decir: primero, de una sociedad homogénea,⁶⁷ la moderna Inglaterra. En ella tenemos un símbolo de liderazgo tradicionalmente aceptado: la monarquía. Muy pocas personas de Gran Bretaña pondrían seriamente en tela de juicio esta autoridad. Supongamos que, en la forma del

65 Varios novelistas de las Antillas de lengua inglesa han observado esta condición, además de los textos de Fanon y Lamming arriba citados. Cf., entre otros, V. S. Reid, *The leopard*, 1958; George Lamming, *Of age and innocence*, 1958; Andrew Salkey, *The late emancipation of Jerry Stover*; Neville Dawes, *The last enchantment*, 1960; Orlando Patterson, *An absence of ruins*, 1967; V. S. Naipaul, *The mimic men*, 1967; Garth St. Orner, *Shades of grey*, 1968. Es interesante compararlas con el punto de vista optimista de por lo menos dos economistas/historiadores: Douglas Hall, *Free Jamaica*, Yale University Press, 1959; G. E. Cumper, “Labour demand and supply in the Jamaican sugar industry, 1830-1950”, *Social and Economic Studies*, II, 4, 1954.

66 Confr. II, Hoetink, *op. cit.*, pp. 120-190.

67 Antes, esto es, ¡de la inmigración negra!

príncipe Felipe, viene a la televisión a hacer una declaración. Podemos estar muy seguros de que (excepto que hubiera una huelga y, aún así, difícilmente esta sería repentina o no programada) la emisión del príncipe sería transmitida y recibida con éxito, sin una indebida distorsión, por un gran número de los súbditos del reino. Aquellos que no recibieran o no pudieran recibir la transmisión, podrían oírla por la radio y leerla al día siguiente en los periódicos.

Por otro lado, en una cultura plural habría cierta duda en cuanto a quién o qué es el símbolo de liderazgo aceptado; e incluso si/cuando esto ha sido convenido, existirá aún el problema de la comunicación: cortes de energía, transmisión deficiente, decorado defectuoso, la TV de hecho limitada a grupos de ciertos ingresos; informaciones subsiguientes en la radio o en la prensa inseguras y, posiblemente, inexactas; con muchas personas que en realidad no saben leer; y con algunas áreas inaccesibles a las transmisiones y a las camionetas de los periódicos.

Pero la mayor prueba de homogeneidad será la respuesta del público al mensaje. Digamos, a modo de ilustración, que la transmisión del Príncipe tiene que ver con la belleza. Hace una declaración sobre la mujer más bella del mundo; o sobre la belleza ideal. Se esperará que normalmente declare que este ideal (norma somática) es más o menos griego, más o menos nórdico, ineluctablemente británico. Pero digamos que no dice esto, sino que la mujer más bella del mundo es Nina Simone; o, mejor aún, una hotentota. Este mensaje, recuérdese, es eficazmente transmitido por la más alta autoridad del país. ¿Puede imaginarse su efecto? Habrá un desacuerdo casi total (posiblemente una revulsión), aún más intensa por la fuente de la que emanara. Si no se da una explicación satisfactoria, tendiente a una retractación, puede haber entonces una crisis constitucional: podría ponerse en tela de juicio el símbolo mismo del poder. Por esto, de hecho, Eduardo VIII tuvo que abdicar; fue por lo que la Princesa Encantadora tuvo que renunciar al primer hombre que eligió. La autoridad y la homogeneidad dependen de la continua intercomunicación entre el Símbolo y la Masa en cuanto a cuáles son las normas/ideales.

Por otro lado, la misma declaración emitida —digamos— en la TV de Barbados por —digamos— el Primer Ministro o Lord Bishop no sería/no podría ser acogida con la misma clase de aceptación/rechazo total. *Habría, en su lugar, un debate*, en el que varios segmentos de la cultura discutirían su acuerdo/desacuerdo no solo con la declaración, sino también con la persona que la hizo y con la manera en que fue expresada. Y en los focos de rumores habría largas disputas en cuanto a lo que significaba el Símbolo, más bien que sobre lo que dijo...

EFFECTOS

De no haber existido, pues, las barreras físicas y psicológicas en la sociedad parcial del Caribe, entre amos y siervos, tal como se desarrollaran como resultado de la naturaleza de la esclavitud en el Nuevo Mundo, podría haber sido posible, en el momento de la Revolución Norteamericana, por ejemplo, que los políticos jamaicanos presentaran un frente más unido y posible al mercantilismo británico de lo que en realidad fue posible o se creyó entonces necesario. Si no hubiera degradado a sí misma la *élite* criolla blanca envileciendo su fuerza de trabajo, la cultura europea británica habría podido hacer una contribución más radical que la que hiciera al proceso de criollización, y el resultado de esto podría haber sido una “identidad” jamaicana con más profundos cimientos protestantes anglosajones blancos. Tal como fue, la contribución de los blancos en Jamaica siguió siendo solo estructural y resultó, a causa de su posición prestigiosa en relación con la masa, en la formación de una dicotomía cultural.

Durante la emancipación se presentó una segunda oportunidad para una integración social y cultural. Pero de nuevo entonces las barreras físicas y psicológicas demostraron ser insuperables. Cuando hacia 1865 la *élite* blanca admitió su fracaso y, negándose aún a cooperar con las masas negras, aceptó —y se le hizo aceptar— el golpe del martillo imperial,⁶⁸ las formas coloniales, en declinación desde 1728,⁶⁹ regresaron rápidamente para llenar el vacío creado por el fracaso de la *élite* criolla, y la sociedad se apartó todavía más de su base y de sus diversas partes. El resultado fue que se abrió aún más la brecha entre lo colonial y lo metropolitano, entre lo colonial y lo criollo, entre *élite* y la masa de la población; y el desarrollo industrial y político postemancipación en Europa y Norteamérica retardó todavía más la posibilidad de una autonomía criolla.

Que la sociedad pueda sobrevivir o continúa sobreviviendo en estos términos es otra cosa. La sociedad jamaicana tiene en común con todas las demás sociedades, se supone, una tendencia natural de impulsión o gravitación incorporada a ella hacia una homogeneidad cultural. La homogeneidad cultural demanda una norma y una correspondencia residencial entre las “grandes” y las “peque-

68 Confr. F. R. Augier, “The Passing of Representative Government in Jamaica in 1865”. Dep. de Historia, Informe del Seminario del Personal/Graduados (1965); y “Before and after 1865” en *New World Quarterly*, Vol. II, N° 2 (Croptime, 1966), pp. 21-40.

69 Fue en 1728 cuando Jamaica ganó la batalla constitucional de ser una isla más bien que una *Irlanda* (gobernada directa/militarmente desde Inglaterra). Confr. A. M. Whitson, *The constitutional development of Jamaica, 1660-1729*, Manchester UP, 1929.

ñas” tradiciones⁷⁰ dentro de la sociedad. Bajo la esclavitud había dos “grandes” tradiciones, una en Europa y otra en África, así que ninguna de ellas era residencial. Se hacían referencias de los valores normativos fuera de la sociedad. La criollización (pese a sus imitaciones y conformismos concurrentes) aportó, sin embargo, las condiciones para la posibilidad de una residencia creativa local. Ciertamente fue un medio para el desarrollo de instituciones auténticamente locales y de una “pequeña” tradición afro-criolla entre los esclavos. Pero no aportó una norma. Para hacerlo, hubiera tenido que ser culturalmente mucho más fuerte o más flexible de lo que era la élite euro-criolla (el único grupo que podía, en cierta medida, influir en el ritmo y la calidad de la criollización). Incapaz o mal dispuesta a absorber en cualquier sentido central la “pequeña” tradición de la mayoría o a ser, a su vez, absorbida por ella, contribuyó principal y meramente a esa penetrante dicotomía que es uno de los temas de este estudio.

EL MODELO DE LA SOCIEDAD PLURAL

La presencia de esta dicotomía ha conducido, nos parece, al agnóstico pesimismo de muchos escritores de las Antillas de lengua inglesa⁷¹, y al pesimismo intelectual de la formulación de los sociólogos del concepto de “sociedad plural”, con su prognosis (Despres) de tensión y violento conflicto⁷², y de negación (Smith):

De esto se sigue que la interpretación de los sucesos refiriéndolos a uno u otro de estos sistemas morales en competencia —blanco, pardo, negro— es la forma principal de pensamiento que caracteriza a la sociedad jamaicana, y también que tales moralizaciones seccionales tratan de definir normalmente un polo negativo, extraseccional y devaluado, en contraste con uno positivo, intraseccional y estimado. Así pues, los jamaicanos moralizan incesantemente sobre las acciones de unos y otros para afirmar su identidad cultural y social, expresando la apropiada moralidad seccional. Para tal autoidentificación, la negación es mucho más esencial y efectiva que su opuesto; de aquí la característica atracción del negativismo dentro de esta sociedad, y su predominio.

70 Adapto la noción de Redfield de las “grandes” y “pequeñas” tradiciones, concebida para Yucatán, a un contexto caribeño. Cf. Robert Redfield, *Peasant society and culture*, University of Chicago Press, 1956.

71 Cf. Nota 66 y mi “West Indian prose fiction in the sistles”, *The Critical Survey*, 1967, revisada en *Caribbean Quarterly*, 1970.

72 Cf. Leo A. Despres, *Cultural pluralism and nationalist politics in British Guiana*, Chicago, 1967, esp. pp. 279-285.

EL MODELO DE LA ORIENTACIÓN

Mi propia idea de la criollización se base en la noción de un continuo sociocultural históricamente afectado, dentro del cual —como es el caso de Jamaica— hay cuatro orientaciones interrelacionadas y, a veces, imbricadas. Desde sus diversas bases culturales, la gente de las Antillas de lengua inglesa tiende hacia ciertas direcciones, posiciones, presunciones e ideales. Pero nada es realmente fijo y monolítico. Aunque hay blanco/pardo/negro, existen infinitas posibilidades dentro de estas distinciones y muchos modos de afirmar la identidad. Una experiencia común colonial y criolla es compartida por las diversas divisiones, aunque esta experiencia sea diversamente interpretada. Esas cuatro orientaciones pueden designarse como la europea, la euro-criolla, la afro-criolla (o folclórica) y la crio-criolla o de las Antillas de lengua inglesa. (Los indios orientales, los chinos y otros que vinieron después de la etapa principal de la criollización son tratados en la Parte 2 de esta monografía).

ALTERNATIVAS

Por otro lado, el clásico paradigma “plural” se basa en una aprehensión de la polaridad cultural (expresada específicamente como una estratificación social); en uno u otro principio; en la idea de gente que comparte divisiones fijas en lugar de valores cada vez más comunes.

Édouard Glissant

12. EL RETORNO Y EL DESVÍO

I.

Hay una diferencia entre el desplazamiento —por exilio o dispersión— de un pueblo que tiene su continuación en otro lugar y el trasbordo —la trata de negros— de una población que en otro lugar *se vuelve otra cosa*, un nuevo dato del mundo. Es en este cambio donde hay que tratar de descubrir uno de los secretos mejor guardados de la Relación. Así comprendemos que actúan unas historias entrecruzadas, propuestas a nuestro conocimiento y que producen el ente. Nosotros renunciamos al Ser. Lo más aterrador que el pensamiento antropológico engendra es la voluntad de incluir el objeto de su estudio en un lapso cerrado de tiempo donde la maraña de lo vivido se borra, en beneficio de un mero permanecer. Así se asienta una serie de nociones generalizadoras que chocan con el circuito de los relevos reales.¹ La

* Édouard Glissant, *El discurso antillano*. Tomado de La Habana, Casa de las Américas, 2010. Fragmentos de “El retorno y el desvío” (pp. 26-34), “La desposesión” (pp. 55-63), “Lo mismo y lo diverso” (pp. 182-189), “Poética de la relación” (pp. 237-238), y “Por la antillanidad” (pp. 406-409).

1 Por supuesto, la generalización ha permitido sistematizar las leyes científicas en su conjunto, y resulta interesante constatar su encierro en el universo, a la vez objetivo y “lejano”, de la ciencia occidental.

historia de una población trasbordada, que al cambiar de lugar se transforma en otro pueblo, permite contradecir la noción general y las neutralizaciones impuestas. La analogía (al mismo tiempo relación y relatado, acto y discurso) priva sobre lo que aparentemente podría constituir el principio, el “motor” presuntamente universal.

La operación de la trata de negros (que el pensamiento occidental, pese a estudiarla como fenómeno histórico, silenciará en tanto *signo de relación*) obliga a la población así tratada a poner en tela de juicio toda ambición de universalidad generalizadora. Y esto de diversas maneras.

Primero, porque el tener que convertirse en una proporción inédita obliga a esta población trasbordada a criticar (a desacralizar) utilizando la irrisión o la aproximación, lo cual —en el antiguo orden— era lo permanente, lo ritual, la verdad de su ser. Una población que cambia al hallarse en otro lugar se ve tentada a abandonar la mera creencia colectiva. Luego, porque el modo de cambio (la dominación de Otro) a veces favorece la práctica de aproximación o la tendencia a la irrisión, al introducir en las nuevas relaciones la insidiosa promesa de constituirse en el Otro, la ilusión de una mimesis lograda. Así, la única pulsión de lo universal prevalecerá de manera vacía. Por último, porque la dominación (favorecida por la dispersión y el trasbordo) engendra el peor de los avatares: suministra modelos de resistencia ante el poder efectivo que ella misma pone en práctica, perjudicando así la resistencia y a la vez favoreciéndola. Técnicas vaciadas mantendrán la ilusión de un universal que rebasa. El pueblo trasbordado lucha contra todo esto.

Creo que lo que hace esta diferencia entre un pueblo que tiene su continuación en otro lugar, *manteniendo el Ser*, y una población que al cambiar de lugar se transforma *en otro pueblo* (sin ceder, no obstante, a las reducciones del Otro) y que entra así en la variancia siempre repetida de la Relación (del relevo, de lo relativo), es que esta población no ha traído con ella ni continuado colectivamente las técnicas de existencia o de supervivencia, materiales y espirituales, que había practicado antes de su trasbordo. Estas técnicas solo subsisten como rastros, o en forma de pulsiones o de impulsos. Esto —además de la persecución, por una parte, y de la esclavitud, por la otra— es lo que diferencia a la diáspora judía de la trata de negros. Y si es que la población así trasbordada no se encuentra —en el sitio de llegada y de anclaje— en condiciones que favorezcan la invención o la adopción “libre” de nuevas técnicas apropiadas, esta población entra durante un tiempo más o menos largo en el marasmo a menudo imperceptible de la irresponsabilidad global. Es probablemente lo que distinguiría en general (y no individuo por individuo) al marti-

niqueño de otro trasbordado como, por ejemplo, el brasileño. Semejante disposición resulta tanto más determinante porque la violencia técnica (la distancia creciente entre los niveles de manipulación y de control de lo real) se vuelve un factor primordial en la Relación mundial. Las dos actitudes probablemente más infundadas, en esta circunstancia, serían considerar excesivamente el soporte técnico como el sustrato de toda actividad humana y, al contrario, rebajar cualquier técnica sistemática al rango de ideología alienante o degradante. La privación técnica lleva al colonizado hasta esos extremos. Independientemente de lo que se piense de tales opciones, tenemos que tomar la palabra “técnica” en el sentido de la mediación concertada de una colectividad con su entorno. La trata de negros, que pobló en parte las Américas, discriminó entre los recién llegados; el desinterés hacia lo técnico favoreció en las Antillas menores francófonas —más que en cualquier otro espacio de la diáspora negra— la fascinación por la mimesis y la tendencia a la aproximación (es decir, de hecho, a la denigración de los valores originarios).

En esto no hay solo agonía y pérdida, sino también la oportunidad de afirmar un conjunto estimable de propiedades. Por ejemplo, la de tratar los “valores” ya no como una referencia absoluta, sino como modos actuantes de una Relación (la renuncia a los meros valores originarios permite acceder a un sentido inédito del establecimiento de relaciones). También la de criticar más naturalmente una concepción de lo universal transparente, y remitir esta ilusión al arsenal de las élites mimetizadas.

II.

La primera pulsión de una población trasplantada, que no está segura de mantener en el sitio de su trasbordo el antiguo orden de sus valores, es el Retorno. El Retorno es la obsesión del Uno: no hay que cambiar el ser. Retornar es consagrar la permanencia, la no-relación. El Retorno será predicado por los sectarios del Uno (pero el retorno de los palestinos a su país no es un recurso estratégico, es un combate inmediato. La contemporaneidad de la expulsión y del retorno es total. Este último no es una pulsión compensatoria, sino una urgencia vital). En el siglo pasado los americanos blancos habrán creído que exorcizaban el problema negro financiando el retorno de los negros a África y creando el Estado de Liberia. Extraña barbarie. Aun si nos consideramos felices y satisfechos de que una parte de la población negra de los Estados Unidos haya escapado así al terrible destino de los esclavos o de los nuevos libertos, no podemos desconocer lo que tal operación trae consigo de frustración en la escenificación de la Relación. Su característica primordial —forma contemporánea del

intercambio entre pueblos— es efectivamente la conciencia que estos pueblos tienen de ella, por vaga que sea. Los intercambios precedentes no iban acompañados de semejante conciencia de la conciencia. En las condiciones actuales, una población que traduciría en actos la pulsión del Retorno, y esto sin que se haya constituido como pueblo, se vería condenada a los amargos recuerdos recurrentes de un *posible* (por ejemplo, la emancipación de los negros en *los propios Estados Unidos*) perdido para siempre. La huida de los judíos fuera de la tierra de Egipto fue colectiva; ellos habían mantenido su “judeidad”, no se habían transformado *en otra cosa*. ¿Qué pensar del destino de esa gente que retorna a África, ayudada y alentada por la filantropía calculadora de sus amos, pero que *ya no es africana*? La realización de la pulsión *en ese momento* (ya es demasiado tarde para ella) no es satisfactoria. Es posible que el Estado que resulte de ella (cómodo paliativo) no se convierta en nación. ¿Podría aventurarse, en contraste, la hipótesis de que la existencia del Estado-nación de Israel terminaría *agotando* la judeidad, al acabar poco a poco con la pulsión del Retorno (a exigencia del Uno)?²

2 El análisis de cualquier discurso global hace inevitable la exposición sistemática de lugares comunes (esas evidencias que se imponen para todos), como, por ejemplo, un cuadro de situaciones significantes en las relaciones de pueblos con pueblos. Una población trasbordada que se convierte en pueblo (Haití), que se funde en otro pueblo (Perú), que se incorpora a la composición de un multiconjunto (Brasil), que mantiene su identidad sin poder “realizarse” (negros estadounidenses), que se ha convertido en un pueblo atrapado en un imposible (Martinica), que regresa parcialmente a su lugar de origen (Liberia), que mantiene su identidad al participar de manera conflictiva en el surgimiento de un pueblo (hindúes de las Antillas). Un pueblo disperso que se crea una pulsión de retorno (Israel), que se ve expulsado de su tierra (armenios), que agoniza (melanesios), que se vuelve artificial (micronesios). Las infinitas variedades de “independencias” africanas (donde las fronteras oficiales separan a los pueblos reales), los sobresaltos de las minorías europeas (bretones o catalanes, corsos o ucranianos). La muerte lenta de los aborígenes australianos. Pueblos de tradición milenaria y de técnica conquistadora (los ingleses), con voluntad universalizadora (los franceses), presos de la negación (Irlanda), inmigrantes (Sicilia), divididos (Chipre), de riqueza ficticia (los países árabes). Pueblos que muy pronto abandonaron su “expansión”, o la mantuvieron sin mayor firmeza (nórdicos, Italia), que padecieron invasiones (Polonia, Europa central). Los propios emigrantes (argelinos, portugueses, antillanos de Francia o Inglaterra). Pueblos invadidos o exterminados (indios de los Estados Unidos), neutralizados (indios de los Andes), perseguidos y masacrados (indios de la Amazonia). Perseguidos y errantes (cíngaros y gitanos). Poblaciones emigradas que constituyen una nación dominante (Estados Unidos), que se preservan en un ambiente (Quebec), que se mantienen por la fuerza (blancos de Sudáfrica). Migrantes sistemáticos y parcelados (sirios, libaneses, chinos). Migrantes periódicos, generados por el propio movimiento de la Relación (misioneros, Cuerpos de Paz, cooperantes) y cuyo impacto es real.

Pero, como hemos visto, las poblaciones trasbordadas por la trata de negros no estaban en condiciones de mantener por mucho tiempo la pulsión del Retorno. Entonces, esta pulsión irá cediendo a medida que se esfume el recuerdo de la tierra ancestral. Dondequiera (en las Américas) que la dimensión técnica se mantenga o se renueve con una población trasbordada, ya sea oprimida o dominante, la pulsión del Retorno se extinguirá poco a poco, al ser tomada en cuenta la nueva tierra. Allí donde esto resulte no solo difícil sino *oscurecido* (la población transformada en pueblo, pero en pueblo desposeído), aparecerá la obsesión de la inmigración. Esta obsesión no es evidente. Sin decir que no es natural (es una violencia), puede establecerse que es imposible. No solo que la imitación misma es irrealizable, sino que su obsesión muy real es insoportable. La pulsión mimética es una violencia insidiosa. Un pueblo que está sometido a ella tarda mucho en asumir su peso de manera colectiva y crítica, aunque soporta inmediatamente el traumatismo. En Martinica, donde la población trasbordada se constituyó en un pueblo sin haber asumido efectivamente la nueva tierra, la comunidad ha tratado de exorcizar el Retorno imposible con lo que yo llamo la práctica del Desvío.

III.

El Desvío no es un rechazo sistemático a ver. No, no es un modo de ceguera voluntaria ni una deliberada práctica de fuga ante las realidades. Más bien diríamos que suele ser el resultado de una maraña de negatividades asumidas como tales. No hay Desvío cuando la nación ha sido posible, es decir, cada vez que la responsabilidad global —aun alienada en beneficio de una parte de la colectividad— ha puesto en práctica soluciones provisionales aunque autónomas para los conflictos internos o de clases. No hay desvío cuando la comunidad enfrenta a un enemigo conocido como tal. El desvío es el último recurso de una

Naciones divididas por el idioma o la religión (pueblo irlandés, naciones belga y libanesa), o sea, por el enfrentamiento económico entre comunidades.

Equilibrios federativos (suizo).

Desequilibrios endémicos (pueblos de la península indochina).

Antiguas civilizaciones que se transforman por aculturación con Occidente (China, Japón, India). Que se mantienen por insularidad (malgaches).

Pueblos compuestos pero “fuera de relación” (australianos) y tanto más heterofóbicos.

Pueblos dispersados, presa de la “adaptación” (lapones, polinesios).

Este cuadro situacional se vuelve inextricable debido a la maraña ideológica que se le superpone, a los conflictos diglósicos, a las guerras religiosas, a los enfrentamientos económicos, a las revoluciones técnicas. La Relación en su conjunto cambia más rápidamente de lo que pueda pensarse. Ninguna teoría de la Relación lleva a la generalización. Su acción resulta sobreactivada por la aparición de minorías que se declaran tales, la más determinante de las cuales parece ser el movimiento feminista.

población cuya dominación por el Otro se halla oculta: hay que ir a buscar *en otra parte* el principio de la dominación, que no se evidencia en el propio país: porque el modo de dominación (la asimilación) es el mejor camuflaje, porque la materialidad de la dominación (que no es solo la explotación, que no es solamente la miseria, que no es solo el subdesarrollo, sino la erradicación global de la entidad económica) no es directamente visible. El desvío es el paralaje de esta búsqueda.

Entonces, su artimaña no siempre está concertada, así como tampoco el *Otro lugar* donde se practica el desvío puede ser “interior”. Es una “actitud de escape” (Marcuse) colectivizada.

La lengua creol es la primera geografía del Desvío y solo en Haití ha escapado a esta finalidad originaria. Confieso que me aburren las disputas acerca del origen y la constitución de la lengua (¿se trata de una lengua, de un avatar de las hablas francesas, etc.?); ello, sin duda, es un error. Lo que veo en la poética del creol es sobre todo un ejercicio permanente de la desviación de la trascendencia implicada en esta poética: la de su origen francés. Michel Benamou sugería la hipótesis —retomada en Martinica por un artículo de Roland Suvéfor— de una irrisión sistematizada: el esclavo confisca el lenguaje impuesto por el amo, lenguaje simplificado, apropiado para las exigencias del trabajo (un hablar a lo “yo Tarzán, tú Jane”) y lo lleva al extremo de la simplificación. Tú quieres reducirme al tartamudeo, yo voy a sistematizar el tartamudeo, ya veremos si logras entender. Así, el creol sería la lengua que, en sus estructuras y su poética, habría asumido a fondo lo irrisorio de su génesis. Es el recién llegado de todos los *pidgins*, el emperador de los *patois*, que se ha coronado a sí mismo. Los lingüistas han apuntado que la sintaxis del creol tradicional imita de buena gana el lenguaje del niño (por ejemplo, utiliza la repetición: *bel bel iche* por *très bel enfant* [niño muy hermoso]). Una práctica de infantilismo llevada a tal extremo no es inocente. A nivel de las estructuras que la lengua se *da* a sí misma (y sin duda puede ser poco común hablar así de una lengua, como si fuera una entidad voluntaria que se establece por sí misma), vuelvo a encontrar lo que se dice de los negros norteamericanos: cada vez que se hallaban en presencia de los blancos, adoptaban como *actitud* lingüística el *zézaiement*³, el remoloneo, la idiotez.

El camuflaje. Esta es una escenificación del Desvío. La lengua creol se ha constituido en torno a esta artimaña. Hoy día ningún negro norteamericano necesita recurrir a semejante escenificación: supongo que pocos serían los blancos que todavía se dejarían engañar; y también en Martinica la lengua creol ha superado la etapa de la estructuración del

3 Consiste en pronunciar como “z” la “j” y la “g”, y como “ch” la “s” (N. del E.).

Desvío. Pero algo le ha quedado. Va de retruécano en retruécano, de asonancia en asonancia, de una ambigüedad a un doble sentido, etc. Tal vez por ello la *agudeza* por ser paciencia y sorpresa preparada, escasea en esta lengua, y siempre resulta bastante burda. La agudeza que remata el discurso creol no provoca la sonrisa entendida sino la risa participante: se recalca a sí misma, recuperando una práctica constante de los cuentacuentos de casi todos los países: contrapunteadores, hechiceros, etc. El creol haitiano superó más rápidamente el Retorno, por la simple razón histórica de que se convirtió muy pronto en la lengua de responsabilidad productiva de la nación haitiana.

En *La Vie des mots*, de Arsène Darmesteter,⁴ obra de “filosofía lingüística” dedicada a la evolución del sentido de las palabras en la lengua francesa, y en ciertos aspectos “pre-saussuriana”, se lee la observación siguiente:

Todavía se capta *in fraganti* la acción del espíritu popular cuando este deforma el sentido de palabras acuñadas para ciertos usos; vemos con sorpresa cómo palabras de formación erudita, que tienen su pleno e íntegro valor en la lengua científica, descienden hasta el habla popular con usos ridículos o degradantes [...]. Una ironía grosera parece disfrutar al degradar esas palabras mal comprendidas, y al hacer que la ignorancia popular tome venganza de la lengua de los letrados.

Desde luego, la sorpresa de este autor se habría convertido en terror ante las prácticas del *joual* de los quebequeses, donde vemos también cómo opera la irrisión sistemática, que ataca al corazón mismo de una lengua (el francés) a la cual, sin embargo, se reivindica. No es sorprendente que el *joual* haya simbolizado un momento de la resistencia quebequesa frente a la dominación del Canadá anglófono, ni que este símbolo haya tendido a borrarse como tal a medida que Quebec se concebía a sí mismo y existía como una nación por construir.

EI Desvío *lleva pues a alguna parte* cuando lo imposible a lo que rodea tiende a resolverse en “positividades” concretas.⁵

Creo que el sincretismo religioso también es un avatar ostensible del Desvío. Hay algo excesivo en la representación de este sincretismo,

4 1886 (2° edición), en librería Delagrave, París, 1918.

5 En esta obra, los términos positivo o positividad se toman en el sentido de aquello que hace que una situación se dinamice, en un modo continuo o no, “económico” o no, por la presión de una resolución colectiva, pulsional o acordada. Entonces, lo negativo (o negatividad) no es un momento dialéctico de esta solución, sino la carencia, la ausencia mediante la cual una colectividad innata (es decir, cuyas condiciones de existencia están dadas) no se convierte en una colectividad *de facto* (es decir, cuyas formas de existencia se refuerzan o se confiesan).

ya sea en los ritos brasileños, ya sea en el vodú o en las prácticas de los campesinos martiniqueños. La diferencia consiste en que, una vez más, lo que para unos era artimaña (en Brasil, en Haití) se ha constituido en una creencia colectiva de contenido “positivo”; para otros (en Martinica) sigue siendo una huella “negativa”, que entonces siempre necesita *actualizarse* con el Desvío. En Martinica el discurso de la creencia popular requiere todavía *el oído del Otro*.⁶

Una de las manifestaciones más espectaculares de esta necesidad del Desvío para una comunidad tan amenazada, la encontramos lógicamente en el movimiento de emigración de esas poblaciones antillanas hacia Francia (del que mucho se dijo que constituía una trata de negros al revés, fomentada por los poderes públicos) y en las repercusiones psíquicas que provoca. En Francia, los antillanos emigrados suelen descubrir que son diferentes, toman conciencia de su antillanidad; conciencia tanto más dramática e insoportable cuanto que el individuo imbuido así del sentimiento de su identidad tampoco podrá lograr la reinserción en su medio de origen (la situación le parecerá intolerable; sus compatriotas, irresponsables; y él será considerado como asimilado, convertido en blanco por sus modales, etc.), y volverá a irse. Extraordinaria vivencia del Desvío. Esta es ciertamente una ilustración del ocultamiento, de la alienación en Martinica: hay que ir a *otro lugar* para tomar conciencia. El individuo entra entonces en un mundo obsesivo, no el de la conciencia infeliz, sino, en realidad, el de la conciencia torturada.

Desde luego, hay un esplendor del retorno, para quienes se fueron “al Oeste” [hacia el Este] y se esfuerzan por arraigarse de nuevo. Ya no se trata de la llegada desesperada de antaño, tras la separación violenta de la madre-tierra africana y el viaje de la trata de negros. Ahora es como si se descubriera por fin el verdadero país donde volver a arraigarse. Se dice que Martinica es tierra de resucitados. Pero eso no es un retorno, es el final de un desvío. Entonces, al no poder soportar vivir en el propio país, el tormento se abre camino.

El Desvío *no conduce a ninguna parte* cuando su astucia originaria no encuentra las condiciones concretas para una superación (no desestimamos el malestar universal que lleva a europeos insatisfechos en su medio hacia los “países cálidos” de los que huyen quienes, víctimas del desempleo pero también sometidos a una intolerable presión de inexistencia, buscan en la Otra-Otra parte un recurso provisional).

En fin, los intelectuales antillanos han aprovechado esta necesidad del Desvío para *ir a alguna parte*, es decir, vinculan en este caso la posible solución de lo insoluble a unas decisiones practicadas por otros pueblos.

6 Por ejemplo, el discurso de Suffrin Edmond Evrard, obrero agrícola, fundador en Lamentin de la secta místico-religiosa Dogma de Cham.

La primera y quizá más extraordinaria de estas formas de Desvío es el sueño africano de Marcus Garvey (Jamaica), escenificado en una primera “etapa” que lo incitó a asumir en los Estados Unidos la pasión de los negros norteamericanos. La asunción universal del sufrimiento negro en la teoría (o la poética) antillana de la negritud, representa también un aspecto sublimado del Desvío. Para los pueblos mestizos de las Antillas Menores, la necesidad histórica de reivindicar la “parte africana” de su ser —por tanto tiempo despreciada, reprimida, negada por la ideología establecida— basta por sí sola para justificar el movimiento antillano de la negritud. Sin embargo, esta reivindicación enseguida queda superada con la asunción que ya he mencionado, de manera tal que la obra de Aimé Césaire acerca de la negritud se encuentra con el movimiento de liberación de las culturas africanas, y que su *Cuaderno de un retorno al país natal* se ha vuelto pronto más popular en Senegal que en Martinica. Singular destino. Ahí está el Desvío: superación ideal, relación por arriba. Entendemos que si bien Césaire resulta el martiniqueño más conocido, sin embargo, su obra es más leída en África. El mismo destino signó la vida del trinitario Padmore, inspirador de quien conquistó la independencia de Ghana, Kwame Nkrumah. Pero Padmore, que fue el padre espiritual del panafricanismo de Nkrumah, nunca regresó a su país natal. Así pues, estas formas de Desvío son también formas camufladas o sublimadas del Retorno a África. La diferencia más evidente entre las formulaciones africana y antillana de la negritud es que la africana *proviene* de una multirrealidad de culturas ancestrales y a la vez amenazadas, y que la antillana *precede* la intervención libre de nuevas culturas cuya expresión está subvertida por el orden colonial. Se necesitó un intenso esfuerzo generalizador para que ambas formulaciones se reunieran: esta generosa generalización permite entender cómo la negritud ha obviado las situaciones particulares. Inspiradora fundamental de la emancipación africana, en ningún momento interviene como tal en los episodios históricos de esta liberación. Al contrario, es cuestionada como tal, primero en el área del África anglófona (por rechazo a su carácter generalizador), luego en extensas franjas del África combatiente (tal vez por la influencia de las ideologías revolucionarias).⁷

El ejemplo más significativo de Desvío sigue siendo el de Frantz Fanon. Inmenso y entusiasmante Desvío. Conocí a un poeta sudame-

7 Cada vez que se ha realizado en algún encuentro internacional un debate en torno a la negritud, he constatado que al menos la mitad de los intelectuales africanos presentes ha criticado esta teoría, habitualmente defendida por los representantes franceses porque quizás encuentran en ella tanto la generosidad como la ambigüedad de las “teorías generales” que les gusta defender. Así, el *Cuaderno de un retorno al país natal*, cuyo proyecto es antillano, está más cerca de los africanos que la teoría de la negritud, cuyo proyecto es generalizador.

ricano que nunca se separa de la traducción al español de *Los condenados de la Tierra*. Y cualquier estudiante negro estadounidense se maravilla al saber que uno viene del mismo país de Fanon. Suelen pasar años sin que se le cite (no digo su obra, sino él mismo) en la prensa de Martinica, política o cultural, revolucionaria o de izquierda. Una avenida de Fort-de-France lleva su nombre. Eso es todo, o casi.

Para un antillano, es difícil ser el hermano, el amigo, o simplemente el compañero o el “compatriota” de Fanon. Porque él es el único de todos los intelectuales antillanos francófonos que realmente pasó al acto, mediante su adhesión a la causa argelina, y ello pese a que después de los trágicos y determinantes episodios de —lo que estamos en todo el derecho de llamar— su pasión argelina, el problema martiniqueño (del que, por cierto, no era responsable, pero al que sin duda se habría enfrentado de haber vivido) sigue planteado en toda su ambigüedad. Queda claro que, aquí, pasar al acto no significa solo luchar, reivindicar, desplegar el verbo contestatario, sino asumir totalmente *el corte radical*. El corte radical es la punta extrema del Desvío.

La palabra poética de Césaire y el acto político de Fanon nos han llevado a *alguna parte*, permitiendo por defecto retornar al único lugar donde los problemas nos acechan. Ese lugar está descrito en *Cuaderno de un retorno al país natal*, así como en *Piel negra, máscaras blancas*: con esto quiero decir que ni Césaire ni Fanon se abstraen. No obstante, las líneas de la negritud y de la teoría revolucionaria de *Los condenados de la Tierra* resultan generalizadoras. Siguen el contorno histórico de la descolonización, que llega a su final en el mundo. Ilustran y demuestran el paisaje de Otro lugar compartido. Hay que volver al lugar. El Desvío es artimaña provechosa solo si el Retorno lo fecunda: no es retorno al sueño originario, a lo Uno inmóvil del Ser, sino retorno al punto de intrincación del cual nos habíamos desviado forzosamente; es entonces cuando hay que poner finalmente en funcionamiento los componentes de la Relación, o perecer.⁸

8 Para nosotros los martiniqueños, las Antillas ya son ese lugar... pero no lo sabemos. Al menos, de forma colectiva. La práctica del Desvío es la medida de esta existencia-sin-saber. Así se delimita uno de los objetivos de nuestro discurso: llegar a ser integralmente lo que somos, de manera que el Desvío ya no se mantenga como una técnica indispensable de existencia, sino que se ejecute quizás como un modo de expresión. En la etapa de la expresión, lo tangencial del Desvío se convierte en una victoria sobre lo no-dicho o sobre el edicto (es decir, sobre las dos formas principales de la represión), a partir del momento en que el Desvío, ya no impuesto en la realidad, se continúa en afinada comprensión de análisis y de creación. La inserción convergente en el Caribe aclara este proceso y lo legítima.

LA DESPOSESIÓN

I.

Ninguna colectividad soportaría concebir una “desposesión”, y es desalentador comenzar así un examen de lo real. Pero no hacerlo resultaría mortal, cuando la desposesión camuflada obsesiona sin que tengamos conciencia de ello.¹

Todo comienza, por supuesto, con el primer africano capturado en la Costa de Oro. El océano de la trata de negros fue nuestro nuevo país. Así, la aparición de la tierra del otro lado (nuestra tierra) fue un momento insoportable. Pero en esta tierra la población de la trata se reconstituyó como pueblo.

Aquí intervino entonces la verdadera desposesión, con la primera cacerola o el primer arado, pagados por un colono con especias, añil o tabaco. El país se extravió en ese trueque.

El colono martiniqueño, contrariamente a su congénere de las

1 Lo mejor es el discurso de los lúcidos militantes franceses —psiquiatras, psicólogos o educadores— sólidamente arraigados en la tierra antillana, que demuestran, en espera de publicar sus propias conclusiones en revistas altamente especializadas, que uno es un derrotista de la causa antillana, o que la reflexión de uno no es sino una moda. La colonización fraterna es tan desarraigante como la paterna. La mimesis está en todas partes.

plantaciones de Luisiana o del nordeste brasileño, no puede disponer de ninguno de los medios que favorecerían su independencia respecto del sistema mercantil al que representa *in situ*.

Es tributario del negrero para aprovisionarse en madera de ébano. No es él quien decide los precios ni las cantidades suministradas. No dispone de una moneda (el principio del trueque se basa en el valor de la libra de azúcar), no controla una flota mercante, no manipula las fluctuaciones del mercado de productos coloniales en la zona de distribución. ¿Qué le queda? La rapiña. No hay posibilidad alguna de acumulación, de previsión, de tecnificación. Él va sacando provecho día a día.

Las guerras de independencia en el Nuevo Mundo (Estados Unidos, México, Cuba, Brasil, América Latina) se dieron ahí donde los colonos pudieron escapar a la economía de trueque, mediante el control de una moneda, de una flota, de un mercado. La guerra de independencia en Haití es de otro tipo: la concentración de las poblaciones africanas, la tradición acumulada del cimarronaje, la vivacidad de las creencias del vodú, la densidad de población, resultan aquí factores decisivos. En Guadalupe y en Martinica faltaron estos dos órdenes de determinación.

A partir de Colbert, la economía del trueque se vio reforzada por el aparato de los monopolios del Estado. Lo que significa que la economía martiniqueña —producción y consumo— en su sistema global se integraba globalmente a la economía francesa, sin alternativa. La organización del sistema de plantaciones dio lugar a una tímida reacción, rápidamente reprimida por la política de los remolacheros franceses a mediados del siglo XIX. La economía de trueque se matizó primero como seudoproducción (seudo, porque no era “autónoma”), luego como producción-pretexito, y por último se transformó en un sistema de intercambio, tal como funciona hoy día (cambio de créditos públicos contra beneficios privados en el sector terciario).

Cuando presento esta historia, se me endilga inmediatamente cierta simpatía por la causa de los *békés*. Así, en su *Historia de la literatura antillana*, Jacques Corzani sugiere que yo me inclinaría más bien por “comprenderlos”. Una escena de mi novela *Le quatrième siècle*, entre un colono algo ortodoxo y un esclavo cimarrón, ha mantenido este equívoco. Y es cierto que, en la óptica de esta novela, ambos personajes están marginados respecto de la historia cotidiana del país. Sin embargo, el sentido general de esta escenificación es *que no basta marginarse para ser eficiente*. Esta es una singular equivocación.

Lo que quiero expresar es, primero, que los *békés* nunca representaron *el enemigo decisivo* para la masa de esclavos, ni luego para los trabajadores agrícolas: de ser así, habría resultado de la confrontación

de estos dos estratos sociales una resolución autónoma y, de todas formas, esta habría fundado la nación martiniqueña. La astucia colonial consiste en suprimir el verdadero dominio global (invisible) bajo la no menos verdadera (y visible) explotación por parte de los *békés*. El principio de la departamentalización de 1946 fue precisamente que la inserción en la nación francesa sería una garantía contra la explotación por parte de ellos. Pero estos, vencidos, serán debidamente recuperados y promovidos por el sistema, en el ámbito no peligroso, no productivo, de la economía terciaria, que genera jugosos beneficios pero prohíbe el surgimiento de la nación. Lo segundo que quiero expresar es que este estrato social de explotadores nunca ha podido decidir ni conducir una política de producción. Por último, que ellos no han ejercido ninguna responsabilidad técnica. Todo lo cual suma muchas carencias.

El estatus “económico” de Martinica se establecerá a partir de este proceso: *trueque-pretexito-cambio*. La estereotipia técnica, nacida de la imposibilidad de prever a largo plazo, se une aquí a la desagregación (en el medio popular) de las prácticas de supervivencia. Es cierto que en estos dos siglos las técnicas básicas en la transformación de la caña de azúcar han evolucionado muy poco. Esta entropía técnica, reforzada por la indiferencia de los estratos populares, ha sido generada por un estancamiento de los dinamismos culturales. Automatismos técnicos, automatismos mentales.

El hábito de la no-responsabilidad colectiva en la producción económica ha sido favorecido por las decisiones del poder central que, al impedir de hecho el surgimiento de una producción de carácter nacional, ha fomentado, a fuerza de subvenciones o de ayudas puntuales, el mantenimiento de lo que yo llamo la producción-pretexito. De esto se desprenden naturalmente tres características:

1. *La no-solidaridad de los sectores económicos*. En la gran igualación nacida de las medidas excentradas, para un funcionario de Fort-de-France o un pescador de Sainte-Luce resulta indiferente que la banana del Lorrain esté en crisis o que los pequeños cultivadores de caña de azúcar vayan a la quiebra. En ese nivel la solidaridad no entra en juego. En sentido estricto, no existe una economía martiniqueña.
2. *La vanidad de los planes sectoriales*. Instrumentados periódicamente con el único fin de probar que hay voluntad de cambio, su finalidad real es mantener el equilibrio de un conjunto que no está destinado a producir. Mantener el equilibrio es, de hecho, *no desarrollar*. Los planes sectoriales son de naturaleza

bífida. Dar créditos al sector terciario, inyectar “ayudas” pasivas a la producción-pretexto.

3. *La debilidad de las resistencias sectoriales*. Estas son más fáciles de dominar, pues casi nunca ponen en juego una dinámica del cuerpo social martiniqueño en su conjunto.² Sorprende constatar que al salir del período 1939-1945, cuando la Martinica solidaria había tenido que enfrentar una situación de agresión caracterizada, cuando los martiniqueños habían tenido que inventar solidariamente una defensa global, la unanimidad del pueblo fue extrema; aunque se deplora que esta unanimidad haya sido utilizada como fuerza de presión para “lograr” la Ley de asimilación de 1946, hacia la cual nuestro país se vio detestablemente presionado por la lógica de nuestra no-historia, el interés de las clases medias, los objetivos del renaciente capitalismo mercantil francés.

Los economistas martiniqueños se han entrampado regularmente en esas sectorizaciones eruditas y disfrazadas. Por ejemplo, todos sus análisis de la rentabilidad se ven afectados por una misma interdicción, el de la proporción martiniqueña, que ninguno sabe cómo considerar realmente.

En la actualidad, el principio original del trueque que había determinado el sistema de rapiña ha dado paso al principio de la transferencia, que se halla en el centro del sistema de cambio. Se trata de la misma desposesión con formas diferentes. Anteriormente, en los siglos XVIII y XIX, con el sistema de plantaciones se desarrolló una producción real: esta nunca se desarrolló como actividad colectiva concertada. La idea misma de producción (como proyecto común) se vio oscurecida. Así pues, no hemos pasado directamente de la producción no autónoma de antaño a la producción anulada de hoy; hemos pasado por ese momento intermedio que yo califico así: una *malproducción*.

2 Un ejemplo típico de esto son los graves conflictos que entre 1977 y 1979 opusieron a los descargadores del puerto de Fort-de-France y los pequeños cultivadores de bananas. Cada vez que los descargadores se han declarado en huelga en contra de sus patronos, los pequeños cultivadores han hecho manifestaciones —a veces con la protección de la policía— contra esa huelga que amenaza sus intereses. Nadie se percató de que las condiciones draconianas (de la calidad del fruto) impuestas a los cultivadores y las condiciones impuestas a los descargadores provienen de la misma política, cuyo mecanismo habría que desmontar. El sistema (su policía, sus autoridades) se presenta como un árbitro válido entre zonas sectorizadas, no solidarias, de la actividad económica del país (cabe aquí meditar sobre el sentido de la palabra *solidario*: no es posible ninguna superación mientras no se proponga la globalización de los problemas).

Entonces, si tuviéramos que resumir una vez más, de manera esquemática, el proceso de la desposesión, lo haríamos quizás a partir del modelo siguiente:

Principio de trueque (1ª etapa)	Economía de rapiña no organizada (producción parcelada)	La libra de azúcar como moneda	Vacilación entre explotaciones “centrifugas” y “centrípetas”
Principio de trueque (2ª etapa)	Economía de rapiña; el sistema de plantaciones (monoproducción)	Moneda “local” dependiente de la moneda “nacional”	Aporte masivo a la balanza comercial francesa
Principio del pretexto	Economía de fachada; producción en decadencia, mantenida artificialmente (malproducción)	Moneda “local” atrapada en la moneda “nacional”	Victoria de los remolacheros franceses
Principio de cambio	Economía anulada; medidas puntuales de mantenimiento (no-producción)	Desaparición de la moneda “local”	Asimilación; intercambio de fondos públicos por beneficios privados reexportados

Las vacilaciones del sistema reaparecen en cada una de las bisagras de semejante proceso. Primero, la que —con el paso del colonialismo salvaje al sistema de plantaciones (en el siglo XVII)— sopesa una explotación centrífuga (dejar a los grandes colonos en posesión de sus técnicas productivas, según el cardenal Richelieu) y una explotación centrípeta (igualarlo todo bajo la cúpula del centralismo financiero, según el ministro Colbert). Luego, la que marcará la lucha entre los colonos y los remolacheros: ¿azúcar continental o azúcar tropical? La cuestión quedará zanjada en beneficio de la primera. Finalmente, con el paso de la producción-pretexto al sistema de cambio (hacia los años 1960-1970), surge la última duda: ¿continuar la rapiña en una producción que ya no tiene sentido, después de la victoria de los remolacheros, o igualar todo en la conversión global al sector terciario, lo que convertirá a Martinica en una colonia de consumo? Por supuesto, esa última opción triunfó, y nada impide hacer un paralelo entre esta victoria y la del pensamiento oficial francés durante el período presidencial de Giscard d’Estaing.

Estas vacilaciones no son cosa de los martiniqueños (colonos, *békés*, clase media, obreros agrícolas), sino de los capitalistas franceses. Dependen de una evolución económica y de una relación de fuerzas *en la propia Francia*, allí donde las soluciones se han esbozado. En nuestro medio solo se dejan sentir las repercusiones, y particularmente sus secuelas políticas, cuya lógica del mecanismo no se percibe claramente en Martinica sin el anterior análisis. Aquí se halla el

principio de la sobredeterminación, cuyo determinante sigue siendo “invisible” en el propio país.

II.

Las consecuencias en el “sistema” económico están dadas casi desde el comienzo; en este aspecto, la historia martiniqueña ha tenido pocos reacomodos:

1. La ausencia global de inversión directa y autogestionada.
2. El temor al excedente, ligado a la incapacidad de controlar un mercado externo o de organizar un mercado interno.³
3. La ausencia de acumulación: de capital, de capacidades técnicas, de proyectos dinámicos.
4. La costumbre de la improductividad, consecuencia de la necesidad de rapiñar. Las repercusiones que se desprenderán serán, a su vez, determinantes:
 - a. Una correspondiente carencia de acumulación en las adquisiciones culturales colectivas.
 - b. La pulverización del universo cultural vinculado al sistema de plantaciones.
 - c. La ausencia de una dinámica autónoma de resolución de conflictos entre estratos sociales.
 - d. La aparición de procesos repetitivos revueltas-estancamientos, sin superación concebible.

Así pues, estas formas de desposesión llegan a su culminación en el sistema actual. El capitalismo mercantil francés considera escandaloso seguir subvencionando —solo por razones de estabilidad social— una producción que ya no es rentable. Tanto más por el hecho de que ningún estrato de la población parece capaz de amenazar por mucho tiempo esta estabilidad. La última vacilación ha quedado, pues, resuelta. La inversión en fondos públicos de una pequeña parte del excedente realizado en Francia y en el mundo por la producción capitalista francesa, permite la creación en Martinica de un extendido estrato social de vendedores de servicios (funcionarios), incrementado por una emigración de técnicos del sector terciario provenientes de Francia, el desarrollo de un consumo pasivo (los productos acabados de consumo importados a Martinica son intercambiados “directamente”

3 Gilbert Bazabas, economista martiniqueño, señaló esta obsesión, vinculada a la dispersión productiva y distributiva.

por servicios), la obtención de beneficios privados importantes en este sector terciario. Así, las subvenciones públicas tienen que ver cada vez menos con el mantenimiento de producciones en proceso de desaparición (salvo para favorecer la “transferencia” hacia el sector terciario), y cada vez más con las infraestructuras y los equipamientos comerciales (carreteras, viviendas, puertos, aeropuertos, equipos de consumo, circuitos de distribución, organismos crediticios, etc.) y de seguridad (ejército, fuerzas policiales).

Estas subvenciones para el equilibrio, esta hipertrofia del sector terciario, generan un nivel de vida más alto que el nivel de la producción; por ende, generan el aislamiento de lo que queda de los estratos sociales productores, y confirman el aislamiento de los sectores productivos (la sectorización). La consecuencia de esto es, en el plano colectivo, una artificialización de estos estratos sociales —cuya dinámica queda neutralizada *desde el exterior*— y una sistematización de la representación vacía: un elitismo sin “función” desde el punto de vista individual, el desarrollo de la mentalidad de asistidos, lo que podemos llamar “la dependencia de la materia gris” en el sector “evolucionado” del pueblo martiniqueño. El proceso de erradicación global (la anulación de toda producción) exacerba la pulsión mimética, impone de manera irresistible una identificación con el modelo de reflexión, de existencia, propuesto (modelo francés), y desencadena un rechazo total a poner en tela de juicio ese modelo, cuya “transmisión” se presenta como único garante de “estatus social”.

III.

Para la humanidad, tal vez no resulta espectacular identificar tales procesos de desposesión. Pero su análisis aclara de manera útil los mecanismos, los modos ocultos de la Relación, el establecimiento de relaciones que la fundamentan. Algunos —en Martinica— creemos que quizás no haya en el mundo una comunidad tan alienada como la nuestra, tan amenazada por la dilución. La pulsión mimética es tal vez la violencia más extrema que pueda imponérsele a un pueblo; tanto más porque ella supone el consentimiento (y hasta el goce) del mimetizado. Efectivamente, esta dialéctica acaba con la forma de violencia dentro de la forma del goce. Es importantísimo seguir la pista a semejante ocultación.⁴ La reducción mimética tal vez sea aún más

4 La actualidad nos ofrece el ejemplo de una violencia igualmente radical: la de la voluntad obcecada, en Irán, de un antimimetismo. Para los ayatolas, el Islam se confunde ciertamente con el anti-Occidente. ¿Pero acaso el Islam —hecho cultural mediterráneo— no es parte constituyente de Occidente? Igual que el pensamiento judeocristiano, acepta el Uno. He defendido esta tesis, para el asombro algo burlón del novelista argelino Rachid Boudjedra. La extrema violencia antimimética

flagrante en esa parte del mundo llamada, de manera tan simbólica, Micronesia. En el estudio de Jean-Pierre Dumas,⁵ he destacado y resumido —no sin cierto terror— los puntos indudables de cruzamiento entre la situación de esas islas del Pacífico bajo dominio estadounidense y las islas francesas de las Antillas:⁶

La historia escrita de Micronesia es la historia de su colonización. El organismo tutelar es el Ministerio del Interior en Washington. En el seno de la administración, hay cada vez más puestos de responsabilidad asumidos por los micronesios. Una de las características de Micronesia es que está sobreadministrada. El dinero proviene íntegramente de los Estados Unidos. El Congreso micronesio tiene un poder de recomendación que no es despreciable. El Alto Comisionado estadounidense tiene un poder de veto sobre todas las leyes votadas por este Congreso. A Washington le interesa sobre todo el paquete global del presupuesto, y vela por su cabal ejecución. En Micronesia la autoridad final la tiene el Poder Ejecutivo. La Administración estadounidense no carece de ambigüedades ni de contradicciones. El papel de Micronesia en la estrategia militar estadounidense. Los micronesios han propuesto inicialmente el estatus de libre asociación con los Estados Unidos. Solo pueden invocar el estatus de independencia en última instancia. Muchos micronesios han manifestado su temor a la independencia. Esta actitud se explica por el monto de la ayuda estadounidense que

proviene del mismo empuje que impuso la violación mimetizante. Al contrario, la acción más segura contra la anulación mimética es entrar en Relación (en este sentido y contrariamente a lo que la ideología oficial le machaca día tras día a los martiniqueños, mestizaje y mimetismo son *absolutamente opuestos*). Es interesante constatar que la violencia antimimética se ha exacerbado ahí donde una poderosa reserva de recursos económicos permite esta reacción. La erradicación económica global es la primera condición de este impulso mimético. El medio más seguro que tiene el pueblo para luchar contra ella es reconquistar la autonomía global de su sistema de producción. Solo puede entrarse en Relación (relativizarse, renunciar al Uno) cuando uno no se ha extraviado en una seudoproducción. Es este el círculo vicioso en el que nos debatimos. Porque la autonomía conquistada a un sistema de producción no ha resuelto necesariamente las opresiones de clase dentro de ese sistema. Porque la conquista absoluta de esta autonomía nos aleja de una poética de la Relación (de lo relativo). Estas son las contradicciones específicas de la necesidad nacionalista. Estas contradicciones quedan barridas cuando la *densidad* económica obliga a resolverlas. Se exaltan cuando la desposesión ha pulverizado los consensos de la colectividad.

5 Publicado en la revista *Les Temps Modernes*, N° 383, 1978.

6 El trabajo de Jean-Pierre Dumas no aborda el aspecto “cultural” del problema micronesio: permanencia de la lengua, persistencia de las tradiciones, fuerza de las resistencias populares, desarraigo psíquico, formas de traumatismo mental, etc. Este artículo es una presentación objetiva de los hechos, pues el estudio “cultural” habría impuesto interpretaciones que el autor no se arriesga a hacer dentro del marco que ha definido.

sostiene artificialmente la economía del "Territorio". Las islas se oponen, queriendo aprovechar cada una para sí misma esta ayuda. Micronesia es la riqueza sin el desarrollo. Todo puede crecer en esas islas. Es más corriente comprar atún en lata que pescado fresco. Resulta extremadamente difícil encontrar bananas locales, legumbres locales, cítricos, alcohol de coco; en cambio, resulta muy fácil encontrar en los cuatro supermercados de la ciudad de Saipan legumbres congeladas, toronjas y naranjas de California, cerveza, Coca-Cola, whisky, etcétera. La ayuda externa masiva mantiene el subdesarrollo. Esta ha desempeñado su papel en el enriquecimiento seguro de la población, pero también en el empobrecimiento real del "Territorio". Los salarios son en promedio dos veces más elevados en el sector público (la administración) que en el sector privado. De ahí la falta de interés de los micronesios por las actividades de producción real, y su dependencia respecto del modo de consumo estadounidense. Este flujo de dinero público ha tenido como efecto, en una fuerza de trabajo limitada, la supresión de todo esfuerzo en el sector productivo tradicional. ¿Por qué continuar trabajando duro en la agricultura o en la pesca si se puede obtener dinero fácilmente en el sector público? En Micronesia, los niños ya no quieren comer pan del año, ni siquiera los pollos locales; solo el Kentucky Fried Chicken. Compra de bienes de consumo importados con los salarios. La población se ha acostumbrado a vivir por encima de sus posibilidades y no quiere volver atrás. El precio que paga es evidentemente la dependencia. La inversión está esencialmente orientada hacia la infraestructura. El presupuesto de inversión estadounidense está íntegramente destinado a la inversión no productiva. El sector privado invierte, con la ayuda de capitales japoneses, en el sector más inmediatamente rentable: el turismo. Se ha llegado a la saturación, y los grandes hoteles suelen estar más vacíos que llenos. En resumen, la ayuda exterior tiene como efectos ofrecer altos salarios en el sector improductivo; acostumbrar a la población a un alto nivel de gastos sociales gratuitos (educación, salud); considerar al Estado como el único empleador en el país; orientar las inversiones hacia la infraestructura, en detrimento de inversiones productivas. En síntesis, estamos frente a una economía de consumo sin producción real. Si la esencia del subdesarrollo es la dependencia, Micronesia es un país completamente dependiente, dependencia tanto más insidiosa por estar acompañada de un nivel de vida relativamente alto. El resultado deseado fue realmente alcanzado: las poblaciones involucradas, lo quieran o no, no pueden prescindir de la presencia estadounidense en dinero, bienes, cultura, educación, salud. El dominio es total. La actual Administración estadounidense, que no es peor que otra, se interesa más por administrar, por educar, que por desarrollar. Ya no se trata de una colonización al estilo del siglo XIX, con mera explotación del país, sino de algo más sutil. Pero el "laboratorio micronesio" muestra que no puede haber "desarrollo" real en la dependencia. Efectivamente, puede haber neocolonialismo con una democracia no desestimable,

una masa importante de dinero vertido en el país, y una promoción real de los autóctonos. La dependencia es el producto de un sistema y no de individuos aislados. El valor de Micronesia para los Estados Unidos no es económico sino estratégico. El potencial del océano que rodea esas islas puede ser grande en términos de recursos marítimos y mineros. Pero los propios micronesios, ¿están contra la dependencia? Es algo que no se puede asegurar. Parece que nadie quiere retornar a una *coconut economy*. En un referéndum: “¿Quiere ser independiente con las consecuencias consiguientes?”, es poco probable que los micronesios voten mayoritariamente “Sí”. ¿Entonces?

La reducción mimética tiene sus raíces. No se podría captar una “dinámica” de la situación en Martinica si no se hurga en esas raíces. Una diferencia visible entre la situación micronesia y la antillana es que el discurso francés ha teorizado o afinado el concepto de ese nuevo colonialismo: la pasión por convencer, por lograr el consentimiento del dominado, por despreciar sutilmente (ahí donde el anglosajón desprecia de hecho), es el signo y el sustrato mayor de este esfuerzo, que solo habría podido darse en países pequeños.⁷

7 Aimé Césaire concluye así (ciertamente, en la euforia del año 1948) su “Introducción” a las *Œuvres choisies* de Victor Schoelcher: “Él ha aportado a los negros de las Antillas la libertad política [...] ha creado una contradicción impresionante que no podía dejar de reventar el antiguo orden: la contradicción *que hizo del colonizado moderno un ciudadano y a la vez un proletario integral*. Desde entonces, también a orillas del Mar Caribe, ruge el motor de la Historia”. Hoy es difícil suscribir esas declaraciones, porque sabemos que aquí la libertad política fue un engaño constante. Que el martiniqueño no es un ciudadano total (no tiene ciudad), ni un proletario integral (sino uno “disperso”). Que la Historia es lo que se opuso sin tregua a las historias convergentes del Caribe y que, desde la “liberación” de 1848, lo que efectivamente ha crecido aquí es el ronquido del sueño asimilacionista, atravesado por los trágicos destellos de la pulsión popular, nunca solucionadora de la situación.

LA QUERELLA CON LA HISTORIA

LA LECTURA DE *The West Indian Writer and his Quarrel with History*¹ de Edward Baugh, me permite hacer las siguientes observaciones.

Si bien resulta incongruente aducir que un pueblo “no tiene historia”, puede sostenerse que en ciertas situaciones contemporáneas —aun cuando uno de los datos de la ampliación planetaria es la presencia (y el peso) de la conciencia histórica cada vez más generalizada— un pueblo queda confrontado a lo turbio de esta conciencia que presiente como necesaria”, pero que es incapaz de “hacer emerger” o de “incorporar a lo cotidiano”; porque los datos inmediatos de este cotidiano no se insertan, para él, en una continuidad; es decir, su relación con el entorno (o que llamaríamos su naturaleza) está en una relación discontinua con la acumulación de sus experiencias (lo que llamaríamos su cultura). En semejante contexto, la historia en tanto

1 Ponencia presentada en un coloquio de Carifesta (Kingston, Jamaica, 1976). La problemática cultural y literaria en las Antillas anglófonas gira principalmente en torno a semejantes conceptos. El historiador como poeta (con respecto a Brathwaite), el novelista como historiador (con respecto a Naipaul), la historia como proyecto (con respecto a Lamming): la enunciación del tema es permanente. El encuentro entre las literaturas antillanas (anglófona, francófona, hispanohablante, creolófonas) no proviene de una decisión de los productores de textos: son los efectos todavía solapados de un mismo movimiento histórico, de una misma pertenencia cultural.

disciplina que pretende aclarar la realidad vivida por el pueblo, padecerá una grave carencia epistemológica: no sabrá cómo asumirse. Efectivamente, la perturbación de la conciencia colectiva hace necesaria una exploración creativa, a cuyo fin los indispensables rigores para una esquematización historicista pueden constituir, si no son dominados, un impedimento paralizante. Las metodologías pasivamente asimiladas, lejos de reforzar la concepción global o permitir restablecer la dinámica histórica por encima de las rupturas experimentadas, contribuirán a su vez a intensificar esa carencia.

Las Antillas son el lugar de una historia hecha de rupturas y cuyo inicio es un arrancamiento brutal: la trata de negros. Nuestra conciencia histórica no podía “sedimentarse”, por así decirlo, de forma progresiva y continua, como en los pueblos que engendraron una filosofía de la historia a menudo totalitaria —los europeos—, sino agregarse por efectos del impacto, de la contracción, de la negación dolorosa y de la explosión. Esta discontinuidad en lo continuo, y la imposibilidad para la conciencia colectiva de circunscribirlo, caracterizan lo que yo llamo una no-historia.

Así pues, el factor negativo de esta no-historia es la tachadura de la memoria colectiva. Cuando el coronel Delgrès decidió sacrificarse en el polvorín del Fuerte Matouba en Guadalupe (1802) con sus trescientos hombres, para no rendirse ante los seis mil soldados franceses que lo cercaban, el ruido de esta explosión no retumbó inmediatamente en la conciencia de los martiniqueños y los guadalupeños. Y es que Delgrès fue vencido, una segunda vez, por la solapada treta de la ideología dominante, que logró desnaturalizar por un tiempo el sentido de su acto heroico, y borrarlo de la memoria popular. Así, según la proclama del gobierno francés a los esclavos martiniqueños (marzo de 1848), *los propios guadalupeños reclamaron* el restablecimiento de la esclavitud en 1802. Antes y después, cuando los héroes antillanos —Toussaint Louverture o José Martí— resultaron victoriosos, solo fue en sus respectivos países. El bloqueo ideológico funcionó tanto como los bloqueos económico de ayer para Haití, de hoy para Cuba. Si bien Bolívar encontró ayuda y reposo en Haití, y entonces la idea de una historia antillana global se concretó por un tiempo, ese tiempo no duró mucho. Hoy día, sin embargo, oímos el estruendo de Matouba. Para recuperar ese tiempo de su historia, fue necesario que los países antillanos rompieran la ganga que las redes coloniales habían tejido a lo largo de sus costas.

Así, nacidos del acto colonial, estos pueblos solo han podido oponerle las bruscas rupturas de su incesante rebelión, pero nunca por mucho tiempo (sobre todo en las Antillas Menores), y no la inagotable emboscada que las naciones africanas, por ejemplo, tendieron en su

contra. La atávica comunidad de lengua, de religión, de sistema estatal, de valores tradicionales, es decir, una concepción del mundo, permitía que esos pueblos resistieran más continuamente, cada cual por su parte. La paciencia y la certidumbre que da semejante contexto cultural nos fueron vetadas por mucho tiempo.

De esto ha resultado que el pueblo antillano no vincule el conocimiento de su país a una datación —incluso mitificada— del país, y así la naturaleza y la cultura no han formado para él ese todo dialéctico de donde un pueblo saca el argumento de su conciencia. A tal punto que, para nosotros, la historia oscurecida a menudo se ha reducido al calendario de las catástrofes naturales, solo con significados afectivos “fragmentados”. Decíamos: “el año del gran terremoto”, o “el año del ciclón que derrumbó la casa del señor Celeste”, o “el año del incendio en la Calle Mayor”. Y este sí es el recurso de toda comunidad carente de un acto colectivo y trabada lejos de la conciencia de sí misma. Sin duda, se observan semejantes dataciones en las comunidades campesinas de ciertos países industrializados, por ejemplo.

No podríamos proscribir esta práctica de un calendario “natural” como si fuera una mera alienación. La etnopoética puesta de moda por los excesos de la deshumanización industrial o administrativa nos enseña que en esto hay más razón de lo que se supone. Pero la naturaleza, una vez separada de su significado, es tan pobre (para el hombre) y desarmada como la historia padecida. La conjunción dinámica naturaleza-cultura es indispensable para el asentamiento de una comunidad.

Hoy día escuchamos el estruendo del Matouba, pero también el fusilamiento del Moncada. Nuestra historia golpea tan súbitamente que nos aturde. El surgimiento de esta unidad difractada (de esta conjunción inadvertida de historias) constituida por las Antillas en este momento, nos sorprende, aun antes de que hayamos meditado sobre esta conjunción. Es decir, que también nuestra historia es una presencia que ha llegado a los límites de lo soportable, presencia que debemos vincular sin transición con el complejo entramado de nuestro pasado. El pasado, nuestro pasado padecido, que para nosotros todavía no es historia, sin embargo aquí nos obsesiona. La tarea del escritor es explorar esta obsesión, “revelarla” de forma continua en el presente y lo actual.² Esta exploración no

2 Llegó el momento de preguntarse si el escritor es (en este trabajo) el encubridor de lo escrito o el iniciador de lo hablado; si el proceso de historización viene a cuestionar el estatus de lo escrito; si la huella escrita es “suficiente”, para los archivos de la memoria colectiva.

equivale, pues, a una esquematización ni a un llanto nostálgico. Es para desenredar un sentido doloroso del tiempo y proyectarlo constantemente hacia nuestro futuro, sin recurrir a lo que yo llamo franjas temporales, de las que los pueblos occidentales se han beneficiado; sin la ayuda de esa densidad colectiva dada previamente por un contexto cultural ancestral. Es lo que yo llamo una *visión profética del pasado*.³

“Ahí donde se cruzan las historias de los pueblos antaño considerados sin historia, termina la Historia” (con H mayúscula). La Historia es un fantasma occidental de fuerte presencia, contemporáneo del tiempo en que Occidente era el único que “hacía” la historia del mundo. Si bien Hegel ha relegado a los pueblos africanos a lo ahistórico, a los pueblos amerindios a lo prehistórico, reservando la Historia solo para los europeos, no puede creerse que hoy día esa concepción jerarquizada de “la marcha hacia la Historia” haya caducado por el hecho de que estos pueblos africanos o americanos hayan “entrado en la Historia”. Los hechos, por ejemplo, han impuesto al pensamiento marxista la idea de que no es en los países técnicamente más avanzados donde *primero* triunfa la revolución, ni a través de los proletariados más organizados. El marxismo ha criticado así, con lo real y desde su propio punto de vista, la noción de una Historia lineal y jerarquizada. Es este proceso de jerarquización el que negamos en la incipiente conciencia de nuestra historia, en sus rupturas, su repentina asunción, su resistencia a ser investigada.

Como la memoria histórica ha quedado con demasiada frecuencia tachada, el escritor antillano debe “hurgar” en esta memoria a partir de las huellas a veces latentes que ha percibido en la realidad.

Como la conciencia antillana fue delimitada con barreras esterilizantes, el escritor debe poder expresar todos los casos en que esas barreras fueron parcialmente rotas.

Como el tiempo antillano fue estabilizado en la nada de una no-historia impuesta, el escritor debe contribuir a restablecer su cronología tormentosa, es decir, a develar la fecunda vivacidad de una dialéctica reactivada entre naturaleza y cultura antillanas.

En lo que nos atañe, la historia —como conciencia en acción y como vivencia— no es solo asunto de historiadores. Para nosotros la literatura no se dividirá en géneros, sino que implicará todos los enfoques de las ciencias humanas. En esta materia, las categorías heredadas no deben bloquear la audacia metodológica cuando esta responde a las necesidades de nuestra situación. Para Derek Walcott, querellar-

3 Véase el prefacio a la primera edición de mi libro *Monsieur Toussaint*, Éditions du Seuil, París, 1961.

se con la Historia es tal vez afirmar la urgencia de este cuestionamiento de las categorías del pensamiento analítico.

Una realidad que no fue evidente para sí misma por mucho tiempo, y que de alguna forma tomó cuerpo junto a la conciencia que los pueblos tenían de ella, tiene que ver tanto con la problemática exploratoria como con la planificación historiadora. Esta implicación “literaria” es la que orienta la claridad de la reflexión histórica, de la cual ninguno de nosotros puede pretender estar a salvo.

LO MISMO Y LO DIVERSO

I.

Apreciamos los avatares de la historia contemporánea como episodios inadvertidos de un gran cambio civilizatorio, que pasa del universo trascendental de lo Mismo, impuesto de manera fecunda por Occidente, al conjunto difractado de lo Diverso, conquistado de manera no menos fecunda por los pueblos que han alcanzado hoy día su derecho a estar presentes en el mundo.

Lo Mismo, que no es lo uniforme ni lo estéril, marca el esfuerzo del espíritu humano hacia esa trascendencia de un humanismo universal que sublimiza a los particulares (nacionales). En la historia occidental, la relación dialéctica de oposición y superación *entendió* lo nacional como el obstáculo privilegiado que debía cumplirse y, por ende, vencerse. En ese contexto, el individuo considerado como vehículo absoluto de la trascendencia pudo afirmar de manera subversiva su derecho a cuestionar el accidente particular y, a la vez, apoyarse en él. Pero para nutrir su aspiración a lo universal, lo Mismo ha requerido (ha necesitado) la carne del mundo. Lo otro es su tentación. Todavía no lo Otro como proyecto de acuerdo, sino lo Otro como materia que debe ser sublimada. Los pueblos del mundo fueron así presa de la rapacidad occidental antes de convertirse en el objeto de las proyecciones afectivas o sublimantes de Occidente.

Lo Diverso, que no es lo caótico ni lo estéril, significa el esfuerzo del espíritu humano hacia una relación universal, sin trascendencia universalista. Lo Diverso necesita la presencia de los pueblos, ya no como objeto que debe ser sublimado, sino como proyecto que debe relacionarse. Lo Mismo requiere del Ser, lo Diverso establece la Relación. Así como lo Mismo comenzó por la rapiña expansionista en Occidente, así también lo Diverso salió a la luz a través de la violencia política y armada de los pueblos. Así como lo Mismo se eleva en el *éxtasis* de los individuos, lo Diverso se propaga por impulso de las comunidades. Así como lo Otro es la tentación de lo Mismo, así también el Todo es la exigencia de lo Diverso. Nadie puede hacerse trinitario ni quebequés si no lo es; pero lo cierto es que si Trinidad o Quebec no existieran como componentes aceptados de lo Diverso, algo le faltaría a la carne del mundo —y hoy día sabríamos de esa carencia. Dicho de otra manera, si era posible que lo Mismo se revelara en la soledad del Ser, resulta imperativo que lo Diverso implique a la totalidad de los pueblos y las comunidades. Lo Mismo es la diferencia sublimada; lo Diverso es la diferencia consentida.¹

Si obviamos los aspectos fundamentales de este paso (de lo Mismo a lo Diverso), que son la lucha política, la supervivencia económica, si no se contabilizan los episodios centrales (aplastamiento de los pueblos, emigraciones, deportaciones, y quizás ese aspecto más grave de los avatares que es la asimilación), y si nos limitamos a una vista global, nos damos cuenta de que lo Mismo, imaginario de Occidente, ha logrado tal enriquecimiento progresivo, tal establecimiento armónico en el mundo, que ha podido “pasar”, casi sin tener que *confesarse*, de la idea platónica a la nave espacial. Los conflictos nacionales marcaron desde adentro el impulso de Occidente hacia una sola ambición: imponer como valor universal el conjunto de sus valores particulares al mundo. Así, por mucho tiempo, el muy circunstanciado lema de la burguesía francesa de 1789 —“Libertad, Igualdad, Fraternidad”— buscaba significar de manera absoluta uno de los fundamentos del humanismo universal. Lo mejor del caso es que, efectivamente, lo ha significado. Y así también el positivismo de Auguste Comte se convirtió en una verdadera religión para una élite “descentrada” de América del Sur.

1 En 1979 se vuelve a examinar este tema, pero bajo el siguiente punto de vista “de actualidad”: el “derecho a la diferencia” no debe basarse en una partición biológica —véase Louis Pauwels, divulgador de la historia y la “nueva derecha” francesa— que desemboca inevitablemente en una jerarquía de las naturalezas. Lo Diverso introduce la Relación: es la implicación moderna de las culturas, en sus deambulaciones, la reivindicación “estructural” de una igualdad sin reservas.

Lo que suele llamarse, casi por doquier, la aceleración de la historia —que proviene de la saturación de lo Mismo, como un agua que se derrama de su recipiente— ha “desbloqueado” en todas partes la exigencia de lo Diverso. Esa aceleración, generada por las luchas políticas, logró que de repente unos pueblos que aún ayer poblaban la faz oculta de la Tierra (como hubo durante mucho tiempo una faz oculta de la Luna) tuvieran que identificarse ante el mundo totalizado. Si no se nombraran, amputarían al mundo de una parte de sí mismo. Esta nominación adquiere formas trágicas —guerra de Vietnam, represión de los palestinos, masacres en Sudáfrica—, pero tiene también expresiones político-culturales: rescate de los cuentos tradicionales africanos, poesía comprometida de los militantes, literatura oral (“oralitura”) de Haití, difícil consenso de los intelectuales antillanos, Revolución Tranquila en Quebec (sin tomar en cuenta los avatares insoportables: “imperios” africanos, “régimenes” sudamericanos, autogenocidios en Asia, de los que puede pensarse que constituyen lo “negativo” —¿indetenible?— de tal movimiento planetario). Yo llamo literatura nacional a la urgencia que tiene cada uno de identificarse ante el mundo, o sea, la necesidad de no desaparecer del escenario mundial y, al contrario, de correr hacia su expansión.

Consideremos la obra literaria en su más amplio alcance; se puede convenir en que satisface dos funciones: la de desacralización, función de herejía de análisis intelectual, para desmontar la maquinaria de un sistema determinado, revelar los mecanismos ocultos, desmitificar; y también la función de sacralización, de reunión de la comunidad en torno a sus mitos, sus creencias, su imaginario o su ideología. Digamos, parodiando a Hegel y su discurso sobre la épica y la conciencia comunitaria, que la función de sacralización sería el hecho de una conciencia colectiva ingenua aún, y que la función de desacralización es el hecho del pensamiento politizado. El problema contemporáneo de las literaturas nacionales, tal como las concibo aquí, es que hay que aliar ese mito con esa desmitificación, esa inocencia inicial con esa astucia adquirida. Y que, por ejemplo, la socarronería afilada de Jacques Godbout es tan necesaria para Quebec como los arrebatos inspirados de Gaston Miron. Porque esas literaturas no tienen tiempo para evolucionar armónicamente desde el lirismo colectivo de Homero hasta las ásperas disecciones de Beckett. Tienen que asumir todo de una sola vez: la lucha, la militancia, el arraigo, la lucidez, la desconfianza en sí mismo, el amor absoluto, la forma del paisaje, la desnudez de las ciudades, las superaciones y las obcecaciones. Es lo que yo llamo nuestra irrupción en la modernidad.

Pero hoy día se da otro paso, contra el cual nada podemos; el paso de lo escrito a lo oral.² Estoy por creer que lo escrito es la huella universalizante de lo Mismo, ahí donde lo oral sería el gesto organizado de lo Diverso. Hoy día hay como una revancha de tantas sociedades orales que, por el hecho mismo de su oralidad, es decir, su no-inserción en el campo de la transcendencia, han padecido —sin poder defenderse— el ataque de lo Mismo.³ Hoy día lo oral puede preservarse o transmitirse hasta de un pueblo a otro. Puede ser que lo escrito se convierta cada vez más en la medida del archivo, y que la escritura quede reservada al arte esotérico y casi alquímico de algunos. Así se manifiesta en la proliferación contaminante de éxitos de librería, que ya no son una muestra de escritura, sino la reserva sabiamente orientada de la seudoinformación.

Ante tal constatación, el escritor no debe esconder la cabeza en la arena, pues, en mi opinión, la única manera de mantener la función de la escritura (si hay motivos para ello), es decir, de apartarla de una práctica esotérica o de una banalización informática, sería irrigarla en las fuentes de lo oral. En adelante, si la escritura no se cuida de la tentación de trascender, inspirándose, por ejemplo, en las prácticas orales, y teorizándolas si es necesario, creo que desaparecerá como necesidad cultural de las sociedades futuras. Así como lo Mismo se apagará en las vivacidades sorprendentes de lo Diverso, así también la escritura quedará enclaustrada en el universo cerrado y sagrado del signo literario. Ahí podría perfeccionarse el sueño de Mallarmé, que sería entonces el mismo de Folch-Ribas, antiguo sueño de lo Mismo, el de abrirse al Libro (con L mayúscula). Pero no será el libro del mundo.

Una literatura nacional plantea todos estos problemas. Debe significar la identificación de pueblos nuevos, lo que se llama su enraizamiento, y que hoy día es su lucha. La sacralización, épica o trágica, es función de la literatura. Debe significar —si no lo hace (y solo si no lo hace), no es sino regionalista, o sea, folclorizante y caduca— la relación de un pueblo con otro en lo Diverso, lo que este pueblo aporta a la totalización. Es su función analítica y política, que va acompañada de su propio cuestionamiento.

2 En momentos en que nosotros, los martiniqueños, llevamos a cabo el paso de la oralidad a la escritura.

3 Esta revancha del derecho no puede ocultar la brecha creciente que, de hecho, discrimina a países ricos y países pobres. Toda teoría acerca de ese paso de lo Mismo a lo Diverso, de lo escrito a lo oral, resultaría ingenua si ocultara, por poco que fuera, el aterrador poder de alienación y de dominio aplicado por los países ricos y su emanación final: las multinacionales. Es tonto decirlo; sería aún más tonto olvidarlo.

Vemos que si las literaturas occidentales ya no tienen que solemnizar su presencia ante el mundo, operación fútil después de tan grave enjuiciamiento histórico de Occidente, operación mediante la cual estas literaturas se desmarcarían como mediocrementemente nacionalistas, *en cambio* tienen que meditar acerca de esa nueva relación con el mundo, mediante la cual señalarían ya no su puesto preeminente en el mundo, sino su tarea compartida en lo Diverso. Esto lo entendieron escritores franceses que, de modo caricaturesco como Pierre Loti, trágico como Víctor Segalen, católico como Paul Claudel, estético como André Malraux, presintieron que después de haber andado tanto por el Oeste, había que emprender por fin el *Conocimiento del Este*. Hoy día lo Diverso abre los países. Cuando examino la producción literaria actual en Francia, me asombra su desconocimiento de tal empuje, de tal establecimiento de nuevas relaciones en el mundo, es decir, en definitiva, su falta de generosidad.⁴ Y estoy por creer que nos hallamos aquí en presencia de una suerte de suburbio provisional del mundo.

Pero lo Diverso es terco. Surge por doquier. Las literaturas occidentales van a recuperar esa función de inserción, y volverán a ser un signo de las naciones, compartiendo el mundo, es decir, un haz de lo Relatado.

II.

He propuesto en otra parte que la lengua nacional es la lengua en la que un pueblo produce. Además, se puede observar que las lenguas maternas de los pueblos recién surgidos a la luz planetaria son, por situación histórica, lenguas de lo oral. Estas dos informaciones nos permiten aclarar la empecinada maraña de las literaturas nacionales nuevas.

Ahí donde un contexto cultural preexistía al asalto contra lo Mismo, y donde se inició la automatización del circuito de producción, el problema resultará relativamente “simple”: habrá que rescatar la lengua y la cultura nacional, sometiéndola a la crítica creadora del pensamiento político. Supongo que esto puede hacerse en Argelia. La unanimidad (lo sagrado) de la nación ya existe, el pensamiento crítico desmitifica un orden social, el multilingüismo (si se mantiene) ya no resulta alienante.

Ahí donde un contexto cultural no preexistía al asalto contra lo Mismo, pero donde un sistema de producción permitió “interiorizar”

4 Es impresionante la ingenuidad del discurso de ciertos representantes franceses en los encuentros culturales internacionales. Su etnocentrismo no tiene matices y hasta se muestra impermeable a la ironía cuestionadora.

sin alienación grave la lengua de importación, solo se dan combates culturales y políticos claros, si no fáciles. Creo que es lo que se da en Cuba, donde la lengua española es realmente la lengua nacional cubana. No hay obstáculos en la unanimidad de la nación, el monolingüismo no resulta reductor.

Allí donde una alienación del sistema de producción se ejerce en contra de una comunidad que, no obstante, se apoya en un contexto cultural denso (ya sea que tal densidad cultural haya preexistido al asalto colonizador, como en los países del África negra; ya sea que haya podido rehacerse *después del ataque*, como en Haití), el pueblo no se desagrega. Soporta la Relación (y quizás sus recursos naturales pronto se agotarán, dejándolo en la desnudez de los países pobres), pero la palabra queda (a través del multilingüismo, si es posible) y su lucha continúa. Puede que convierta su lengua amenazada en arma de combate, como los puertorriqueños con el español contra el angloestadounidense. El drama empieza allí donde la ausencia de un contexto cultural preexistente no permite que un pueblo se embosque en un frente cultural de resistencia, y donde no se ha mantenido un sistema autónomo de producción. La lengua materna oral se ve constreñida o reprimida por la lengua oficial, incluso y sobre todo cuando esta tiende a convertirse en lengua natural. Se trata de lo que yo llamo comunidades “atrapadas”.⁵

Ningún pueblo soporta por mucho tiempo una alienación brutal o insidiosa de su contexto cultural y, a la vez, una reducción sistemática de su circuito de producción. Porque en ausencia de una producción nacional y ante la obligación cultural global, un pueblo se voltea contra sí mismo al vivir (padecer) sus pulsiones sin poder dilucidarlas colectivamente. Para él, lo sagrado es inconcebible, y el sacrilegio lo degrada. Su fuerza de comunión, por ejemplo, se vuelve práctica supersticiosa y su fuerza crítica se vuelve manía de chismear. Ciertamente, es lo que se observa en Martinica, donde el proceso de asimilación a una civilización exógena (francesa) genera uno de los modos más amenazados —el más ejemplar, quizás— de inserción en lo Diverso.

Al margen de las luchas políticas, el escritor trata de desmontar los mecanismos de esta inserción, aunque esa práctica corre el riesgo de conducir temporalmente a una forma de desesperanza, que no es

5 Comunidades que se apoyan en su contexto cultural y, las más de las veces, en economías de subsistencia, solo han podido ser reducidas (los kurdos, aunque estén desgarrados entre cinco países) por el exterminio y la dispersión (los armenios). Por otra parte, culturas ancestrales han podido ser erradicadas mediante la anulación de índole económica, allí donde la supervivencia (la economía de subsistencia) no se ha “organizado” en resistencia global (ciertas comunidades de Oceanía).

dimisión. Agotar esa desesperanza, *de la que se ha perdido toda conciencia en lo cotidiano*, es reabrir la herida y escapar a las anestias de lo Mismo. No se trata aquí de ningún pesimismo, sino de la última reserva de quien escribe y quiere luchar en su propio terreno.

NOTA I

Muchos pensadores de Occidente teorizan la relativización de lo Mismo. Marshall McLuhan ha diagnosticado el desequilibrio vivido por el hombre contemporáneo al pasar de la tecnología mecánica a la tecnología eléctrica. La tecnología mecánica se vincula a la escritura y a la imprenta. Aquí volvemos a encontrar el conflicto oral-escrito, pero insertado en una relación tal que excluye o anula la masa de influencia de las culturas orales en el debate actual (*La galaxia Gutenberg*).

No se ha establecido si la evolución (o mutación) tecnológica por sí sola, insertada continuamente en la historia occidental, ha determinado la nueva problemática estudiada por McLuhan. *También* interviene aquí una acumulación de tradiciones (en las zonas de civilización oral) puesta en contacto con Occidente, y ha cambiado los valores de este. Para el occidental, el desequilibrio primordial quizás no provenga de las modalidades mismas del paso, sino de que este paso marca el final de una preeminencia de derecho y el mantenimiento angustiado de una sola preeminencia de hecho, es decir, vulnerable.

Aunque deje constancia de todas las rebeliones imposibles, marginales, Herbert Marcuse generaliza a partir de “tendencias liberadoras” que se producen *dentro* de las sociedades industriales adelantadas. Desde luego, hay que considerar que el poderío tecnológico de los Estados Unidos o de la Unión Soviética resulta determinante, que Francia o los Estados Unidos ponen armas a disposición de los Bokassa o Somoza, que Amin Dada ha sido *entrenado* por el ejército inglés, etc... Y, por ende, hay que convenir en que el análisis de esta *interioridad* de las sociedades industriales resulta primordial. Pero cuando no se *relativizan* su masa y su impacto, se genera una contradicción. Una teoría de la Relación contribuiría a aclarar factores inesperados, exógenos a las civilizaciones industrializadas, y a facilitar tal vez la reflexión acerca de su encuentro con las “resistencias interiores”. Así, Amin Dada ha sido un absoluto del horror bufo, pero ¿no ha sido acaso, también y para siempre, una imagen devuelta de la acción occidental, que destruye esta acción occidental al mismo tiempo que la caricaturiza?

Asimismo, Kostas Axelos propone una totalidad que “no es la suma ni la síntesis de todo lo que es”. Entendamos que esa totalidad,

que empuja el juego de Occidente al extremo de un juego del mundo, “se constituye por sí misma en tanto juego del tiempo” (*El juego del mundo*). Es la “totalidad”, en la cual puede acentuarse “lo mismo en lo otro, lo otro en lo mismo”. Por muy apasionante que parezca este juego, no hay que desconocer en él una generalización que indiferencia lo otro de lo mismo, superándolos y al mismo tiempo manteniéndolos. Para todo pueblo amenazado por la indistinción, semejante juego puede parecer mortal. Las series no exclusivas, las diferenciaciones no trascendentes propuestas por una ciencia de la Relación, constituirían la necesaria base logística —que se superaría a sí misma en una dinámica abierta— de toda totalidad del mundo. Incluso como hipótesis, la totalidad se vuelve fácilmente totalitaria cuando se exime de cuantificar los *entes*. Porque entonces favorece o legitima la aparición de una *política* planetaria cuyos centros se hallan en alguna parte: allí donde nadie pueda controlarlos. Las grandes sociedades multinacionales son el Ser de esa totalidad.⁶

El pensamiento rizomático de Gilles Deleuze y Félix Guattari relativiza sistemáticamente. No resulta indiferente que uno de sus primeros objetivos haya sido el libro (libro-raíz, libro-raicilla, libro-rizoma) y la *cuantificación de la escritura*. La relación escrito-oral rizomatiza aún más.⁷ Pese a las comparaciones entre civilizaciones o expresiones (pero siempre generalizantes: Occidente, Oriente), esta rápida incursión de ambos autores en la Relación (el relevo, lo relativo, lo relatado) ignora grandemente *las situaciones que son otras*. Hay aquí también una anterioridad abstrayente de la que desconfiamos. Quien dice, se nombra; le falta nombrar al que calla, es decir, concebir su espesa existencia. No hablar por él, sino aguardar por su palabra. Cualquier otra actitud introduce una vacancia que se confunde fácilmente con la libertad. Así, Deleuze y Guattari hacen la relación entre la rizomática y la nomadología. Pero el nomadismo “rebas” el esfuerzo de unos pueblos cuyo tormento es enraizarse. De los tres modos del nomadismo registrados por Deleuze y Guattari, el de los descubridores (o los cruzados) desarraiga al Otro, tiende a confiscarle su tierra; el del nómada es el más sobredeterminado (de un pozo de agua a otro, de un territorio asolado a un territorio rico, de un clima

6 La acumulación del excedente capitalista es su devenir-ser, la guerra final es su ser-nada.

7 Tal vez sintamos en todas partes la misma necesidad de expansión no conquistadora. “Cuando digo árbol, y cuando pienso en el árbol, nunca siento lo único, el tronco, el palo de savia que se inserta en otros y así agrupa al bosque, esa extensión atravesada por la luz... Si trato, torpemente, de dibujar un árbol, lograré un pedazo de vegetación donde solo el cielo de la página pone fin al crecimiento indeterminado. Lo único se pierde en este todo” (*L'Intention poétique*, 1969).

desfavorable a un clima propicio: es un precalco del rizoma); y el de “los que ya no se mueven” corre el riesgo de *anularse* en los tormentos del “exilio interior”. El rizoma no es nómada, se arraiga hasta por los aires (a veces es una epífita); pero el hecho de no ser *una cepa* lo predispone a “aceptar” lo inconcebible de lo otro: el brote nuevo siempre posible, que está *al lado*.

Todo sistema relativizante, por ajustado que sea su alcance, debe inclinarse hacia el inventario concreto de la Relación: a la justicia de las opacidades.

POÉTICA DE LA RELACIÓN

LA EPOPEYA DEL EMPERADOR zulú Chaka, tal como la cuenta Thomas Mofolo,¹ me parece el ejemplo de una poética africana. Ciertamente, no faltan coincidencias con las formas épicas occidentales: descripción de un sentimiento tiránico (la ambición), implicación de la comunidad zulú en el drama del héroe, ascenso y caída de este. No se puede considerar la dimensión mágica (origen del guerrero, importancia de los curanderos, prácticas y ritos) como algo particular de la temática africana. Todas las epopeyas que narran el empuje de los pueblos recurren al favor divino. Aquí, la oralidad tampoco es específica; al fin y al cabo, los poemas de Homero fueron concebidos para ser cantados, declamados o bailados.

El interés primordial de *Chaka* consiste en dos particularidades. Se trata de una epopeya que, al escenificar de manera “universal” la pasión y el destino de un hombre, no se refiere al origen de un pueblo ni a su historia naciente. Tal epopeya no implica entonces un mito fundacional. Al contrario, remite a un momento mucho más peligroso para el referido pueblo, el momento de su *inminente puesta en relación* con unos conquistadores venidos del Norte. Es asombrosa la similitud

1 Thomas Mofolo, *Chaka* (Gallimard, París, 1939).

de destino entre aquellos grandes y fugitivos dinastas africanos que, partiendo de una aldea o una etnia, forjaron considerables imperios y terminaron —todos ellos— en la cárcel, el exilio o la dependencia (historia que se repite de manera caricaturesca en la empresa de los pseudoconquistadores traídos en el equipaje de la poscolonización: antiguos oficiales o suboficiales de los ejércitos coloniales, de los cuales Occidente, que los creó, autorizó y mantuvo, se burla o se indigna). Así, todos los grandes conquistadores africanos del siglo XVIII y XIX se obsesionaron con la llegada del hombre blanco. A él se refiere Chaka, a punto ya de ser asesinado por sus familiares. Su vida, sus acciones, sus obras eran como una última defensa que él trataba de erigir contra esa llegada, de cuyo secreto parecía ser el único poseedor. Los poetas africanos también se sentirán obsesionados por aquellos destinos, cantando sus circunstancias en las crónicas orales. A nosotros, esa obsesión nos rozó cuando el rey de Dahomey, Béhanzin, fue deportado a Martinica. La epopeya de aquellos conquistadores derrotados, que fue también la epopeya de sus etnias o sus pueblos y a veces la de sus creencias, no se cuenta con el fin de tranquilizar a una comunidad acerca de su legitimidad ante el mundo. No son epopeyas fundadoras, de “grandes libros” iniciáticos como *La Iliada* y *La Odisea*, el Antiguo Testamento, las sagas o las canciones de gesta. Son las memorias de la Relación, lo que se rescató de la unanimidad de un pueblo antes de que interviniera la gran dispersión de la colonización. Así pues, aquí no aparece esa “conciencia ingenua” que Hegel consideró como el momento popular de la épica, sino una conciencia amarrada, que servirá de base a la existencia de los pueblos africanos durante todo el período de la colonización.²

En lo que yo he podido leer de las transcripciones de epopeyas africanas —por ejemplo, las del imperio de Segú en Bambara, recogidas y traducidas por investigadores africanos y por Lylian Kesteloot—, he percibido esta “suspensión” de la narración: como si, mientras fabrica el discurso, el poeta se pusiera a *aguardar algo* que, él lo sabe, es indetenible. La sucesión de los reyes no determina —ni se basa en— una teoría de la legitimidad. La epopeya es disruptiva. La historia es corta. La memoria se vuelve secreta, hay que forzarla para que se haga pública. Al final, el hombre blanco tumba la puerta y obliga a hablar en voz alta. El fuego sagrado del palabreo se dispersa en el viento público. La sabiduría de la epopeya estriba en haber sabi-

2 Una colección popular revive hoy aquellas figuras de la historia africana. Todos, o casi todos los volúmenes, insisten en este encontronazo de los jefes africanos con los ineluctables colonizadores, que se presenta como el símbolo mismo de su destino (Colección “Las grandes figuras africanas”).

do siempre que esa Relación *vendría*. Esta precognición de la puesta en relación ha sido interpretada por O. Mannoni como un complejo de dependencia: “En casi todas partes donde los europeos fundaron colonias como las que actualmente están “en tela de juicio”, puede decirse que ellos eran esperados y hasta anhelados por el inconsciente de sus súbditos”.³ Frantz Fanon denunció (*Piel negra, máscaras blancas*) esta interpretación. Los pueblos europeos, agentes agresivos de la Relación, no podían concebir esa poética, que les parecía debilidad y renunciamiento.⁴ Mannoni ha teorizado esta ceguera.

La otra particularidad tiene que ver con el carácter fundamental del relato épico, que ha desaparecido casi totalmente de la literatura occidental: yo lo llamo *poética de la duración*. La palabra no pretende encantar, ni sorprender, ni deslumbrar, en ningún momento de la épica africana. No increpa al oyente, recurre a él, lo envuelve, lo conduce a través de los espesores acumulados donde poco a poco va dibujándose el proyecto. Creo que en las literaturas occidentales la división en géneros literarios distintos favoreció el abandono de esa poética. La existencia de una novela y su especificidad llevaron paulatinamente a que toda exploración de una duración, y toda técnica relacionada con ello, fueran exclusivas de este género. Al mismo tiempo, el poema asumía lo indecible: lo que se contrae en fulguraciones, el relámpago de la revelación, la punta extrema de una videncia. Una *poética del instante*. Pero discriminar así los géneros y asignarles esas poéticas tan fundamentalmente opuestas, es neutralizar esas poéticas una con otra, y estas se sujetan entonces a su objeto en vez de violentarlo.

En la poética del texto oral africano, *todo es decible*. La masa de misterio que envuelve al personaje de Chaka no viene de lo que el texto épico nos oculta, sino de lo que la acumulación dice.

Lo indecible poético occidental me parece dedicado a lo que se llama dignidad de la persona humana, trascendida a partir de la aparición histórica de la propiedad privada. Este atajo audaz nos permite pensar que la pasión poética, en tanto exigencia de un yo, supone ante todo que la comunidad se haya despojado de su derecho fundamental de establecer, y se haya organizado en torno a los derechos privados. Lo indecible poético es la economía suprema del derecho de propiedad. Paradójicamente, es transparencia, no es opacidad.

3 *Psychologie de la colonisation*, Éditions du Seuil, París, 1950.

4 En la actualidad, Occidente sigue siendo el agente más dinámico de la Relación, debido a su temible ventaja tecnológica que le permite controlar los sistemas de comunicación mundial y regir las riquezas del mundo. No obstante, empieza a percibir la grandeza de esa poética, dejando así atrás a Mannoni.

A este sentido agudo de la persona humana contrapongo siempre el sentimiento no menos fuerte del consentimiento a la dignidad común, tal como veo que se afirma en muchas civilizaciones no occidentales. Junto al recorrido propiedad privada-dignidad de la persona-indecible poético, he colocado otro que también me parecía fundacional indivisibilidad de la tierra-dignidad de la comunidad-explicitación del canto. Esta oposición civilizacional también permite comprender las rupturas en la civilización antillana, donde el legado africano (del sentimiento de la dignidad común) se topaba con un imposible (la no-posesión colectiva de la tierra) y donde lo explicitado del canto (la cultura oral tradicional) se veía limitado por la educación occidental (a iniciación a lo indecible poético). Hemos apreciado lo fascinante de este indecible, del que se hace difícil y doloroso apartarse: en Abisinia, Rimbaud se dedicó a algo más que a traficar. He conocido a tantos jóvenes poetas antillanos que se desesperaban por no poder resignarse a ese indecible y que, no obstante, fascinados por el éxito de Aimé Césaire en esta materia, se agotaban indagando en sus fulguraciones, sin saber que en ellos mismos estaban los medios para establecer *otra economía de la palabra*. Esterilizados, impotentes ante ese sueño de la fulguración poética, no escuchaban en sus adentros el latido de esa duración que había que conquistar.

Pero esta suerte de oposición en paralelo resulta tan fundada como alienante. Pienso, por ejemplo, que basándose en la distinción entre posesión colectiva de la tierra (en África) y propiedad privada (en Occidente), pudo haberse construido la teoría de un socialismo africano, más natural —y, por ende, más “humano”—, ahí donde el socialismo occidental solo había sido, en definitiva, una reacción contra el sentido adquirido de la propiedad privada. Esas teorías que privilegian lo natural (siendo lo natural ciertamente más atractivo que una reacción) tranquilizan fácilmente. Conocemos los asombrosos daños, tanto ideológicos como físicos, de ese socialismo africano en los países donde se ha podido establecer como principio o como realidad.⁵

Sin embargo, sostengo que hay una relación profunda entre la poética del instante y el sentimiento privilegiado de la dignidad de

5 Pero estas variantes étnicas del socialismo no son proyectos que deban ser desdeñados o rechazados de lleno. El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla ha estudiado la indianidad (“La nueva presencia política de los indios”, *Casa de las Américas*, N° 116, septiembre-octubre de 1979) y distingue cuatro ideologías en la visión del futuro sudamericano: la restauración del pasado, excluyendo la civilización occidental; la posición reformista, adaptando el sistema existente; el socialismo indio, aplicando el modelo de las sociedades indias readaptadas a los elementos universales aportados por Occidente; y el socialismo pluralista, con la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista.

la persona humana, con asiento primordial en la propiedad privada. Este conjunto de elementos lleva implícita la limitación del interés individual. Cuesta separar por proyección la dignidad del individuo y la pesada realidad de la propiedad privada. La sublimación es necesaria. Por ello, todas las filosofías y las ideologías occidentales apuntarán a lo *universal generalizador* (todavía hoy, lo que los pensamientos universales reconocerán con mayor acierto en las formulaciones de Léopold Senghor, será la idea generalizadora de una civilización de lo universal). Lo universal generalizador es la aspiración suficiente que permitiría sublimar la dignidad de la persona a partir de la realidad de la propiedad privada. Es también el arma más acabada en el proceso de despersonalización de un pueblo necesitado. Contra lo universal generalizador, el primer recurso yace en la recia voluntad de permanecer en el lugar. Pero, en lo que nos atañe, no se trata solamente de la tierra adonde fue deportado nuestro pueblo, sino también de la historia que ha compartido (viviéndola como no-historia) con otras comunidades, cuya convergencia se revela hoy. Nuestro lugar son las Antillas.

La antillanidad, soñada por los intelectuales y al mismo tiempo vivida de manera soterrada por nuestros pueblos, nos arranca a lo intolerable propio de los nacionalismos necesarios y nos introduce a la Relación que hoy día modera esos nacionalismos sin alienarlos.

Efectivamente, ¿qué son las Antillas? Una multirrelación. Todos lo sentimos así, lo expresamos en todas las formas ocultas o caricaturescas, o lo negamos fieramente. Y todos sentimos que ese mar está en nosotros, con su carga de islas por fin descubiertas. El mar de las Antillas no es el lago de los Estados Unidos. Es el estuario de las Américas.

En semejante contexto, la insularidad adquiere otro sentido. Se suele hablar de insularidad como de un modo de aislamiento, como una neurosis de espacio. Sin embargo, en el Caribe cada isla es una abertura. La dialéctica Afuera-Adentro coincide con el asalto Tierra-Mar. La insularidad constituye una cárcel solo para quienes están amarrados al continente europeo.⁶ El imaginario de las Antillas nos libera del ahogo.

Sigue siendo patente el hecho de que, en la civilización antillana, en Martinica, y por razones “históricas”, solo hemos asumido el habla. Muchas palabras se nos han quedado en la garganta, y tenemos pocas “materias primas” para ejercer nuestro gesto.

Tal vez por ello me asombró tanto descubrir la retórica del discurso negro-estadounidense. Recuerdo haber escuchado en la Uni-

6 De izquierda o de derecha, afirman que en estas islas se “vegeta”, y buscan la vida del espíritu preferiblemente en París.

versidad de Tufts (Boston) una ponencia sobre la literatura afroestadounidense, mientras descubría con mucha sorpresa y emoción el espectáculo de aquel público que, meciéndose cadenciosamente, repetía como una melopea el texto del conferencista.

También vi en la televisión una película dedicada a Martin Luther King, y descubrí aquel doble, aquel eco situado detrás del orador para repetir y amplificar su discurso. No se trata de una repetición tautológica, como en los textos trágicos; lo que hay aquí es una nueva economía de la palabra.

Y así como pienso que la fulguración poética es el *acmé* de la exaltación del yo, así también puedo conjeturar que la repetición incesante del discurso es la medida de un Nosotros. Pero ese Nosotros no se da como trascendencia. Podemos incluso afirmar que implica, por naturaleza, ese elemento primero de la Relación que es el mestizaje.

Si hablamos de culturas mestizadas (como la antillana, por ejemplo), no es para definir una categoría en sí que se opondría a otras categorías (de culturas “puras”), sino para afirmar que para la mentalidad humana hoy se abre un acercamiento infinito a la Relación, como conciencia y como proyecto: como teoría y como realidad.

El mestizaje como propuesta no es primero la exaltación de la formación compleja de un pueblo: efectivamente, ningún pueblo se ha mantenido preservado de los cruzamientos raciales. El mestizaje como propuesta recalca que ya resulta inoperante glorificar un origen “único”, una raza que sería guardiana y continuadora. En las tradiciones occidentales la filiación es garantía de esta unicidad, así como el Génesis legitima la filiación. Afirmar que los pueblos están mestizados, que el mestizaje es un valor, equivale a desconstruir así una categoría “mestiza” que sería como tal intermediaria entre dos extremos “puros”. Esta categoría intermediaria ha sido oficializada solo en los países barbarizados por la explotación (por ejemplo, Sudáfrica). Esto es tal vez lo que sentía un poeta antillano cuando respondía a mis reflexiones acerca de nuestras culturas antillanas mestizas, diciéndome: “Entiendo eso; lo que no me gusta es esa palabra”. El mestizaje como propuesta supone la negación del mestizaje como categoría, consagrando de hecho uno que el imaginario humano siempre (en la tradición occidental) ha querido negar u ocultar.⁷ Así pues, el análisis de los fenómenos de aculturación y desculturación resulta estéril como tal. Todas las sociedades están aculturadas. Toda desculturación es

7 El “mestizaje cultural” también se convirtió en un argumento de propaganda para la política de asimilación. En 1980, a los jóvenes martiniqueños se les dijo: “Estamos en la época del mestizaje”, con lo cual se sobreentiende: “No vayan a extraviarse en intransigencias superadas, etc.”.

capaz de transformarse en motivo de una cultura nueva. Lo que aquí importa es recalcar no tanto los mecanismos de aculturación o desculturación, sino más bien las dinámicas capaces de fijarlos o superarlos.

Se comprende que pueblos “manifiestamente” compuestos hayan obviado una Génesis, pues el “fin” de toda Génesis es el inicio de esa filiación con la que se afirma la unicidad preservada. Los pueblos compuestos, es decir, aquellos que no podrían negar ni ocultar su composición, ni sublimarla en un imaginario, no “necesitan” una Génesis porque no necesitan una filiación. Las únicas huellas de “Génesis” que se perciben en el cuento antillano son satíricas o socarronas: Dios sacó demasiado pronto del horno de la Creación al blanco —pálido—, demasiado tarde al negro —quemado—; versión que daría a entender que el mulato —con el cual el antillano quisiera confundirse— es el único que ha quedado horneado en su punto. Pero según otra versión de dichas horneadas, la primera quedó efectivamente demasiado pálida, la segunda insuficientemente cocinada —los mulatos—, y la tercera en su punto —los negros. La conciencia martiniqueña sigue atormentada por posibilidades contradictorias. En todo caso, estas parodias del Génesis no pretenden explicar los orígenes; implican la sátira de todo Génesis trascendental determinado. La poética del mestizaje es la misma que la de la Relación: ni lineal ni profética, tejida con arduas paciencias, con derivados irreductibles.

Así, la teoría de la Relación no puede constituir una ciencia, o sea, no puede generalizar con estatutos y definiciones de papeles discriminados. No es sabida; solo conocible.

No se trata ni del texto parmenedisiano (“el Ser es”) ni de su oposición en Heráclito (“todo cambia”), a través de lo cual se han concebido las metafísicas occidentales, sino de una transfísica cuyo enunciado se resumiría así: el ente (lo que existe en totalidad) se releva. Es lo que existe en totalidad relativizada.

Tal vez en Occidente el materialismo se presenta a veces como una complementariedad metafísica del idealismo. Aun siendo “histórico”, puede sostener intolerancias trascendentales. Toda transfísica de la Relación contribuye a deshacer esa solidaridad solapada.

Es decir, que la Relación y el Tiempo no podrían conjugarse, para nosotros, en el pensamiento del Uno, ni expresarse con su poética porque la poética de la Relación se da en una labranza de evidencias cuya fuerza es la conjunción, y en un campo de inadvertencias del que somos el fondo revuelto. Amontonamiento de lugares comunes y desbrozamiento de oscuros relatados, la Relación es solo y siempre relevo.

LA ASPIRACIÓN, LO REAL

EN 1969

La noción de antillanidad surge de una realidad en la que habremos de indagar, pero también responde a una aspiración cuya legitimidad deberemos precisar o fundar. Positividad frágil (la antillanidad vivida, forjada de una orilla a otra del Caribe), ligada a una manera de negatividad imperiosa (la antillanidad como aspiración, incesantemente denegada, a menudo diferida, oscuramente tenaz en nuestras reacciones). Esta realidad es virtual, densa (insertada en los hechos) pero amenazada (no insertada en las conciencias). Esta aspiración es necesaria, pero no evidente.

I.

Lo real es innegable: culturas provenientes del sistema de plantaciones; civilización insular (donde el Mar Caribe difracta hacia, por ejemplo, el Mediterráneo, otro mar también estimado como civilizador, con un poder ante todo de atracción y concentración); poblamiento piramidal con un origen africano o hindú en la base, y europeo en la cima; lenguas de intercambio; fenómeno cultural general de creolización; vocación del encuentro y de la síntesis; persistencia del hecho africano; culturas de la caña, del maíz y del pimiento; lugar de combinación de ritmos; pueblos de la oralidad.

Esta realidad es virtual. Lo que le falta a la antillanidad es pasar de la vivencia común a la conciencia expresada; superar la postulación intelectual considerada por las élites del saber y anclarse en la afirmación colectiva que se apoya en el acto de los pueblos. Nuestra realidad en tanto antillanos es optativa. Proviene de nuestro vivir natural, pero en nuestras historias solo ha sido un “poder-sobrevivir”.

Sabemos qué es lo que amenaza a la antillanidad: la balcanización histórica de las islas, el aprendizaje de lenguas transmisoras, diferentes y a menudo “opuestas” (la querrela del francés y el angloamericano), los cordones umbilicales que mantienen firmes o flexibles muchas de esas islas en la reserva de determinada metrópoli, la presencia de inquietantes y poderosos vecinos como Canadá y —sobre todo— los Estados Unidos.

En cada una de las islas el aislamiento aplaza la concientización de la antillanidad, a la vez que aleja a cada comunidad de su propia verdad.

II.

La aspiración todavía es ilusoria en el plano político. Se sabe que el primer intento de federación, el de las islas anglófonas, abortó enseguida. Los conflictos de interés entre Jamaica y Trinidad, el rechazo de estas islas de “cargar con” las pequeñas islas, abortaron el generoso proyecto. Lo que quedó fue una grave animadversión de los antillanos anglófonos hacia toda generalización de este tipo. Aquella federación había sido decidida por Estados-mayores, y no percibida como necesaria por los pueblos ni tampoco impuesta por estos.

Sería infantil tratar de amalgamar dentro de un estatus cualquiera a unos Estados cuyos regímenes políticos, estructuras sociales y poder económico son hoy día tan diversos y hasta antagónicos.¹

Las Antillas hispanohablantes, y sobre todo Cuba, se vuelven todas hacia América Latina: esperanza en la densidad de la lucha revolucionaria a través del Continente, escepticismo en cuanto a las posibilidades de las Antillas Menores.

La aspiración es limitada en la acción cultural. Los intelectuales se conocen y, poco a poco, se encuentran. Pero los pueblos antillanos no están en capacidad de frecuentar realmente las obras creadas en este sentido por sus hijos escapados de las redes. La pasión de los intelectuales se hace acción transformadora cuando la voluntad de los pueblos toma el relevo.

¹ Así, dando un solo ejemplo, en 1980 Barbados suele presentarse como “el gendarme de las Antillas Menores contra la penetración comunista”, con la tácita aprobación de los Estados Unidos.

III.

Tan pronto como vemos que una opción política, por muy radical que sea, duda ante la adopción de la antillanidad, diagnosticamos con certeza un deseo oculto de mantenerse dentro de los límites asignados por la no-historia, una alienación más o menos vergonzante con los valores (de una metrópoli) que no pueden —con razón— ser asumidos, una incapacidad fatal para escoger referencias propias.

Y aquí viene la sempiterna pregunta: ¿Y después qué haremos, y cómo? Pregunta que para un economicismo altanero se resume así: las estructuras del país se derrumban. Como si no estuvieran derrumbándose en la realidad, mientras estamos hablando.

La apertura al Caribe —lejana e insegura— es capaz de llevar a nuestro pueblo hacia su renovación y dotarlo de una ambición nueva, haciendo que esté presente en su espacio y su relación vivida (la antillanidad está presente en él), presente en quienes comparten ese espacio con él (asimismo él está presente en la antillanidad).

IV.

Pero la antillanidad no puede ser vivida como un auxilio, un derivativo para una debilidad a la que se teme enfrentar solitariamente. Percibida así, sería otra clase de refugio, sustituiría una dimisión por otra. No se es martiniqueño por querer ser antillano: se es realmente antillano por querer ser martiniqueño.

Civilizaciones insulares han irradiado para luego continentalizarse. El sueño cultural más antiguo de Occidente remite, por ejemplo, a una isla-continente: la Atlántida. La esperanza cultural antillana no debe verse obstaculizada por el no-acceso de nuestros pueblos a la independencia, de modo que la antillanidad amenazada pero necesaria desaparece para nosotros —cual nueva Atlántida— antes de haber tomado cuerpo.

Las problemáticas de la antillanidad tienen que ver no con la elaboración intelectual, sino con el reparto y la comunidad; no con la exposición doctrinal, sino con las esperanzas debatidas; y no con nosotros primero, sino primero con nuestros pueblos.

EN 1979

Invitado a una reunión en Panamá, yo había dedicado una noche a entrevistarme con un grupo de panameños de origen trinitario y jamaiquino. Ellos hablaban inglés y español. Confrontamos teorías sobre la negritud, la lucha de clases, la consolidación de la nación panameña. Al día siguiente, por la tarde, después de las sesiones de trabajo a las que había sido convocado, fui invitado por el historiador martiniqueño René Achéen —quien confiesa gustosamente su interés por el país

mexicano— a visitar a una anciana dama oriunda de Martinica, cuyos padres la habían llevado a Panamá cuando era niña, en la época de la construcción del Canal. Estuvimos buscando su casa en una urbanización. Con casi noventa años de edad, la señora Andreas de Rodríguez hablaba sin acento ni vacilación el delicado creol de la “gente bien” de principios de siglo. Nos dijo que Panamá era su patria, pero que Martinica era su madre. Nos mostró fotos amarillentas y preciosas, nos brindó la deliciosa hospitalidad de los tiempos antiguos. Nos contó su historia y nos confesó su tormento: todavía seguía buscando a su hijo, nacido en Saint-Esprit (Martinica) el 28 de enero de 1913, durante una temporada que quiso pasar en su país natal. Gatien Ernest Angeron, así se llamaba, se había quedado en Martinica en casa de una tía, posteriormente fallecida, y le escribió hasta 1936. Ella imputaba su desaparición a los desórdenes de la Segunda Guerra Mundial. Tal vez se haya muerto, repetía ella, si no, ¿cómo podría haber olvidado a su madre? Pero aún guardaba esperanzas, al punto de que en 1960 publicó avisos en los diarios martiniqueños. Nos pidió que tratáramos de hacer algo, incluso nos propuso con gran serenidad entregarnos los documentos y las fotos, lo cual rehusamos temiendo tal vez cargarnos así con una responsabilidad demasiado grande. El sol del atardecer iluminaba un rincón de la sala donde ella nos recibía. Los lápices de su segundo esposo, que era un dibujante jubilado, estaban cuidadosamente colocados encima de un pequeño escritorio de madera clara. Prometimos regresar. Nos besó muchas veces.

En abril de 1980 tuvo lugar en Panamá el segundo Congreso sudamericano de las culturas negro-africanas, al cual desafortunadamente no pude asistir. Los intelectuales que disfrutaban hoy día del exorbitante privilegio de recibir tales invitaciones a todas las islas del Caribe, tienen el deber de abrir caminos y elevar voces para quienes no pueden ver al país antillano en su diversidad, ahí al lado, ni escuchar su palabra cantada.

Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau
y Raphaël Confiant

ELOGIO DE LA CREOLIDAD*

(Fragmento)

PRÓLOGO

No somos ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, por lo que nos proclamamos creoles.¹ Y esto será para nosotros una actitud interior, o mejor aún una vigilancia, o todavía mejor: una suerte de envoltura mental en medio de la que se construirá nuestro mundo con plena conciencia del mundo. Estas palabras que les trasmitimos no reflejan una teoría, ni tampoco principios científicos. Se insertan en el testimonio. Proceden de una experiencia estéril que hemos conocido antes de echar a andar todo nuestro potencial creativo y de poner en marcha la expresión de lo que somos. No van dirigidas solo a los escritores, sino a todos los creadores de nuestro espacio (el archipiélago y sus contrafuertes de tierra firme, las inmensidades continentales), inde-

* Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *Elogio de la creolidad*, La Habana, Casa de las Américas, 2014 (fragmentos).

1 Para evitar la confusión que implicaría traducir al español la expresión créole como “criollo”, hemos preferido castellanizar el término, de manera que conserve esa doble relación con lo que designa, que es no solo lingüística sino también cultural y geográfica. De ahí que traduzcamos creolité como “creolidad”. Cf. el comentario de los autores al respecto en la Nota 17, el cual se desarrolla más extensamente en el Epílogo incluido en esta edición (*N. de A. C.*). El resto de las notas pertenece a los autores siempre que no se indique lo contrario.

pendientemente de la disciplina a la que se consagren, en dolorosa búsqueda de un pensamiento más fértil, de una expresión más justa, de una estética más veraz. Que esta toma de posición les sirva como nos sirve a nosotros. Y ojalá puedan ser partícipes de toda emergencia con base en la identidad creole, dondequiera que se produzca, al mismo tiempo que permita elucidarla, para abrirnos así al trazado del mundo y de la libertad.

La literatura antillana no existe todavía. Nos hallamos aún en un estado de pre-literatura: el estado que resulta de una producción escrita sin audiencia en su propio espacio, que desconoce la interacción autores/lectores en la que suele elaborarse una literatura. Dicho estado no debe imputarse solamente a la dominación política, sino que se explica también por el hecho de que nuestra verdad ha sido encerrada bajo llave en lo más profundo de nosotros mismos, ajena a nuestra conciencia y a la lectura artística del mundo en que vivimos. Estamos hechos fundamentalmente de exterioridad y esto es así desde los tiempos más remotos hasta el día de hoy. Hemos visto el mundo a través del filtro de los valores occidentales y nuestra esencia resultó “exotizada” por la visión francesa que nos hemos visto obligados a aceptar. Condición terrible la del que tiene que percibir su propia arquitectura interior, su propio mundo, los instantes y los días, sus propios valores, con la mirada del Otro. Sobredeterminados de forma sistemática —en la historia, en los pensamientos, en la vida cotidiana, en los ideales (incluso progresistas), en una farsa de dependencia cultural, de dependencia política, de dependencia económica—, fuimos deportados de nosotros mismos en cada etapa de la historia de nuestra escritura. Esto determinó una escritura para el Otro, una escritura prestada, anclada en los valores franceses y, en todo caso, alejada de estas tierras y que, a pesar de ciertos aspectos positivos, no hizo sino conservar en nuestra mente la dominación de un espacio ajeno... De un espacio ajeno perfectamente noble, por supuesto, mineral ideal que había que procurar, en nombre del cual se podría separar la ganga de lo que éramos. No obstante, en contra de una apreciación polémica, parcializada y anacrónica de la Historia, queremos volver a examinar los términos de esta acusación y promover en los hombres y los hechos de nuestro continuo escritural una inteligencia veraz. Ni complaciente ni cómplice, sino solidaria.

HACIA UNA VISIÓN INTERIOR Y LA ACEPTACIÓN DE SÍ MISMO

En los primeros tiempos de nuestra escritura, esa exterioridad provocó una expresión mimética, tanto en lengua francesa como en creole. Resulta innegable que tuvimos nuestros relojeros del soneto y del verso alejandrino. Tuvimos nuestros fabulistas, nuestros románticos,

nuestros parnasianos, nuestros neoparnasianos, para no hablar de los simbolistas. Nuestros poetas se embriagaban en la deriva bucólica, encantados por las musas griegas, perfilando las lágrimas de tinta de un amor no compartido por las Venus del Olimpo. En ello había —vociferaron, no sin razón, algunos censores— más que una actitud de anticuario cultural: se trataba de la adquisición, casi total, de una identidad ajena. Estos zombis fueron excluidos por aquellos que querían insertarse en su biotipo materno, los que fijaron la mirada en sí mismos y en nuestro entorno, pero también en este caso desde una considerable exterioridad, con los ojos del Otro. Vieron en su ser lo que Francia veía a través de sus sacerdotes-viajeros, de sus cronistas, de sus pintores o de sus poetas de paso, o a través de sus gloriosos turistas. Entre cielo azul y cocoteros floreció una escritura paradisíaca, benévola en un principio, luego crítica, en el estilo de los indigenistas de Haití. Se elevaron cantos a la coloración cultural del *aquí* en un proceso de escritura que descartaba la totalidad, que descartaba las verdades, desvalorizadas en ese momento, acerca de lo que éramos. Fue esta, entonces —desesperadamente, ante la mirada de las apreciaciones militantes posteriores—, una escritura regional, doudouista,² esto es, idílica, paradisíaca y, por lo tanto, superficial, que no es más que otra forma de ser exterior. Sin embargo, cuando observamos con atención, como lo hizo Jack Corzani en su *Histoire de la Littérature des Antilles-Guyane*,³ esta escritura (de René Bonneville a Daniel Thaly, de Víctor Duquesnay a Salavina, de Gilbert de Chambertrand a Jean Galmot, de León Belmont a Xavier Eyma, de Emmanuel Flavia-Leopold a André Thomarel, de Auguste Joyau a Paul Baudot, de Clement Richier a Raphaël Tardon, de Mayotte Capecia a Marie-Magdeleine Carbet...) preservó una gran cantidad de mechas susceptibles de provocar chispas en medio de nuestras oscuridades. La mejor prueba es la que nos brinda el escritor martiniqués Gilbert Gratiant, gracias a su monumental obra creole *Fab Compè Zicaque*.⁴ Visionario de nuestra autenticidad, Gratiant situó de entrada su escritura en los polos de las dos lenguas y de las dos culturas, la francesa y la creole, que entonces imantaban en sentidos contrarios las brújulas de nuestra conciencia.

2 Los autores hacen referencia a la tendencia poética conocida como Doudouisme, la cual se caracteriza en términos generales por presentar la realidad de las islas del Caribe, sobre todo las de habla francesa, a partir de ciertos estereotipos folcloristas del paisaje y la vida insular. En esta poesía el exotismo caribeño encubre los tópicos de la esclavitud y la colonización, y presenta una visión bucólica de las Antillas (*N. de A. C.*).

3 Jack Corzani, *Histoire de la Littérature des Antilles-Guyane*, Ediciones Désormeaux, 1978.

4 Gilbert Gratian, *Fab Compè Zicaque*, Ediciones Horizons Caraïbes, 1958.

Y si en muchos aspectos fue víctima de la inevitable exterioridad, no es menos cierto que *Fab Compè Zicaque* es una extraordinaria investigación del léxico, de los giros, de los proverbios, de la mentalidad, de la sensibilidad, en una palabra de la inteligencia de esa entidad cultural en la que hoy intentamos una inmersión salvadora. Llamamos a Gilbert Gratiant, y a muchos otros escritores de esa época, los inapreciables conservadores (con frecuencia sin percatarse de ello) de las piedras, de las estatuas destrozadas, de la alfarería deshecha, de los dibujos extraviados, de las siluetas deformadas: de esa ruinosa ciudad que constituye nuestro fundamento. Sin todos esos escritores hubiera sido preciso llevar a cabo ese regreso “al país natal” sin postes indicadores, ni puntos de apoyo, sin contar siquiera con esas luciérnagas dispersas que en la noche azulosa guían la dura esperanza de los viajeros perdidos. Y sospechamos que todos, y mucho más Gilbert Gratiant, se apoderaron tanto de nuestra realidad que lograron crear las condiciones en las que emergería un fenómeno multidimensional que iba a eclipsarlos (de manera total y, por lo tanto, de modo injusto, conminatorio, aunque necesario, y durante el transcurso de varias generaciones): *la Negritud*.

A ese mundo absolutamente racista, automutilado por sus cirugías coloniales, Aimé Césaire le devolvió el África matriz, la civilización negra. Denunció ante su pueblo las dominaciones, y su escritura comprometida, que buscaba sus fuerzas en los modos de la guerra, le asestó severos golpes a la pesantez post-esclavista. La Negritud de Césaire engendró la adecuación de la sociedad creole a una conciencia más justa de sí misma. Al restaurarle su dimensión africana, puso fin a la amputación que en cierta medida generaba la superficialidad de una escritura a la que dio el nombre de doudouista.

Y entonces nos vemos obligados a librar a Aimé Césaire de la acusación —edípica en esencia— de hostilidad hacia la lengua creole. Nos enfrascamos, pues, en la tarea de comprender por qué Césaire, a pesar de que preconizaba un regreso “al hedor abandonado de nuestras heridas”, no se propuso vincular el creole a una práctica de escritura forjada en los yunques de la lengua francesa. A eso nos comprometimos. De nada sirve atizar esta cuestión crucial y citar, en contraposición, el enfoque de Gilbert Gratiant, quien se empeñó en hacer uso de las dos lenguas de nuestro ecosistema. Resulta importante señalar que nuestra reflexión, al tornarse fenomenológica, se orienta hacia las raíces mismas del hecho cesariano: hombre de “iniciación” y de “terminación” a la vez, Aimé Césaire tuvo, entre todos, el temible privilegio de atar y desatar, simbólicamente, con la Negritud, los dos cabos que constituyen nuestros monstruos tutelares: la Europeidad y la Africanidad, exterioridades ambas que proceden de dos lógicas opuestas. La

primera, acapara nuestras mentes sometidas a su tortura; la segunda, habita nuestras carnes pobladas de sus estigmas; ambas, cada una a su manera, inscriben en nosotros sus claves, sus códigos y sus cifras. No; estas dos exterioridades no podrían reducirse a una misma medida. La Asimilación, a través de sus pompas y sus obras europeas, se empeñaba en pintar nuestras vivencias con los colores de lo Remoto. La Negritud se imponía entonces como una empecinada voluntad de resistencia que de manera unitaria se consagraba a domiciliar nuestra identidad en una cultura negada, denegada y renegada. ¿Era Césaire un anticreole? Nada de eso, era más bien un *ante-creole*. La Negritud de Césaire fue la que nos abrió la vía hacia el *aquí* de una Antillanidad digna ya de ser postulada y encaminada hacia otro nivel de autenticidad que no tenía nombre todavía. La Negritud cesariana es un bautismo, es acto primigenio de nuestra dignidad restituida. Por siempre seremos hijos de Aimé Césaire.

Habíamos adoptado el Parnaso. Con Césaire y la Negritud nos afiliamos al Surrealismo.⁵ De seguro, sería injusto considerar la manera en que Césaire opera con las “armas milagrosas” del Surrealismo como una resurgencia del bovarismo literario. Es cierto que el Surrealismo hizo estallar los brotes etnocentristas e incluso constituyó en sus fundamentos una de las primeras revaluaciones de África que haya operado la conciencia occidental. Pero el hecho de que, en definitiva, la mirada de Europa tuviera que servir de intermediaria para el resurgimiento del sepultado continente africano, podía provocar el temor al riesgo de una alienación reforzada, de la que habría pocas posibilidades de escapar, salvo si ocurría un milagro: Césaire, gracias precisamente a su inmenso genio, templado al fuego de un lenguaje volcánico, nunca tuvo que hacer sacrificios ante el Surrealismo. Al contrario, devino una de las figuras más incandescentes de ese movimiento, de aquellas que resultan incomprensibles si no se apela al sustrato africano resucitado por el poder operatorio del verbo. Pero el

5 “El surrealismo se manifestaba ‘positivamente’ como un movimiento que aportaba una crítica a la sociedad occidental, una liberación verbal, una potencia de escándalo [...]; ‘negativamente’ como factor de pasividad (con André Breton como jefe), espacio de referencias imprecisas (la vida, el fuego, el poeta), ausencia de pensamiento crítico con respecto a lo social, creencia en el hombre elegido. Se subrayó el vínculo entre el poder de lo imaginario, de lo irracional, de la locura, y los poderes negros de lo ‘elemental’ (*Tropiques*). Pero se sostuvo la opinión de que el Surrealismo tiende a reducir las ‘particularidades’ y la especificidad, que tendía a eliminar mediante una simple negación el problema racial y que, paradójicamente, establecería (gracias a una generalización generosa, pero abusiva) una tendencia al eurocentrismo”. En É. Glissant, *Le Discours Antillais*, Éd. du Seuil, Paris, 1981 [Aquí comienzan las notas de la edición francesa. Se ha respetado el sistema de referencias utilizado por los autores, así como los títulos de las obras en francés (*N. de A. C.*)].

tropismo africano de ninguna manera impidió que Césaire se insertara con profundidad en la ecología y el campo referencial antillano. Y si su canto no se desplegó en creole, no deja de ser cierto que su lengua, sometida a una nueva lectura, sobre todo en *Et les Chiens se taisaient* [*Y los perros callaban*],⁶ se revela menos impermeable de lo que generalmente se cree ante las emanaciones creoles de esas profundidades maternas.

Si se exceptúa el brillo profético del habla, la Negritud no expuso ninguna pedagogía de lo Bello, cosa que nunca pretendió. A decir verdad, la fuerza prodigiosa que de ella emanaba prescindía de un arte poética. El brillo con el que relumbraba, marcando con signos cegadores el espacio de nuestros parpadeos, desarticuló toda repetición taumatúrgica para desgracia de sus epígonos. De manera que, al galvanizar nuestras energías en lo recóndito de nuestros fervores inéditos, la Negritud no constituyó un remedio para nuestra inquietud estética. Incluso puede que por un tiempo haya agravado nuestra inestabilidad identitaria, al señalar nos con el dedo el síndrome más pertinente de nuestro morbo: el extrañamiento interior, el mimetismo, la naturalidad de lo muy cercano vencida por la fascinación de lo lejano, etc., figuras todas propias de la alienación. Terapéutica violenta y paradójica: la Negritud hizo suceder la ilusión africana a la ilusión europea. Aunque originalmente hacía votos por domiciliarnos en el aquí de nuestro ser, la Negritud estuvo marcada, en sus primeras ondas expansivas, por una cierta forma de exterioridad: *exterioridad de aspiraciones* (África madre, África mítica, África imposible), *exterioridad en la expresión de la rebeldía* (el Negro con mayúsculas, todos los oprimidos de la Tierra), *exterioridad de la afirmación de sí* (somos africanos).⁷ Inevitable momento dialéctico. Indispensable marcha. Terrible desafío el de rectificarse para construir una nueva síntesis, también provisional, en el recorrido abierto de la Historia, nuestra historia.

En tanto que epígonos de Césaire, desplegamos una escritura comprometida, comprometida⁸ en el combate anticolonialista, pero,

6 Para un análisis de lo vernáculo en *Et les Chiens se taisaient*, de Aimé Césaire, cf. los trabajos que realiza actualmente Annie Dyck en su Tesis de doctorado de la Universidad de las Antillas y la Guyana.

7 Lo que equivalía a situarse al exterior de la dimensión negra de nuestro ser creole. Pero ¡que alegría, en esa época, encontrar un alma más conforme a los rasgos dominantes de nuestra tipología! Fue la época en la que muchos de nuestros creadores, de nuestros escritores, se dirigieron a África creyendo que iban al encuentro de sí mismos.

8 Compromiso que, en definitiva, era una de las manifestaciones de la exterioridad: "La mayoría de las personas entrevistadas en relación con la literatura de Haití demanda del autor haitiano un compromiso: en realidad muy pocas han leído ni tan

por consiguiente, comprometida también fuera de toda verdad interior, fuera de la menor estética literaria. Con gritos. Con odios. Con denuncias. Con grandes profecías y conceptos eruditos. En aquel entonces resultó bueno vociferar. La oscuridad fue señal de profundidad. Cosa curiosa: esto fue necesario y nos resultó beneficioso. Todo eso nos amamantaba como si fuera un seno de tafia. Por una parte, nos liberaba, y, por la otra, nos encadenaba al agravar nuestro proceso de afrancesamiento. De manera que, si en el marco de esa rebelión negrista nos oponíamos a la colonización francesa, lo hicimos siempre apelando a realidades universales, pensadas a la manera occidental, y sin apoyarnos en lo más mínimo en nuestra realidad cultural.⁹ Y, sin embargo, la Negritud de Césaire permitió la emergencia de los que iban a dar un nombre a la envoltura de nuestra mentalidad antillana: abandonados en un callejón sin salida, algunos tuvieron que saltar por sobre la barrera (como lo hizo el escritor martiniqués Édouard Glissant), o mantenerse en el mismo sitio (como hicieron muchos) para darle vueltas a la palabra *Negro*, para soñar con un extraño mundo negro, para alimentarse de denuncias (de la colonización o de la Negritud misma) que pronto se volvieron nada, en una escritura en verdadera suspensión,¹⁰ ajena al suelo, ajena al pueblo, ajena al público

siquiera una obra de dicha literatura. Y a pesar de los esfuerzos de los escritores, muy pocas cosas han cambiado en Haití gracias a ellos. La comunicación se interrumpe continuamente por falta de lectores: ¿por qué el escritor, en estas condiciones, no modifica las características de su texto, o, simplemente, por qué no abandona ese medio? Se impone una sola respuesta: el escritor ha cedido ante las demandas del mundo literario exterior cuando ha decidido adoptar formas de expresión reconocidas. Ha cedido igualmente a las exigencias de un público que le pide que se ocupe de sus propios problemas. Pero fracasa en ambas ocasiones, ya que sus compatriotas ni lo reconocen ni lo escuchan [...]”. En U. Fleishmann, *Écrivain et société en Haïti*, Centro de Investigaciones Caribeñas, 1976.

9 Esta rebeldía se vinculaba tal vez con el siguiente tipo de argumentación de los colonialistas: antes de nuestra llegada solo había una isla y algunos salvajes. Nosotros somos los que los trajimos a ustedes. Aquí no había ningún pueblo, ninguna cultura, ninguna civilización establecida que hubiéramos podido colonizar. Ustedes solo existen como resultado de la colonización, y entonces, ¿dónde está la colonización?

10 “De manera general, la literatura de una sociedad vehicula modelos según los cuales una sociedad se percibe y se juzga. Al menos en principio, esos modelos constituyen una base para la acción de los individuos y de los grupos y los inducen a conformarse con las imágenes que trazan. Pero para ello es necesario que haya una determinada coherencia entre los modelos ideales y la realidad, es decir, que estos deben, al menos parcialmente, poder actualizarse en el tiempo y el espacio accesibles. La emergencia de una literatura comprometida está en relación con el rechazo de la realidad actual de una sociedad: a solicitud del público, el escritor expresa modelos que deben guiarlo en la aprehensión de una nueva realidad. En cuanto al escritor haitiano [...] este modela su ideal a partir de la antigua metrópoli, o a partir de otra sociedad, hasta el punto de identificarse totalmente con ella. Para

lector, ajena a toda autenticidad, a no ser de manera incidental, parcial o accesoría. Junto a Édouard Glissant nos negamos a encerrarnos en la Negritud, y hablamos de Antillanidad,¹¹ que fue una visión más que un concepto.

El proyecto no era solo abandonar las hipnosis europeas o africanas. También era preciso mantener despierta la clara conciencia de los aportes de ambas: en su especificidad, su dosis y su equilibrio, sin obliterar u olvidar otras fuentes a las que se vinculaban. Hundir, pues, la mirada en el caos de esa nueva humanidad que somos. *Comprender lo que es el antillano*. Percibir lo que significa esa civilización caribeña, aún balbuceante e inmóvil. Junto a Depestre, sumarnos a esa dimensión americana, nuestro espacio en el mundo. Siguiendo a Frantz Fanon, explorar nuestra realidad con una perspectiva cártica. Descomponer lo que somos purificando al mismo tiempo lo que somos mediante la exposición, a pleno *sol de la conciencia*, de los mecanismos ocultos de nuestra alienación. Sumergirnos en nuestra singularidad, asumirla de manera proyectiva, identificarnos a fondo con lo que somos... son palabras de Édouard Glissant. El objetivo estaba a la vista; para aprehender esa civilización antillana en su espacio americano, teníamos que lanzar gritos, símbolos, conminaciones ruidosas, profecías declamatorias, darle la espalda a la inscripción fetichista en una universalidad regida por los valores occidentales, con el fin de entrar en la minuciosa exploración de nosotros mismos,

que la realidad haitiana le resulte accesible, sería preciso que se transformara hasta el punto de parecerse a esa otra realidad. El divorcio entre lo cotidiano y el ideal soñado impide entonces que los modelos logren un impacto en la realidad". En U. Fleishman, *op. cit.*

11 "Fue en una conferencia de Daniel Guérin —explica É. Glissant—, pronunciada ante los estudiantes de la Asociación General de Estudiantes Martiniqueses en 1957 o 1958. Daniel Guérin, que recientemente había hecho un llamado a la creación de una Federación de las Antillas en su obra *Les Antilles décolonisées*, se sorprendió, sin embargo, con ese neologismo que implicaba mucho más que un simple acuerdo político entre los países antillanos". En É. Glissant, *Le Discours Antillais, op. cit.* "Lo real es innegable: culturas surgidas del sistema de plantación; civilización insular (en la que el Mar Caribe difracta, mientras que, por ejemplo, otro mar, también civilizador, el Mediterráneo, tuvo primeramente un poder de atracción y de concentración); proceso piramidal de población, de origen africano o hindú en su base y europeo en su vértice; lenguas de compromiso; fenómeno cultural general de creolización; vocación por el encuentro y la síntesis; persistencia del componente africano; cultura de la caña de azúcar, del maíz y de la pimienta; espacio de combinación de ritmos; pueblos de la oralidad. Esta realidad es virtual. A la Antillanidad le falta pasar de la experiencia vital común a la conciencia expresa; sobrepasar el postulado intelectual asumido por las élites del saber y echar raíces en la afirmación colectiva apoyada en la actuación de los pueblos". En É. Glissant, *op. cit.*

hecha de paciencias, de acumulaciones, de repeticiones, de insistencias, de obstinaciones, en las que se movilizarían todos los géneros literarios (por separado o negando sus fronteras) y la manipulación transversal (pero no necesariamente erudita) de todas las ciencias humanas. Un poco como en las excavaciones arqueológicas: una vez cuadrículado el espacio, habría que avanzar dando sutiles brochazos para no alterar ni perder nada de ese “nosotros mismos” enterrado debajo del afrancesamiento.

Pero como las vías de penetración en la Antillanidad no estaban trazadas, fue más fácil decirlo que hacerlo. Durante mucho tiempo le dimos vueltas al asunto, con el mismo desconcierto de los perros cuando los embarcan en una yola. El propio Glissant no nos ayudaba mucho, absorto en su propio trabajo, alejado a causa de su ritmo, convencido de que escribía para lectores futuros. Ante sus textos nos quedábamos como ante jeroglíficos y en ellos percibíamos de forma confusa el estremecimiento de una vía, el oxígeno de una perspectiva. De súbito, no obstante, con su novela *Malemort* (gracias a la alquimia del lenguaje, la estructura, el humor, la temática, la elección de los personajes, el rechazo de toda complacencia) operó el singular develamiento de lo real antillano. Por su parte, aplicando los primeros brotes de una creolística centrada en sus profundidades nativas, el escritor haitiano Frankétienne se convirtió, con su obra *Dézafi*, al mismo tiempo en forjador y alquimista de la columna vertebral de nuestra autenticidad: el creole recreado por y para la escritura. De manera que *Malemort*¹² y *Dézafi*¹³ —publicadas sorprendentemente en el mismo año de 1975—, con su intención deflagradora, desbloquearon para las nuevas generaciones el instrumento primario de ese deseo de conocerse: *la visión interior*.

Crear las condiciones de una expresión auténtica suponía el exorcismo de la antigua fatalidad de la exterioridad. El hecho de solo tener bajo los párpados la pupila del Otro invalidaba los enfoques, los procesos y los procedimientos más justos. No bastaba con abrir los ojos ante sí mismos como hacían los regionalistas. Extender la mirada hacia esa cultura “fundo-natal” con el fin de que nuestra creatividad no careciera de lo esencial, a semejanza de los indigenistas haitianos, no era suficiente. Era preciso lavarnos los ojos: renovar la visión que teníamos de nuestra realidad, para sorprender en ella lo verdadero. Una nueva mirada que extraería lo natural que hay en nosotros de lo secundario o de la periferia, con el fin de volver a situarlo en el centro de nosotros mismos. Se trata de una suerte de mi-

12 É. Glissant, *Malemort*, Éd. du Seuil, Paris, 1975.

13 Frankétienne, *Dézafi*, Éd. Fardin, Port-au-Prince, 1975.

rada infantil, que se lo pregunta todo, que aún no ha establecido sus postulados y que interroga incluso las evidencias. Esta mirada libre prescinde de autoexplicaciones o de comentarios. Carece de espectadores exteriores. Emerge de una proyección de lo íntimo y aborda cada parcela de nuestra realidad como un acontecimiento, desde la perspectiva de quebrar la visión tradicional, en este caso exterior, y sometida al embrujo de la alienación... Es precisamente por ello que la visión interior es reveladora y, por lo tanto, revolucionaria.¹⁴ Reaprender a visualizar nuestras profundidades. Reaprender a mirar de manera positiva lo que palpita a nuestro alrededor. La visión interior deshace la antigua imaginaria francesa que nos tapiza, para luego restituírnos a nosotros mismos en un mosaico renovado por la autonomía de sus elementos, su imprevisibilidad y sus resonancias, que se han tornado misteriosas. Es una conmoción interior y sagrada, en el estilo de Joyce. Es decir, una libertad. Pero, al intentar, en vano, ejercerla, nos dimos cuenta de que no podía haber visión interior sin una aceptación previa de sí. Incluso pudiera decirse que la visión interior es su resultante.

El afrancesamiento nos condujo forzosamente a la autodenigración: destino común de los colonizados. Con frecuencia nos resulta difícil discernir en nosotros aquello que pudiera ser objeto de un enfoque estético. Lo que aceptamos como hermoso en nosotros mismos es lo poco que el otro ha declarado que es hermoso. Lo noble se encuentra, por lo general, en otra parte. Lo Universal también. Y nuestra expresión artística siempre ha ido a realizar su búsqueda allende el mar. Y lo que traía de allende el mar era siempre lo que se retenía, se aceptaba, se estudiaba, pues nuestra idea de la estética se hizo en otra parte. ¿Qué valor puede tener la creación de un artista que rechaza en bloque su ser inexplorado, que no sabe quién es, o que lo acepta con dificultad? ¿Y qué valor puede tener la visión del crítico que se encuentra atascado en iguales condiciones? Nuestra situación consistió en dirigir una mirada exterior a la realidad propia, rechazada de manera más o menos consciente. En la literatura, pero también en otras formas de expresión artística, nuestras maneras de reír, de cantar, de caminar, de vivir la muerte, de juzgar la vida, de enfrentar la mala suerte, de amar y de hablar

14 "A ustedes, los primeros en erguirse, los que se sacudirán de la boca la mordaza de una inquisición insensata —denominada conocimiento— y de una sensibilidad extenuada, ilustración de nuestro tiempo; ustedes, los que ocuparán todo el terreno en beneficio de la única verdad poética en lucha constante con la impostura e indefinidamente revolucionaria, a ustedes les toca el turno". En René Char, *Recherche de la base et du sommet. Bandeau des matinaux*, Gallimard, 1950.

del amor, solo fueron mal examinadas. Nuestro imaginario fue olvidado, dejándonos ese vasto desierto en el que el hada Carabosse, de los cuentos de hadas europeos, extinguiera a nuestra Manman Dlo, la madre de las aguas.¹⁵ Nuestra rechazada riqueza bilingüe se conservó como dolor de la diglosia. Algunas de nuestras tradiciones desaparecieron sin que nadie las interrogara¹⁶ como forma de enriquecimiento e incluso nosotros —nacionalistas, progresistas, independentistas— tratamos de mendigar lo Universal de la manera más incolora e inodora posible, esto es, en el rechazo del fundamento mismo de nuestro ser; fundamento que hoy, con toda la solemnidad posible, declaramos como el componente estético mayor del conocimiento de nosotros mismos y del mundo: *la Creolidad*.

LA CREOLIDAD

La Antillanidad no nos resulta accesible sin una visión interior. Y la visión interior no es nada sin la total aceptación de nuestra Creolidad. Nos declaramos creoles. Declaramos que la Creolidad¹⁷ es el cimiento de nuestra cultura y que debe regir los fundamentos de nuestra antillanidad. La Creolidad es el *agregado interaccional y transaccional* de los elementos culturales caribes, europeos, africanos, asiáticos y levantinos, que el yugo de la Historia reunió en un mismo suelo. Durante tres siglos las islas y los pedazos del continente afectados por este fenómeno fueron forjas de una nueva humanidad donde lenguas, razas, religiones, costumbres, maneras de ser de todas partes del mundo, se vieron brutalmente desterritorializadas, trasplantadas a un entorno en el que tuvieron que reinventar la vida. Nuestra cre-

15 Manman Dlo (equivalencia creole para la expresión francesa *La Mère des eaux* o Madre de las Aguas) es un personaje recurrente en la mitología creole. En los territorios anglófonos del Caribe se le denomina *Mummy Water*. Debo agradecer a Raphaël Confiant su ayuda en la traducción de los términos en creole, así como para las referencias culturales de esa tradición oral (*N. de A. C.*).

16 Desde el punto de vista de la simple conservación de elementos del patrimonio, la acción folclórica resulta absolutamente necesaria. Por esta causa, hombres como Loulou Boislaville y otros fueron determinantes.

17 La palabra *creole* proviene del español “criollo”, que a su vez procede del verbo latino *criare*, que significa “criar”, “educar”. Criollo es el que nació y fue criado en América sin ser verdaderamente originario de esta tierra como los amerindios. Muy pronto el término comenzó a designar a los hombres de todas las razas, a todos los animales y todas las plantas que fueron trasladadas a América a partir de 1492. A comienzos del siglo XIX, en los diccionarios franceses comenzó a manifestarse un error, ya que reservaban el término *creole* a los criollos blancos (o *beké*). De todas formas, como todo el mundo sabe, la etimología es un terreno minado y, por lo tanto, poco seguro. No resulta, pues, indispensable referirnos a ello para abordar el término de Creolidad.

lidad nació, pues, de esa “mezcolanza” [*migan*]¹⁸ que con demasiada celeridad se redujo solo a su aspecto lingüístico¹⁹ o a uno de los términos que la componen. Nuestra personalidad cultural lleva en sí, al mismo tiempo, los estigmas de ese universo y los testimonios de su negación. Fuimos forjados en la aceptación y el rechazo, por lo tanto, en el permanente cuestionamiento, familiarizados con las ambigüedades más complejas, ajenos a toda reducción, a toda pureza, a todo empobrecimiento. Nuestra Historia es un entretreído de historias. Probamos todas las lenguas, todos los hablas. Por temor a ese incómodo magma, tratamos en vano de fijarlos en míticos espacios ajenos (mirada exterior, África, Europa y, en la actualidad, también la India o América), de encontrar un refugio en la normalidad cerrada de las culturas milenarias, sin saber que éramos la anticipación del contacto de las culturas, del mundo futuro que ya se anuncia. Somos al mismo tiempo Europa y África, nos hemos nutrido con los aportes asiáticos, levantinos, indios y reflejamos también ciertas supervivencias de la América precolombina. La Creolidad es “el mundo difractado pero recompuesto”, un torbellino de significados en un solo significante; una Totalidad. Y pensamos que por ahora no hay que lamentarse por no tener una definición. En este caso, definir sería característico de la taxidermia. Esta nueva dimensión del hombre de la que somos la silueta prefigurada, moviliza nociones que con toda certeza todavía se nos escapan. De manera que, en lo que respecta a la Creolidad —de la que solo tenemos una profunda intuición, un conocimiento poético, con el deseo de no cerrar ninguna de sus posibles vías—, decimos que es preciso abordarlo como *un interrogante que hay que vivir*, vivirlo con obstinación en cada luz y cada sombra de nuestra mente. Vivir un interrogante es ya enriquecerse con los elementos que la respuesta no posee. Vivir el interrogante de la Creolidad —en plena libertad y, al mismo tiempo, en constante vigilancia— es, en fin, penetrar insensiblemente en la ignota vastedad de su respuesta. *Dejemos vivir (¡y vivamos!) el enrojecimiento de este magma.*

A causa de su mosaico constitutivo, la Creolidad es una especificidad abierta, por lo que escapa a las percepciones que no sean abiertas. Expresarla no significa expresar ni una síntesis ni ninguna otra unici-

18 Destacamos entre corchetes los términos utilizados por los autores en creole y entrecorchetados en el original (*N. de A. C.*).

19 “El creole resulta ser el mejor dato que, de manera evolutiva y dinámica, permite encuadrar la identidad de los antillanos y de los guyaneses. Y es que, más allá de las lenguas y de las culturas creoles, existe una *matriz* [*bway*] creole que, en el plan de lo universal, trasciende su diversidad”. En *Charte Culturelle créole*, GEREK [Groupe d’Études et de Recherche en Espace Créole], 1982.

dad, sino que implica la expresión de una totalidad caleidoscópica,²⁰ es decir, *la conciencia no totalitaria de una diversidad preservada*. Hemos decidido no resistir a sus multiplicidades de la misma forma que el jardín creole no se opone a las formas de los ñames que lo pueblan. Vivimos sus incomodidades como un misterio que es preciso aceptar y elucidar, una tarea que se debe cumplir y un edificio que vamos a habitar, un fermento y un desafío para la imaginación. Pensaremos en ella en tanto que referencia central y como deflagración sugestiva que deberá ser organizada desde un punto de vista estético. No es un valor en sí misma; para ser pertinente, es menester que su expresión se comprometa con un enfoque estético acabado. Nuestra estética no podrá existir (ser auténtica) sin la Creolidad.

La Creolidad es una aniquilación de la falsa universalidad, del monolingüismo y de la pureza. Se halla en estado de creolidad lo que armoniza con lo *Diverso*, en dirección de lo cual Víctor Segalen tuvo su formidable impulso. La Creolidad es nuestro caldo primitivo y nuestra prolongación, nuestro caos original y nuestro manglar de virtualidades. Nos inclinamos hacia ella, enriquecidos con todos los errores y fortalecidos por la necesidad de aceptarnos como entes complejos, pues, el principio mismo de nuestra identidad es la complejidad. La exploración de nuestra creolidad debe efectuarse partiendo de un pensamiento tan complejo como la Creolidad misma. El deseo de lograr una clarificación a partir de las dos o tres leyes de la normalidad, nos ha hecho vernos a nosotros mismos como seres anormales. Pero lo que parecía ser una tara puede revelarse como indefinición de lo nuevo, riqueza de lo nunca visto. Es por ello que parece que, por el momento, *el conocimiento pleno de la Creolidad se le reservará al Arte*, al Arte en términos absolutos. Este será el preámbulo de nuestra reafirmación identitaria. Aunque resulta evidente que la Creolidad tiene por vocación irrigar todas las nervaduras de nuestra realidad para transformarse poco a poco en su principio motor. En las sociedades multirraciales como las

20 Desde este punto de vista, el enfoque del GEREK es interesante: “La Creolidad pone a un mismo nivel todos los ‘sub-mundos’ para construir el futuro sobre bases transraciales y transculturales [...]. La Creolidad no es solo un haz de culturas, sino la expresión concreta de una civilización en gestación. Su génesis áspera y escabrosa está viva en cada uno de nosotros [...]. La Creolidad es un polo magnético bajo cuyo influjo nos vemos obligados —sin perder nuestro alma— a regular nuestra reflexión y nuestra sensibilidad. Su profundización a todos los niveles y en todos los planos del compromiso individual y social debería permitir que nuestras sociedades llevaran a cabo su *tercera gran ruptura*, y esta vez no con espíritu de exclusión, sino con espíritu comunitario [...]”. En *Charte Culturelle créole*, *op. cit.*

nuestras, parece ser algo urgente que abandonemos las habituales distinciones raciológicas y que se retome el hábito de designar al hombre de nuestros países con el único vocablo que le conviene, con independencia de sus características físicas: *Creole*. Las relaciones socio-étnicas que tienen lugar en el seno de nuestra sociedad, deberán realizarse de ahora en adelante bajo el signo de una Creolidad común, sin que esto oblitere en lo más mínimo las relaciones o los enfrentamientos de clase. En literatura, el actual reconocimiento unánime en nuestros países del poeta Saint-John Perse como uno de los hijos más prestigiosos de la Guadalupe —a pesar de su pertenencia a la etnoclase de los *bekés*, esto es, los descendientes de los colonizadores blancos— seguramente corresponde a una avanzada de la Creolidad en las conciencias antillanas. Es un motivo de regocijo. De igual forma en arquitectura, en arte culinario, en pintura,²¹ en economía (como, por ejemplo, en el caso de las islas Seychelles), en arte del vestido, etcétera, las dinámicas de la Creolidad aceptada, cuestionada, exaltada, nos parece que constituyen el camino ideal para la asunción de nosotros mismos.

Es pertinente distinguir Americanidad, Antillanidad y Creolidad, conceptos que, a primera vista, parece como si recubrieran realidades idénticas. En primer lugar, los procesos sociohistóricos que dieron lugar a la americanización no son de la misma naturaleza que los que intervinieron en la Creolización. En realidad, la americanización y, por lo tanto, el sentimiento de americanidad que de ella dimana en un momento determinado, describe la adaptación progresiva de poblaciones del mundo occidental a las realidades naturales del mundo que han bautizado como nuevo. Y esto ocurre sin interacción profunda con otras culturas. Es así cómo los anglosajones que conformaron las trece colonias —embrión de los futuros Estados Unidos de América— desplegaron su propia cultura en un nuevo entorno, casi virgen, si se tiene en cuenta el hecho de que, localizados en sus reservas, masacrados, los indígenas pieles-rojas casi no ejercieron influencia alguna en su cultura original. Del mismo modo, permaneciendo relativamente cerrados a las tribus que allí residían, los negros Boni y Saramaka de las Guyanas se han americanizado en el contacto con la selva amazónica. De la misma forma, los Italianos que llegaron masivamente a la Argentina en el transcurso del siglo XIX, o los que, procedentes de la India, sustituyeron a los

21 El pintor martiniqués José Clavot demostró, en un coloquio dedicado a Lafcadio Hearn (en 1987), que podía existir una percepción creole de la gama cromática, lo cual fundaría una estética pictórica creole.

antiguos esclavos negros en las plantaciones de Trinidad adaptaron su cultura original a nuevas realidades sin modificarla por completo. *La Americanidad es, pues, en gran medida, una cultura emigrada, en un espléndido aislamiento.*

Muy diferente es el proceso de la creolización, que no es exclusivo del continente americano (por lo que no se trata de un concepto geográfico), y que designa la entrada en brutal contacto, en territorios insulares o continentales —aunque sean inmensos, como la Guyana²² y Brasil— de poblaciones culturalmente diferentes: en las Antillas Menores, europeos y africanos; en las islas Mascareñas, europeos, africanos e indios; en ciertas regiones de Filipinas o en Hawai, europeos y asiáticos; en Zanzíbar, árabes y africanos, etc. Reunidas por lo general en el marco de una economía de plantación, *estas poblaciones se ven obligadas a inventar nuevos esquemas culturales que permitan establecer una relativa cohabitación entre ellas.* Estos esquemas son la resultante de una mezcla no armónica (inacabada y, por lo tanto, no reductora) de prácticas lingüísticas, religiosas, culturales, culinarias, arquitectónicas, medicinales, etc., de los diferentes pueblos coexistentes. Por supuesto, hay creolizaciones más o menos intensas en dependencia de que los pueblos en presencia sean exógenos, como en las Antillas o en las islas Mascareñas, o que uno de ellos sea autóctono, como en las islas de Cabo Verde o en Hawai. La Creolidad es, pues, el hecho de pertenecer a una entidad humana original que en un momento determinado se desgaja de esos procesos. Existe entonces una Creolidad antillana, guyanesa, brasileña, africana, asiática y una Creolidad polinesia, bastante desemejantes entre ellas, pero surgidas de la matriz del mismo torbellino histórico. La Creolidad engloba, pues, y le brinda, el último toque a la Americanidad, ya que implica el doble proceso:

- *De adaptación de los europeos, africanos y asiáticos al Nuevo Mundo;*
- *De confrontación cultural entre estos pueblos en el marco de un mismo espacio, conducente a la creación de una cultura sincrética llamada creole.*

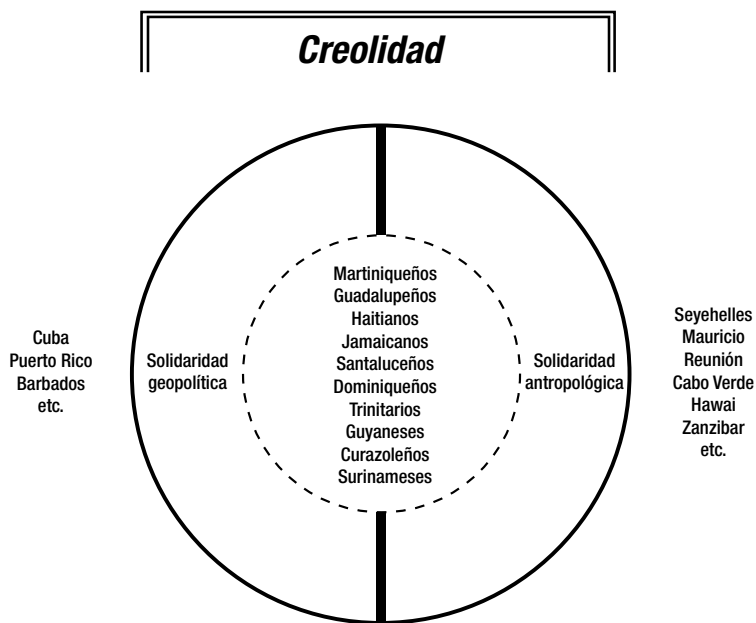
Resulta evidente que no existe una frontera definida entre las zonas de Creolidad y las de Americanidad. En el seno de un mismo país, ambas pueden yuxtaponerse o interpenetrarse: es así cómo en los Estados

22 Cuando se utiliza en singular debe sobreentenderse que los autores hacen referencia a la Guyana francesa (N. de A. C.).

Unidos de América, la Luisiana y el Mississippi son creoles, mientras que Nueva Inglaterra, donde en un inicio solo viven anglosajones, es solo americana. No obstante, después de la abolición de la esclavitud y del ascenso de los negros hacia el Norte y, luego, la llegada de italianos, griegos, chinos y puertorriqueños, durante todo el siglo XX, se puede pensar legítimamente que se dan las condiciones para que se esté produciendo en la actualidad un proceso de creolización en Nueva Inglaterra.

Una vez diferenciadas la Creolidad y la Americanidad: ¿qué decir de la relación entre *Antillanidad* y *Creolidad*? Desde nuestro punto de vista, la Antillanidad designa el único proceso de americanización de europeos, de africanos y de asiáticos a todo lo largo del archipiélago antillano. Constituye, por decirlo así, una provincia de la Americanidad, semejante a la Canadianidad o a la Argentinidad. Omite, en efecto, que en ciertas islas se haya producido, además de la simple americanización, un fenómeno de creolización (y, por consiguiente, de Creolidad). Por ejemplo, zonas enteras del norte de Cuba solo experimentaron una americanización de los colonos andaluces, gallegos o canarios, sin que existiera ningún tipo de creolización. En algunas zonas cañeras de [la isla de] Trinidad, la cultura hindú tan solo se adaptó a un nuevo entorno sin creolizarse realmente, a diferencia del *bondyékouli* de las Antillas Menores, que es un culto creole con basamento hinduista. El concepto de Antillanidad nos parece, pues, en primer lugar geopolítico. Decir “antillano” no revela nada con respecto a la situación humana de los martiniqueses, de los guadalupeños o de los haitianos. Nosotros, los creoles antillanos, estamos tan próximos, acaso más próximos —en términos antropológicos— a los habitantes de las islas Seychelles, Mauricio, o La Reunión, que a los puertorriqueños o los cubanos. Y, por el contrario, hay muy pocas cosas en común entre un habitante de las islas Seychelles y un cubano. Nosotros, los antillanos creoles, somos pues portadores (como lo indica el esquema siguiente) de una doble solidaridad:

- *De una solidaridad antillana (geopolítica) con todos los pueblos de nuestro archipiélago, independientemente de nuestras diferencias culturales: nuestra Antillanidad;*
- *De una solidaridad creole con todos los pueblos africanos, mas-careños, asiáticos y polinesios, que manifiestan las mismas afinidades antropológicas que nosotros: nuestra Creolidad.*



La visión interior concedida a la plena aceptación de nuestra Creolidad (como vitalidad misma de nuestra creatividad), debe irrigar y reforzar de manera novedosa las exigencias transitorias definidas por Glissant para la expresión literaria de la Antillanidad.

1. LA RAIGAMBRE ORAL

Nuestra cultura creole se forjó en el sistema de plantaciones, a través de una polémica dinámica de aceptaciones y de rechazos, de renunciaciones y de asunciones. Por ser una verdadera galaxia en formación cuyo núcleo es la lengua creole, la Creolidad²³ disfruta en la actualidad de una modalidad privilegiada: la oralidad. La oralidad, que nos provee de cuentos, proverbios, adivinanzas [*titim*], rondas infantiles, canciones, etc., es nuestra inteligencia, nuestra lectura del mundo, el tanteo, todavía a ciegas, de nuestra complejidad. La oralidad creole, aunque contrariada en su expresión estética, encierra un sistema de

23 No se debe reducir la Creolidad únicamente a la cultura creole. Es la cultura creole en su situación humana e histórica, pero es también un *estado* de humanidad intermedio.

contravalores, una contracultura;²⁴ es portadora del testimonio del genio común aplicado a la resistencia, consagrado a la supervivencia. Luego del desplome del sistema de plantaciones (crisis azucareras, abolición de la esclavitud, etc.) y luego de las desarticulaciones, de las reestructuraciones, las conversiones y reconversiones de todo tipo que de ello resultaron (asimilación, departamentalización), esa fuerza oral cayó en el vacío, resultó inútil para la promoción social, para la existencia ciudadana. Solo la *Francesidad* (adopción conjunta de la lengua francesa y de sus valores) era capaz de denominar al Hombre en una sociedad en plena deriva identitaria. La oralidad comenzó entonces a sumergirse en nuestro inconsciente colectivo (como en una trashumancia subterránea), pero dejando a veces emerger al aire libre los fragmentos dispersos de su relieve discontinuo. El laborioso desciframiento de su desconcertante paisaje dio entonces lugar a un sistema de valores que era, a la vez, compensatorio y conjurador: folclorismo y doudouísmo²⁵ se tornaron piezas de convicción de los nuevos fiscales de la cultura auténtica. El terrorismo común apoyaba entonces la teorización elegante, y ambos eran incapaces de salvar del olvido la más insignificante cancioncilla. Así andaba nuestro mundo, impregnado de devoción intelectualista, ajeno por completo a las raíces de nuestra oralidad. De forma tal que ninguno de nuestros escritores poseía las armas, como lo indica Glissant,²⁶ para asumir el relevo de la creolidad encerrada en el abismo de nuestro habla ancestral, atascados todos, a diferentes niveles, en la obsesión de una transfiguración metamórfica de lo real: la Gran Velada de la Cultura, adornada con los colores del progreso, de la civilización, del desarrollo. Después de nuestros cuenteros tradicionales se produjo una especie de silencio: un sendero abandonado. En otros lugares, los

24 Consúltense a Ina Césaire (*Contes de vie et de mort*, Éd. Nubia, 1976), Roland Suvélor (en *Acoma*, N° 3, Éd. Maspero, 1972), René Ménil y Aimé Césaire (en *Tropiques*, N° 4, reeditado en 1978) y Édouard Glissant (en *Le Discours Antillais*, *op. cit.*).

25 Cf. Nota 2.

26 “En la medida en que el sistema de plantaciones se descompone, la cultura popular se diluye. La producción de cuentos, canciones, dichos, proverbios, no desaparece súbitamente: durante algún tiempo ocupa su lugar un consumo beato y casi satisfecho [...]. Las profesiones liberales y prestigiosas son masivamente codiciadas entre 1946 y 1960 y pronto se verán saturadas. Durante ese largo período en el que los poblados sustituyen inicialmente a las plantaciones (1850-1940) [...] los textos literarios se producen en el marco de lo escrito y gracias a esa capa media. La oralidad de la literatura tradicional se ve relegada por las oleadas de una escritura *que no constituye su relevo*. La penetración es infinita y se observa desde las características del cuento hasta las volutas del poema neo-parnasiano, por ejemplo”. En É. Glissant, *op. cit.*

aedas, los bardos, los griots, los juglares y los trovadores habían sido relevados por los escribientes (*marcadores del habla*) que poco a poco fueron adquiriendo una autonomía literaria. Aquí, por el contrario, se produjo una ruptura, un foso, un profundo barranco entre una expresión escrita, que pretendía ser universal y moderna, y la oralidad creole tradicional, en la que dormita una parte muy hermosa de nuestro ser. Esta no-integración de la tradición oral fue una de las formas y una de las dimensiones de nuestra alienación. Sin ese suelo fértil que hubiera podido significar un aporte a una literatura soberana y cercana a sus lectores potenciales, nuestra escritura (a diferencia de la práctica teatral de Henri Melon, Arthur Lemus, Joby Bernabé, Elie Stephenson, Roland Brival, Roger Robinel, José Alpha, Vincent Placoly... quienes, en muchos aspectos, supieron enriquecerse con la oralidad) se mantuvo en suspenso, lo que motivó la inestabilidad denominativa de la producción escrita de nuestros países: *literatura afro-antillana, negro-antillana, franco-antillana, antillana de expresión francesa, francófona de las Antillas...*, calificativos que a partir de este momento consideramos, en su totalidad, inoperantes.

Afortunadamente, hubo insignificantes reproductores de gestos incomprensidos, modestos cultivadores de recuerdos inútiles; hubo oscuros directores de teatro de una cultura comercializada para turistas más curiosos de nosotros que nosotros mismos; hubo insípidos epígonos de un habla reiterativa, ingenuos promotores de un carnaval prostituido, laboriosos mercachifles de un *zouk* de ensordecedoras estridencias. Rara vez escaparon a la aserción —proclamada o susurrada— de doudouísmo o de folclorismo. Pero, en definitiva, fueron ellos los eslabones indispensables que contribuyeron a preservar la Creolidad del destino glorioso, si bien definitivo, de la Atlántida. De ellos aprendimos que la cultura es una sustentación y una presión cotidianas; que los ancestros nacen todos los días y que no han quedado inmóviles en un pasado inmemorial; que la tradición se elabora cotidianamente y que la cultura es también el vínculo viviente que debemos establecer entre el pasado y el presente; que asumir el relevo de la tradición oral no debe verse ni como un estancamiento nostálgico producto de un gusto exclusivo por el pasado, ni como una marcha atrás. Volver a ella, sí, para establecer, en primer lugar, esa continuidad cultural (asociada a la continuidad histórica restaurada) sin la cual es difícil que la identidad colectiva logre afirmarse. Volver a ella, sí, para enriquecer con ella nuestra enunciación,²⁷ para integrarla y así sobrepasarla.

27 “Sus características están presentes en ese enfoque. La brusca reiteración de los tonos, la ruptura continua del relato y de sus ‘desvíos’, cuya acumulación determina el ritmo inequívoco del conjunto. La inmediatez psicológica, esto es, de hecho, la

Volver a ella simplemente con el fin de ceñir la expresión primordial de nuestro genio popular. Conocedores de todo esto, podremos entonces recoger en nueva cosecha los frutos de una simiente inédita. Mediante el acoplamiento de nuestros sentidos aguzados podremos proceder a la inseminación del habla creole en una nueva escritura. En una palabra, *fabricaremos una literatura* que no excluirá las exigencias modernas de la escritura al mismo tiempo que echará sus raíces en las configuraciones tradicionales de nuestra oralidad.

2. LA ACTUALIZACIÓN DE LA MEMORIA VERAZ

Nuestra Historia (o, más exactamente, nuestras historias)²⁸ naufragó en la historia colonial. La memoria colectiva es nuestra urgencia. Lo que creemos que es la historia antillana no es más que la historia de la colonización de las Antillas. Por debajo de las ondas de choque de la historia de Francia, por debajo de las grandes fechas de llegada y de partida de los gobernantes coloniales, por debajo de los avatares de las luchas coloniales, por debajo de las hermosas páginas de la Crónica (en las cuales la llamarada de nuestras rebeliones son solo pequeñas salpicaduras) estaba la obs-

ausencia de todo tipo de descripción psicológica ofrecida como tal. La psicología es característica de quien dispone de tiempo". En É. Glissant, *op. cit.*

"La economía de una moraleja: la extrema finura que consiste en retomar cada vez el mismo tipo de situación y en evitar la propuesta de 'resoluciones' ejemplares. El arte del desvío". En É. Glissant, *op. cit.*

"La desmesura, es decir, en primer lugar, la libertad absoluta en relación con todo temor que paralice el ejercicio tautológico. El arte de la repetición es nuevo y fecundo. Reflexionar una vez más sobre el texto es un disfrute. La onomatopeya o, más profundamente, la melopea, giran en torno a la embriaguez de lo real. La relatividad del 'victimario' que no es solemne [...]. El cuento nos ha dado el Nosotros, al expresar implícitamente que tenemos que conquistarlo". En É. Glissant, *op. cit.*

28 "En este caso, la situación histórica no es un segundo plano, tampoco un decorado ante el cual tienen lugar las situaciones humanas, sino que constituye una situación humana en sí misma, una situación existencial en proceso de crecimiento". En Milan Kundera, *L'Art du roman*, Gallimard, 1986.

"Dado que la memoria histórica resultó eliminada con demasiada frecuencia, el escritor antillano debe 'hurgar' en esa memoria, a partir de huellas a veces latentes que ha distinguido en la realidad. Dado que la conciencia antillana fue acotada mediante barreras esterilizadoras, el escritor debe ser capaz de expresar todas las ocasiones en que esas barreras fueron parcialmente quebrantadas. Dado que el tiempo antillano se estabilizó en la nada de una no-historia impuesta, el escritor debe contribuir a restablecer su atormentada cronología, es decir, revelar la fecunda vivacidad de una dialéctica renovada entre naturaleza y cultura antillanas". En É. Glissant, *op. cit.*

"En lo que a nosotros respecta, la historia, en tanto que conciencia puesta en práctica y la historia en tanto que experiencia vivida, no son, por lo tanto, un asunto exclusivo de los historiadores. Para nosotros, la literatura no se distribuirá en géneros, sino que implicará todos los enfoques de las ciencias humanas [...].". En É. Glissant, *op. cit.*

tinada marcha hacia nosotros mismos. La opaca resistencia de los negros cimarrones en su firme rechazo. El nuevo heroísmo de los que afrontaron el infierno esclavista, desplegando oscuros códigos de supervivencia, indescifrables cualidades de resistencia, la ilegible variedad de compromisos, de inesperadas síntesis de vida. Abandonaron el campo para ir a los poblados, se diseminaron en la sociedad colonial hasta espesar su consistencia en todos los aspectos, hasta producir lo que somos en la actualidad. Esto se hizo sin testigos o, más bien, sin testimonios, lo que nos ha dejado un poco en la situación de la flor que no puede ver su tallo, que no lo siente. Y la historia de la colonización, que asumimos como nuestra, agravó nuestro extravío, nuestra autodenigración, favoreció la exterioridad, alimentó el abandono del presente. En el interior de esa falsa memoria, la única memoria que poseíamos era una acumulación de oscuridades. Un sentimiento de carne discontinua. Glissant²⁹ observa que los paisajes son los únicos que logran inscribir, de forma no antropomorfa, un poco de nuestra tragedia, de nuestro deseo de existir. De manera que nuestra Historia (o nuestras historias) no es accesible en su totalidad a los historiadores. Su metodología solo les da acceso a la Crónica colonial. Nuestra Crónica se encuentra por debajo de las fechas, por debajo de los hechos enumerados: *somos un Habla bajo la escritura*.

El conocimiento poético, el conocimiento novelesco, el conocimiento literario, en dos palabras: el conocimiento artístico es lo único que podrá revelarnos, percibirnos, hacernos evanescentes ante las reanimaciones de la conciencia.³⁰ Aplicada a nuestras historias (a esa memoria-arena que revolotea en el paisaje, en la tierra, en los fragmentos de cerebro de los negros viejos, henchidos de riqueza emocional, de sensaciones, de intuiciones...), la visión interior y la aceptación de nuestra creolidad nos permitirán acotar *esas zonas impenetrables del silencio donde se diluyó el grito*.³¹ Es así como nuestra literatura nos

29 "Nuestro paisaje es su propio monumento: la huella que expresa se puede localizar por debajo. Es todo historia". En É. Glissant, *op. cit.*

30 Nuestra intención no es decir que, gracias a la riqueza de su visión interior, el conocimiento novelesco o poético sea superior a un conocimiento científico-histórico o interdisciplinario; queremos solamente subrayar en principio hasta qué punto se impone, luego el grado de intensidad puede explorar lo que resulta inaccesible a los científicos. No es una casualidad que, en la historia antillana, numerosos historiadores recurran a citas literarias para descubrir principios que solo pueden abordar superficialmente a causa de la metodología misma que emplean. El conocimiento artístico completa el conocimiento científico para aproximarlos a las competencias de lo real.

31 É. Glissant, *op. cit.*

restituirá a la durabilidad,³² al espacio-tiempo continuo, es así como se conmovió ante su pasado y se hará histórica.

3. LA TEMÁTICA DE LA EXISTENCIA

Aquí no nos imaginamos fuera del mundo o en los arrabales del Universo. Nuestro arraigo a esta tierra no es una inmersión en un fondo sin perdón. Una vez que hemos ejercido nuestra visión exterior, nuestra creolidad, colocada como centro de creatividad, podemos reexaminar nuestra existencia, ver en esta los mecanismos de alienación y percibir sobre todo sus bellezas. El escritor olfatea la existencia.³³ Tiene, más que nadie, la vocación de identificar lo que, en nuestra vida cotidiana, determina los comportamientos y estructura el imaginario. Ver nuestra existencia significa vernos situados en nuestra historia, en nuestra vida cotidiana, en nuestra realidad. Significa también ver nuestras virtualidades. Al extirparnos de la cómoda mirada del Otro, la visión interior nos remite a la búsqueda de nuestro caos original. Nos entrega entonces a la interrogación permanente, a la duda y a la ambigüedad. Gracias a esa visión volvemos al magma que nos caracteriza. Nos libera también del militantismo literario anticolonialista,³⁴

32 “Pues la historia no es para nosotros solamente una ausencia; es un vértigo. Tenemos que reconquistar el tiempo que nunca tuvimos. No lo vemos extenderse a todo lo largo de nuestro pasado para trasladarnos hacia el mañana con toda tranquilidad, sino que lo vemos irrumpir en nosotros en bloques, transportándonos a zonas de ausencia en las que tenemos que recomponerlo todo dolorosa y dificultosamente”. En É. Glissant, *op. cit.*

33 “La novela no examina la realidad, sino la existencia. Y la existencia no es lo que tuvo lugar; la existencia es el campo de posibilidades humanas, todo aquello en lo que el hombre se puede transformar, todo aquello de lo que es capaz. Los novelistas diseñan *el mapa de la existencia*, al mismo tiempo que descubren determinada posibilidad humana. Pero, una vez más, existir significa ‘estar-en-el-mundo’”. En Milan Kundera, *op. cit.*

34 La literatura no tiene la vocación de transformar el mundo; en todo caso, ayuda a comprender sus profundidades ocultas, contribuyendo de esa forma, al igual que la música y la pintura, a hacerlo más soportable, a conocerlo mejor. En el acto de escribir, el escritor no es ni puede ser un militante, un sindicalista o un revolucionario, de lo contrario, se condena a ser al mismo tiempo un mal escritor y un pobre militante. Creemos que una literatura que descifra cuidadosamente nuestra realidad posee una fuerza de verdad (y, por lo tanto, de cuestionamiento) cien veces más eficaz que todas las obras de denuncia y de demostración de axiomas, por muy generosas que sean. La valoración de nuestra cotidianidad creole no manifiesta una consigna sino más bien un esfuerzo de poetización, pues lo real es de por sí revolucionario cuando atraviesa el prisma de una escritura empeñada en esclarecer sus cimientos. Pensamos, pues, que la mejor manera de participar en el combate multiseccular que entablan nuestros pueblos por liberarse de las trabas coloniales o imperiales, es consolidando a través de nuestros escritos esa cultura creole que nuestros opresores siempre se han dedicado a subvalorar.

de tal manera que, al mirarnos, no lo hacemos como proyecto de una ideología que deberá ser aplicada, ni en virtud de una verdad apodíctica, de unas tablas de la ley con diez mandamientos, y tampoco se trata de un rechazo de los doudouistas, de los regionalistas o de la Negritud (rechazo a partir del cual muchos construyeron su existencia literaria), sino con el único propósito de conocernos a nosotros mismos, con nuestras taras, nuestras cortezas y nuestras pulpas en la más absoluta desnudez. A la luz de esa libertad, vamos a revisitarse y reevaluar toda nuestra producción escrita. Y no solo para convertirnos en la voz de los que no la tienen, sino más bien para darle el toque final a la voz colectiva que resuena sin ser escuchada dentro de nuestro ser, para ser parte de ella con toda lucidez y para escucharla hasta lograr la inevitable cristalización de una conciencia común. Durante demasiado tiempo nuestra escritura descuidó esa tarea fundamental o la consideró a partir de la modalidad alienadora de la exterioridad. La literatura creole en la que trabajamos plantea, como principio, que en nuestro mundo no existe nada pequeño, pobre, inútil, vulgar, incapaz de enriquecer un proyecto literario. *Nos incorporamos a nuestro mundo*. Queremos, a partir de una verdadera creolidad, nombrar cada cosa y decir que es bella. Ver la grandeza humana de los estibadores [*djobeurs*]. Comprender la densidad de la vida en Morne Pichevin. Comprender los mercados de legumbres. Elucidar el funcionamiento de los cuenteros. Readmitir sin mayor reflexión a los íncubos de nuestras leyendas [*dorlis*], nuestros zombis, nuestros espíritus maléficos: el *chouval-twa-pat* o el *soukliyan*.³⁵ Aprender con nuestros poblados, con nuestras ciudades. Explorar nuestros orígenes amerindios, indios, chinos y levantinos y encontrar sus palpitaciones en los latidos de nuestros corazones. Entrar en nuestras vallas de gallos [*pitts*], en nuestros juegos de dados [*grenndé*], en todos aquellos comportamientos de negro viejo, considerados vulgares *a priori*. Gracias a este sistema se reforzará la libertad de nuestra mirada.

Nuestra escritura debe aceptar íntegramente nuestras creencias populares, nuestras prácticas mágico-religiosas, nuestro realismo maravilloso, los rituales vinculados al chismorreio [*milan*], a los fenómenos del guapo del barrio [*majò*], del baile rural de origen africano [*ladja*], y del sistema de ayuda entre los campesinos [*kudmen*]. Escuchar nuestra música y probar nuestra cocina. Investigar cómo vivimos el amor, el odio, la muerte, el espíritu melancólico que nos habita, nues-

35 En creole en el original. El *chouval-twa-pat* (en francés *cheval-à-trois-pattes*, o caballo en tres patas) y el *soukliyan* (ente que vuela por las noches y toma la forma de una "bola de fuego") son espíritus maléficos recurrentes en la mitología creole (N. de A. C.).

tro comportamiento en la alegría y en la tristeza, en la inquietud y en la audacia. Buscar nuestras verdades. Afirmar que una de las misiones de esta escritura es dar a conocer a los héroes insignificantes, a los héroes anónimos, a los olvidados por la crónica colonial, los que llevaron a cabo una resistencia colmada de rodeos y de paciencia y que no guardan relación alguna con la imagería del héroe franco-occidental. No se trata en absoluto de describir estas realidades en tono etnográfico, ni de establecer un censo de las prácticas creoles como hacen los Regionalistas y los Indigenistas haitianos, sino *de mostrar lo que, a través de ellas, brinda el testimonio, a la vez, de la Creolidad y de la condición humana*. Vivir, revivir y hacer vivir todo esto con la mayor intensidad; estremecerse ante los estremecimientos, palpitar cuando hay un latido, recorrer nuestra geografía materna con el fin de percibirla y comprenderla mejor. Y recusamos la sospecha de localismo y egocentrismo que algunas personas creen ver en ello. No puede existir una verdadera apertura al mundo si no hay una aprehensión previa y absoluta de lo que nos constituye. Nuestro mundo, por pequeño que sea, es vasto en nuestra mente, inagotable en nuestro corazón y, para nosotros, prestará siempre testimonio del hombre. El antiguo caparazón de nuestra propia denigración se fracturará: *¡Oh, carcelera de nuestra creatividad, la nueva mirada te observa!* Se trata de un descenso hacia nosotros mismos, pero sin el Otro, sin la lógica alienante de su prisma. Y ahí —es preciso reconocerlo— nos quedamos sin puntos de referencia, sin certidumbres, sin criterios estéticos, pero tenemos nuestra mirada rejuvenecida, la intuición de nuestra Creolidad, que debe inventarse de manera constante ante cada hecho. Nuestra literatura debe andar por sí misma y durante su período de reafirmación no debe contar con nadie, es decir, *no debe realizar ningún desvío cultural*.

4. LA IRRUPCIÓN EN LA MODERNIDAD

A pesar de nuestra extrema juventud, no tenemos tiempo para vivir las volutas de una evolución tranquila. Tenemos que estar presentes en un mundo contemporáneo que marcha a gran velocidad. Como diría Apollinaire: asumir el orden y la aventura. En nuestro caso, el orden sería lo que concurre al desarrollo de nuestra conciencia identitaria, al florecimiento de nuestra nación, a la emergencia de nuestras artes y de nuestra literatura: problemáticas estas que ya no corresponden a este siglo, pero que necesariamente debemos resolver. En cuanto a la aventura, esta simbolizaría el mundo moderno y sus avances contemporáneos, de los que no es recomendable excluirse so pretexto de tener que organizar el interior de uno mismo. Los países subdesarrollados, o poco desarrollados, se ven en la actualidad obligados a realizar este tipo de acrobacia. ¿Cómo interesarse por la lengua creole sin estudiar

los problemas actuales de la lingüística? ¿Cómo imaginar una novela antillana sin enriquecerse con los enfoques que sobre la novela tienen todos los pueblos del mundo? ¿Cómo enfrentar una expresión artística que, aunque eficaz en el marco de una nación, se revelaría anacrónica o anticuada? Por lo tanto, tenemos que hacerlo todo al mismo tiempo: colocar nuestra escritura en la corriente de las fuerzas progresistas que se activan para nuestra liberación y no descuidar la búsqueda de una estética nueva sin la cual no hay arte y mucho menos literatura. Tenemos que ser lúcidos en relación con nuestras taras neocoloniales, al mismo tiempo que trabajamos para oxigenar nuestras asfixias mediante una visión positiva de nuestro ser. Tenemos que aceptarnos tal y como somos e íntegramente, y desconfiar de esa identidad incierta que se alimenta todavía de alienaciones inconscientes. Tenemos que echar anclas en nuestra tierra, en sus dificultades, en sus problemas, en su realidad más cotidiana, sin que esto implique descuidar la eferescencia con la cual la modernidad literaria se despliega en el resto del mundo. Es algo semejante a lo que Glissant define como “hallarse en situación de irrupción”.³⁶

Es cierto que se trata de una situación incómoda, de exigencias draconianas, pero ya resulta claro para nosotros que es preciso, a toda costa, escribir con dificultad,³⁷ expresarnos a contracorriente de las

36 “Estas literaturas no tienen tiempo de evolucionar armoniosamente desde el lirismo colectivo de Homero hasta las ásperas disecciones de Beckett. Tienen que asumirlo todo de una vez: el combate, el militatismo, el arraigo, la lucidez, la desconfianza de sí mismo, el amor absoluto, la forma del paisaje, la desnudez de las ciudades, los excesos y los empecinamientos. Es lo que llamo nuestra irrupción en la modernidad [...]. No tenemos una tradición literaria madurada durante largo tiempo: nacemos de manera brutal y creo que es una ventaja y no una carencia. La pátina cultural me exaspera cuando no se basa en un lento flujo de tiempo. Cuando no es el resultado de una tradición o de una forma de actuar, ‘la pátina’ cultural deviene provincianismo vacío. No tenemos tiempo; necesitamos llevar a todas partes la audacia de la modernidad. El provincianismo le resulta cómodo al que no ha construido su capital dentro de sí y pienso que tenemos que construir nuestras metrópolis dentro de nosotros mismos. La irrupción en la modernidad, la irrupción fuera de la tradición, fuera de la “continuidad” literaria, me parece ser una marca específica del escritor americano cuando se propone significar la realidad de su entorno”. En É. Glissant, *op. cit.*

37 “La modernidad comienza con la búsqueda de una literatura imposible”. En Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Éd. du Seuil, 1972.

“Hay ciertos días en los que no se debe tener miedo a nombrar las cosas que es imposible describir”. En René Char, *Recherche de la base et du sommet. Bandeau des matinaux*, Éd. Gallimard, 1950.

“Solo conmueve el borde del conocimiento (una intimidad demasiado persistente con el astro, las comodidades son mortales)”. En René Char, *ibidem*.

“No alcanzamos lo imposible, pero nos sirve de faro”. En René Char, *ibidem*.

“Estar en lo alto. No ser, del festín, su epílogo”. En René Char, *ibidem*.

fórmulas desgastadas, de los lugares comunes y de las deformaciones, y que es en esa dificultad en la que podremos localizar el alejamiento de nuestra autenticidad que se ha producido en nosotros mismos.

5. LA ELECCIÓN DEL HABLA

La primera riqueza con la que contamos los escritores creoles es la posesión de varias lenguas: el creole, el francés, el inglés, el portugués, etcétera. Se trata ahora de aceptar ese biingüismo potencial y de abandonar los usos forzados que de él hacemos. Hacer que de ese suelo surja el habla. De esas lenguas, construir nuestro lenguaje.³⁸ El creole, la primera lengua que hablamos los antillanos, los guyaneses y los mascareños, es el vehículo original de nuestro yo profundo, de nuestro inconsciente colectivo, de nuestro genio popular y sigue siendo el río de nuestra creolidad aluvial. Soñamos en creole. En creole resistimos y aceptamos. Es nuestro llanto, nuestro grito, nuestra exaltación. Irriga cada uno de nuestros gestos. Su debilitamiento no implicó solo una ruina lingüística, la caída de una sola rama, sino la sequía total de un follaje, la genuflexión de una catedral.³⁹ La falta de consideración para la lengua creole no fue un simple silencio verbal, sino una amputación cultural. Los cuenteros creoles, ya desaparecidos, lo hubieran dicho mejor que nosotros. Cada vez que una madre, convencida de que favorecía la adquisición de la lengua francesa, reprimía el creole en la garganta de su hijo, se asestaba un golpe a la imaginación del pequeño, se infligía la deportación de su creatividad. Los maestros de la gran época del afrancesamiento⁴⁰ fueron los negreros de nuestro impulso artístico. De manera que, en la actualidad, no reincorporar esta lengua sería una esterilización. Su uso es una de las vías que asume nuestra inmersión en la creolidad. Ningún creador creole, inde-

38 “Llamo aquí lenguaje a una serie estructurada y consciente de actitudes frente a (de relación o de complicidad con, de reacciones ante) la lengua que una colectividad practica, ya sea materna en el sentido que he expresado, amenazada, compartida, optativa o impuesta. La lengua crea la relación, mientras que el lenguaje crea la diferencia y ambos son igualmente inapreciables”. En É. Glissant, *Le Discours Antillais*, *op. cit.*

“Al interior de las lenguas autorizadas construirás tu lenguaje”. En É. Glissant, *L'Intention poétique*, Éd. du Seuil, 1969.

“Te hablo en tu lengua, pero te comprendo en mi lenguaje”. En É. Glissant, *Le Discours Antillais*, *op. cit.*

39 Verdadero fenómeno de interacciones negativas; lengua creole, cultura creole, creolidad. Denigradas, cada una de ellas arrastra a la otra a la denigración, una especie de máquina infernal de indescifrable arranque: ¿cuál de ellas fue la primera en ser pulsada para así arrastrar a las demás?

40 Época de la gran cacería del creole y de los creolismos. Todavía continúa en la actualidad, pero bajo formas más solapadas.

pendientemente de su manifestación artística, se verá nunca realizado sin un conocimiento intuitivo de la poética de la lengua creole.⁴¹ La educación artística (la reeducación de la mirada, la activación de la sensibilidad creole) impone como paso previo la adquisición de la lengua creole en su sintaxis, en su gramática, en su basilecto, en su escritura más apropiada (aunque se aleje de los hábitos de la lengua francesa), en sus entonaciones, en sus ritmos, en su alma... en su poética.⁴² La búsqueda del creole profundo, llevada a cabo con orgullo bajo el signo de la ruptura, de lo inédito, de lo inaudito, al alimentar nuestros fervores revolucionarios, polariza, sin duda alguna, nuestras más extremas y solitarias energías. En cambio, el drama de muchos de nuestros escritores proviene de la castración de la que, en términos lingüísticos, han sido víctimas desde su infancia.

La lengua creole es, pues, una de las líneas de fuerza de nuestra expresividad, como lo demostró —fuera o no necesario— el escritor guadalupeño Sonny Rupaire, quien, partiendo de ella, supo iniciar una poesía en total ruptura con la que se había producido hasta entonces, vinculando la reivindicación política más extrema a la asunción de una poética arraigada. El creole no es una lengua moribunda, por el contrario, sigue modificándose, perdiendo unas veces el secreto tinte tornasolado y encontrando otras veces acentos desconocidos en creole (como se evidencia en la poesía de Monchoachi, de Joby Bernabé, Daniel Boukman, Thérèse Léotin, Hector Pouillet, Felix Morisseau-Leroy, Serge Restog, Max Rippon, Georges Castera...). La lengua creole es como la serpiente punta-de-lanza que en vano tratamos de acosar en lo más profundo de nuestros cerros: resurge inesperadamente en el más recóndito rincón de nuestras moradas, debido a que está ligada a nuestra existencia misma y porque, a fin de cuentas, como exclamara el escritor Vincent Placolý: “*¡Es la más nuestra!*”⁴³ De lo que se desprende esa necesidad de reforzar su densidad oral mediante el poder contemporáneo de lo escrito. Y los escritores nuestros que trataron

41 A lo que se debe añadir el conocimiento del español y del inglés caribeños, claves de nuestro espacio.

42 No podemos dejar de lamentar la falta de continuidad que tuviera el llamado del GEREC: “Deseamos vivamente que una estructura permanente se instale lo más pronto posible con el fin de reagrupar y coordinar la acción de los investigadores, de los docentes, de los artistas, de los creadores, de los animadores y de los administradores que estén dispuestos a actuar en función de la consolidación concertada de nuestra cultura en peligro. Se hace, pues, necesaria la creación de una casa de las ciencias humanísticas y de la Creolidad (*Gran kaz pou wouchach kréyol*)”. En *Charte Culturelle créole*, GEREC, *op. cit.*

43 En *Les Antilles dans l'impasse. Des intellectuels antillais s'expliquent*, Alain Brossat y Daniel Margané (comp.), Éd. Caribéennes y l'Harmattan, 1976.

de exterminarla en su interior o en su escritura perdían, sin saberlo, la mejor vía hacia una autenticidad asfixiada dentro de sí mismos: la Creolidad. ¡Qué suicidio estético! La literatura creole de expresión creole tendrá, como primera tarea, la construcción de esa lengua escrita, que por fuerza deberá abandonar su clandestinidad. Sin embargo, por no haber hecho un esfuerzo para distanciarse de la lengua que manipulaban, la mayoría de los literatos creolófonos no cimentaron una escritura ni respondieron a la exigencia primaria del acto literario, o sea, producir un lenguaje en el seno de la lengua misma. El poeta creole de expresión creole, el novelista creole de expresión creole deberá ser, con idéntico ánimo, el colector del habla ancestral, el jardinero de los nuevos vocablos, el descubridor de la creolidad del creole. Desconfiará de esta lengua y, al mismo tiempo, la aceptará sin reparos. Tomará distancia con respecto a ella y, al mismo tiempo, se sumergirá en ella desesperadamente. Y, desconfiando de los procedimientos de la defensa y la ilustración, salpicará esta lengua con los delirios del lenguaje⁴⁴ que habrá elegido para sí.

Pero nuestras historias, que por una vez son generosas, nos han dotado de una segunda lengua.⁴⁵ Al inicio no era de todos. Durante mucho tiempo fue solo la lengua de los opresores-fundadores. *Hemos conquistado esta lengua francesa*. Si el creole es nuestra lengua legítima, la lengua francesa (que proviene de la clase blanca creole) fue sucesivamente (o al mismo tiempo) otorgada y capturada, legitimada y adoptada. La creolidad, al igual que otras entidades culturales en otras latitudes,⁴⁶ marcó con un sello indeleble la lengua francesa. Nos apropiamos de ella. Extendimos el significado de ciertas palabras. Desviamos el significado de otras y metamorfoseamos muchas de ellas. La enriquecimos tanto en su léxico como en su sintaxis. La

44 “El lenguaje constituye realmente el fundamento mismo de la cultura. En relación con el lenguaje, todos los demás sistemas son accesorios y derivados”. R. Jakobson, citado por Umberto Eco en *L'Oeuvre ouverte*, Éd. du Seuil, 1965.

45 “No se puede oponer el creole y el francés en la dimensión genérica de lengua nacional/lengua del ocupante, lo que no quiere decir que esa relación precisa no sea una relación colonial. Pero, justamente, todas las relaciones coloniales no son idénticas. A pesar de su carácter dominante (en el plano social), el francés ha adquirido una cierta *legitimidad* en nuestros países. Si en muchos casos se trata de una *segunda lengua*, en Guadalupe, en Martinica y en Guyana no podría ser considerada una lengua extranjera, con todas las implicaciones psicológicas que implica esta noción”. En *Charte Culturelle créole*, op. cit.

46 Acadia, Québec, Luisiana, Magreb, África negra francófona... Una vez que devienen autónomas, las lenguas vehiculares presentan en la actualidad problemáticas absolutamente diferentes y hasta contrarias: el francés, lengua dominada en Acadia, es dominante en Martinica. Si suscribieran este documento, los acadianos tendrían que comenzar diciendo: “Hemos decidido no ser ingleses...”.

preservamos en numerosos vocablos cuyo uso se había perdido. En dos palabras: *la hemos habitado*. Se mantuvo viva en nosotros. En ella construimos nuestro lenguaje,⁴⁷ lenguaje que fue acosado por los censores represivos de la cultura que la consideraron una profanación del ídolo en que se había convertido la lengua francesa. *Nuestra literatura debe dar testimonio de esta conquista*. Recusamos, pues, la religión de la lengua francesa, la cual ha hecho estragos en nuestros países desde la abolición de la esclavitud, y apoyamos de manera tácita un proverbio haitiano según el cual: *Palé fransé pa vlé di lespri* (“Hablar francés no es testimonio de inteligencia”). Al reprimir ese lenguaje, igual que con el creole, se ha humillado nuestra expresividad, nuestra pulsión creadora, pues la creatividad no puede surgir sino de una lectura subjetiva del mundo. Por esa vía se contrarió también nuestra expresión artística durante varias generaciones. La literatura creole de expresión francesa tendrá, pues, la urgente tarea de enriquecer y rehabilitar la estética de nuestro lenguaje. De esa forma dicho lenguaje se librará del uso obligado del francés, el cual, en escritura, ha sido el nuestro con excesiva frecuencia.

Entonces, fuera de todo fetichismo, el lenguaje será, para nosotros, el uso libre, responsable, creador de una lengua.⁴⁸ No tendrá que ser obligatoriamente un francés creolizado o reinventado, ni un creole afrancesado o reinventado, sino nuestro habla reencontrado y decidido. Nuestra singularidad expuesta-estallada en la lengua hasta

47 Aquí se le ha llamado *fransé-bannann* [francés banano]. En este francés martiniqués o guadalupeño hay una dimensión errónea (desconocimiento de la lengua) y una dimensión de apropiación (impropiamente llamada creolismo). Tanto los maestros como los padres, al colocarlo todo en un mismo saco, han asesinado el uso responsable (y, por lo tanto, creador) de la lengua creyendo que solo eliminaban la dimensión errónea. Es más, a nadie le interesaba el uso creador de la lengua francesa: no tocar el ídolo.

48 “No se trata de creolizar el francés, sino de explorar el uso responsable (la práctica creativa) que pudieran realizar con ella los martiniqueses”. En É. Glissant, *Le Discours Antillais*, *op. cit.*

Tampoco se trata de lo que denunciaba el GEREC: Aspirados por “el Universo lingüístico francés, los intelectuales —y, en particular, los escritores— antillanos y guyaneses, desarrollan una actitud de reverencia o, por el contrario —rara vez—, de subversión con respecto a la lengua francesa. En ambos casos, su relación con esta lengua sigue siendo eminentemente la que se tiene con un fetiche, con algo sacro, religioso (aunque sea blasfematoria). La ideología del cimarronaje, en literatura, es una tentativa de justificar la ruptura con el mundo creole y la posible instalación —a menudo lucrativa— en el sistema lingüístico francófono. Es importante, entonces, crearse la aureola de prestigio compensatorio del guerrillero que actúa en el corazón mismo de la ciudadela enemiga, con el fin de realizar una pretendida estrategia de raptó [*bawouf*, *kout-jianm*], de secuestro de la lengua del amo”. En *Charte Culturelle créole*, *op. cit.*

que se reafirme en el ser. Nuestra conciencia en verticalidad psíquica. El antídoto contra la ancestral dominación que nos agobia. A través de este lenguaje podrá expresarse lo que somos, nuestra presencia en el mundo, nuestras raigambres, puesto que la lengua dominante, idolatrada,⁴⁹ ignora la personalidad del locutor colonizado, falsea su historia, niega su libertad, lo aleja de sí mismo. De igual manera, la idolatría que experimenta el colonizado por la lengua dominada, aunque puede ser benéfica en las primeras etapas de la revolución cultural, de ninguna forma podría convertirse en objetivo principal o exclusivo de los escritores creoles de expresión creole. Toda lengua idolatrada funciona como una máscara del teatro Noh, máscaras que confieren a los actores sentimientos, rostros, pero también otra personalidad. Para un poeta o un novelista creole, escribir en francés o en creole idolatrado significa mantenerse inmóvil en un área de acción, indeciso en un campo de posibilidades, inane en un espacio de potencialidades, mudo ante las grandes transmisiones de ecos de un acantilado. Sin lenguaje en la lengua y, por lo tanto, sin identidad. En términos de escritura, es no acceder al acto literario.⁵⁰ Desde el punto de vista de la estética, equivale a morir.

La creolidad no es monolingüe. Tampoco es un multilingüismo compuesto de compartimentos estancos. Su dominio es el lenguaje. Su apetito: todas las lenguas del mundo. El rejuego entre diversas lenguas (sus puntos de rozamiento y de interacción) es un vértigo polisémico. En él, una sola palabra vale por varias. En él se encuentra el entramado de un tejido alusivo, de una fuerza sugestiva, de un comercio entre dos inteligencias. Vivir al mismo tiempo la poética de todas las lenguas equivale no solamente a enriquecer cada una de ellas, sino

49 El uso que hacen los escritores antillanos del argot francés, argot que constituye ya en sí una identidad establecida en la lengua, es también, según nos parece, un peligroso desvío cultural. En este caso se abandona el campo neutral de la lengua para internarse en una dimensión particular; se adopta al mismo tiempo una visión del mundo y una visión de la propia lengua.

50 “La lengua subyace en la literatura [...]. Por lo que con el nombre de estilo se forma un lenguaje autárquico que solo se sumerge en la mitología personal y secreta del autor, en esa hipófisis del habla, en la que se forma la primera pareja de palabras y cosas, donde se instalan, de una vez por todas, los grandes temas verbales de su existencia [...]. La Autoridad del estilo, esto es, *el vínculo absoluto del lenguaje y de su doble carnal*, impone al escritor una suerte de frescor por sobre la Historia [...]. La identidad formal del escritor solo se establece verdaderamente fuera de la instalación de las normas de la gramática y de las constantes estilísticas allí donde la continuidad de lo escrito, reunido y encerrado primeramente en una naturaleza lingüística perfectamente inocente, se transformará finalmente en un signo total, la elección de un comportamiento humano [...]”. En Roland Barthes, *Le degré zero de l'écriture*, op. cit.

que —sobre todo— implica romper el orden habitual de dichas lenguas, derribar sus significados establecidos. Es esa ruptura la que permitirá ampliar el auditorio interesado en un conocimiento literario de nosotros mismos.

Mantener una total disponibilidad en relación con el abanico de realizaciones lingüísticas que ofrece la paleta social, ese es el estado de ánimo con el que hemos abordado la problemática de la interlengua, que en términos científicos se denomina “interlecto”. Pero la exaltación de su fecundidad no oculta, sin embargo, nuestra desconfianza frente a sus peligros. En efecto, la transmutación, cuya fascinante apariencia logra brindar de forma muy efectiva, es en realidad la transgresión, inscrita en su estatus ontológico, de la línea divisoria de las aguas. Como proporciona ilusiones, el material interlectal puede percibirse como algo construido, cuando en realidad no hay sino abandono lascivo ante los clichés y los estereotipos. Dicho en pocas palabras: al ser depositario de un genio múltiple, el interlecto puede con facilidad, si no se toman medidas, ser un simple sepulturero del genio. Cada vez que nos dispensa del trabajo crítico de la escritura, el interlecto (fámulo atento y omnipresente) constituye el peligro de una alienación subrepticia pero terriblemente eficaz. El francés llamado “francés banano”, que es al francés estándar lo mismo que el latín vulgar al latín clásico, constituye —sin duda alguna— lo más estereotipado que se manifiesta en la interlengua y lo que sin resistencia alguna se presta a la comicidad. Una instintiva desconfianza de la bastardía le dictó a Césaire, con frecuencia, el uso del más culto francés, idealizada simetría de un creole imposible que estaba por inventar su factura literaria. Glissant, por su parte, nunca se comprometió con el interlecto-cliché. Con ambos aprendimos la constante paciencia y la búsqueda obstinada —si bien convulsiva— de las palabras. En lo que nos concierne, nuestro elogio de la creolidad nunca implicará quedarnos de brazos cruzados, inactivos e infecundos, para no hacer más que parasitar el mundo. Toda una serie de producciones verbales pueden, si no se está atento, tener éxito al comportarse como plantas epifitas, proclives, además, a desviar el río-lenguaje de su desembocadura creole. No olvidamos que los términos del intercambio siguen siendo todavía desiguales entre el creole y el francés, ya que estas dos lenguas no corren los mismos riesgos en el caso de una gestión irresponsable del espacio lingüístico. Al puntualizar este aspecto, nuestra intención no es, por supuesto, hacer que el escritor abandone la aventura que lleva a cabo en los intersticios del creole y del francés. Es más, creemos que el uso fecundo del interlecto puede constituir una vía de acceso a un orden de realidad susceptible de hacer que nuestra creolidad conserve su complejidad fundamental, su campo referencial difractado.

Ahora bien, nos hemos dado cuenta de que en ese campo, el riesgo de incomunicabilidad era grande. Algunos consideraron que nuestra inmersión en la creolidad y, por lo tanto, en la lengua creole, era como una especie de entierro en sí mismo, en una especificidad demasiado estrecha. Esto implicaba, con toda certeza, olvidar el hecho de que vivir una creolidad compleja es lo mismo que vivir el mundo o (para retomar una expresión de Glissant) en el *Mundo-todo*.

UNA DINÁMICA CONSTANTE

El desvelo obsesivo por lo Universal fue una de las trabas de nuestra creatividad. Viejo síndrome del colonizado: este teme no ser más que ese él-mismo desvalorizado, al mismo tiempo que se avergüenza de querer ser lo que su amo, por lo que —sutilidad suprema— acepta pensar en los valores de este último como si fueran los ideales del mundo entero. De ahí procede la exterioridad con respecto a nosotros mismos. De ahí procede la denigración de la lengua creole y del profundo manglar de la creolidad. De ahí procede —con excepción de algunos milagros individuales— nuestro naufragio estético. Nuestro balbuceo. La literatura creole se burlará de lo Universal; es decir, de esa alineación que se asimila a los valores occidentales; es decir, de esa preocupación por lograr la transparencia de sí mismo; es decir, de esa exposición de sí ante los embellecimientos de la evidencia. Queremos profundizar en nuestra Creolidad con plena conciencia del mundo. *Gracias a la Creolidad seremos martiniqueses. Al ser martiniqueses, seremos caribeños y, por lo tanto, americanos a nuestra manera.* Gracias a la Creolidad cristalizaremos la Antillanidad, fermento de una civilización antillana. Queremos pensar el mundo como una armonía polifónica: racional/irracional, perfilada/compleja, unida/difractada... El pensamiento complejo de una creolidad que es compleja en sí misma, puede y debe ayudarnos a lograrlo. La creolidad expresada se estremece con la vida del *Mundo-todo* en una dimensión particular, y una forma particular del *Mundo-todo*.

El mundo marcha en estado de creolidad. Las antiguas crispaciones nacionales ceden ante el avance de federaciones que tal vez no vivan mucho tiempo. Debajo de la corteza universal totalitaria, lo Diverso se conserva⁵¹ en pequeños pueblos, en pequeñas lenguas, en

51 "He decidido llamar 'Diverso' a todo lo que hasta hoy ha sido llamado extranjero, insólito, inesperado, sorprendente, misterioso, amoroso, sobrehumano, heroico y hasta divino. Todo lo que es Otro". En Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Éd. Livre de poche, 1986.

"Lo Diverso, que no es lo caótico, ni lo estéril, constituye el esfuerzo del espíritu humano tendiente a una relación transversal, sin trascendencia universalista. Lo Diverso demanda la presencia de los pueblos, no ya como objeto de sublimación,

pequeñas culturas. En este mundo estandarizado se siente, contradictoriamente, el hormigueo de lo Diverso. Dado que todo se encuentra relacionado con todo, las visiones se amplían, provocando así la paradoja de una especie de conformidad general y de una exaltación de las diferencias. Y presentimos que Babel es solo irrespirable en sus espacios angostos. Que a la gran voz europea no le importará que se hable bretón en Bretaña, corso en Córcega; que al Magreb unificado no le importará que se hable berebere en Cabilia, o que se afirmen las costumbres de los tuareg. La capacidad para integrar lo diverso fue siempre patrimonio de las grandes potencias. Al fundirse, las culturas se propagan en forma de subculturas que generan a su vez otros agregados culturales. En la actualidad, concebir el mundo, la identidad de un hombre, el principio fundador de un pueblo o de una cultura a partir de los puntos de vista de los siglos XVIII o XIX constituiría un empobrecimiento. Cada vez más irá emergiendo una nueva humanidad que tendrá las características de nuestra humanidad creole; toda la complejidad de la Creolidad. El hijo de un alemán y una haitiana, nacido y criado en Pekín, se verá fragmentado entre varias lenguas, varias historias, atrapado en la torrencial ambigüedad de una identidad semejante a un mosaico. Tendrá que representarse en toda su complejidad, bajo pena de muerte creativa. *Se hallará en estado creole*. Eso es lo que hemos prefigurado. Nuestra inmersión en nuestra creolidad, con los recursos del arte, significa el establecimiento de las relaciones más extraordinarias y más justas con el mundo. Expresar la creolidad equivaldrá a expresar los entes mismos del mundo.⁵² Lo que hemos experimentado, nuestro acervo emocional, nuestros dolores, nuestras incertidumbres, la extraña curiosidad de lo que creímos que eran nuestras taras, todo ello estará al servicio de nuestra expresión consumada para construir el Ser armonioso del mundo en la diversidad.

La Creolidad nos libera del mundo antiguo. Pero, en este nuevo movimiento oscilante buscaremos el máximo de comunicabilidad compatible con la expresión extrema de una particularidad. Será creole la obra que, al exaltar dentro de su coherencia la diversidad de

sino como proyecto que deberá establecer relaciones. Igual que lo Mismo, que comenzó como rapiña expansionista en Occidente, lo Diverso se ha ido abriendo camino a través de la violencia política y armada de los pueblos. Como lo Mismo se eleva en el éxtasis de los individuos, lo Diverso se propaga mediante el impulso de las comunidades. De igual forma que el Otro es la tentación de lo Mismo, el Todo es la exigencia de lo Diverso". En É. Glissant, *Le Discours Antillais*, op. cit.

52 "Incluso como hipótesis, la totalidad deviene fácilmente totalitaria cuando decide no tener en cuenta a los entes". En É. Glissant, *Le Discours Antillais*, op. cit.

significados, conserve la marca que fundamenta su pertinencia⁵³ con independencia de la forma en que se lea, del espacio cultural desde el que se le observe o de la problemática con la cual se vincule. Nuestra inmersión en la Creolidad no será incommunicable, pero tampoco totalmente comunicable. Lo será con sus opacidades, la opacidad que restituimos a los procesos comunicativos entre los individuos.⁵⁴ Encerrarse en la Creolidad hubiera significado contradecir su principio constitutivo: negarla. Hubiera sido igual que transformar la emoción inicial en una mecánica hueca, vuelta hacia el vacío, que se empobrecería en su momento, como aquellas civilizaciones dominantes que hoy vemos desplomadas. Una de las condiciones de nuestra supervivencia en tanto que creoles (abiertos-complejos) es la conservación de la conciencia del mundo en la exploración constructiva de nuestra complejidad cultural original. Que esa conciencia la exalte y la enriquezca.

Nuestra diversidad primaria se inscribirá en un proceso integrador de la diversidad del mundo, reconocida y aceptada como permanente. Nuestra Creolidad deberá adquirirse, estructurarse, preservarse al mismo tiempo que se modifica y se nutre. *Subsistir en la diversidad*.⁵⁵ La aplicación de este doble movimiento favorecerá nuestra vitalidad creadora con toda autenticidad, lo que nos evitará también un regreso al orden totalitario del mundo antiguo, inmovilizado por la tentación de lo Uno y de lo definitivo. En medio del corazón de nuestra Creoli-

53 “En el fondo, una forma es estéticamente válida, precisamente en la medida en que puede ser abordada y comprendida a partir de múltiples perspectivas, en las que manifiesta una gran variedad de aspectos y de resonancias sin dejar nunca de ser ella misma”. En Umberto Eco, *L’Oeuvre ouverte*, *op. cit.*

54 “Partamos, pues, de esta confesión de impenetrabilidad. No nos vanagloriemos de asimilar las costumbres, las razas, las naciones, los otros, sino que, por el contrario, felicitémonos de no lograrlo nunca, reservándonos así la perdurabilidad del placer de disfrutar de lo Diverso”. En V. Segalen, *op. cit.*

[...] La transliteración de las obras se produce según reglas tan caprichosas que no se sabe muy bien cómo formularlas. Autores que a primera vista pudieran considerarse poco exportables debido al fuerte acento extranjero que conservan incluso en sus mejores traducciones, o porque deben su singularidad a condiciones de vida y de creación ceñidamente locales, pasan las fronteras sin dificultad alguna y son difundidos exitosamente en todo el mundo —a veces de forma inmediata, y otras, mucho antes de que hayan sido reconocidos y comprendidos en su marco nacional (como es el caso de Kafka [...]). Y, por el contrario, otros autores, que al parecer se dirigen a los hombres de cualquier procedencia gracias a una obra exenta de color local y de idiotismos demasiado alambicados, esperan pacientemente ante las puertas de la biblioteca universal y no son acogidos ni tan siquiera por sus vecinos más próximos”. En Marthe Robert, *Livre de lectures*, Grasset, 1977.

55 “La unidad solo se representa a sí misma en la diversidad”. En Victor Segalen, *op. cit.*

dad, mantendremos la modulación de nuevas leyes, de mezclas ilícitas, pues sabemos que una cultura nunca puede verse como algo acabado, sino como una dinámica constante en busca de cuestionamientos inéditos, de nuevas posibilidades, que no domina, sino que establece relaciones, que no saquea, sino que intercambia. Que respeta. Una locura occidental destruyó este orden natural. Signo clínico: las colonizaciones. Una cultura viva, y con mayor razón la Creolidad, es una excitación permanente del deseo de intercambio. Y si recomendamos a nuestros creadores esta exploración de nuestras particularidades, es porque nos conduce a lo natural en el mundo, fuera de *lo Mismo* y de *lo Uno*, y que opone a la Universalidad la fortuna del mundo difractado, pero recompuesto, la armonización consciente de las diversidades preservadas; la *diversalidad*.

Conferencia pronunciada el domingo 22 de mayo de 1988 en el marco del Festival Caribeño de la Seine-Saint-Denis.

Terry Agerkop*

**LAS CULTURAS TRADICIONALES
Y LA IDENTIDAD CULTURAL
EN SURINAM****

COMO SE SABE YA en nuestros círculos, la composición de nuestra pequeña población es, al igual que en la mayoría de los países del área del Caribe, de muy heterogéneo carácter.

La población aborigen de la costa de Guayana no solamente vio arribar a su territorio a los conquistadores y colonos europeos,

* Terry Agerkop. "Las culturas tradicionales y la identidad cultural en Surinam", Revista *Casa de las Américas*, N° 118 (1985), La Habana, pp. 91-95.

**

Paramaribo, 12 de julio de 1979

Sr. Julio García Espinosa
Director General
Carifesta 79
La Habana

Estimado Julio:

Lamento profundamente no poder participar en las actividades del Carifesta 79. Para mí fue un gran honor ser invitado por ustedes para el Simposio sobre la identidad de la cultura caribeña y les expreso de esta manera mi sincera gratitud. [...] Como no he podido llegar a un acuerdo [...] para viajar como miembro de la delegación de Surinam a Cuba, tuve que renunciar a mi intención de participar en el Simposio, con gran sentimiento de mi parte.

sino también a otros inmigrantes, quienes llegaron en los últimos cuatro siglos.

Las sociedades autóctonas no fueron capaces de enfrentar las influencias causadas por ese contacto, por lo que resultaron evidentemente traumatizadas. Las mismas se encontraron en una posición defensiva —en la cual todavía están— no sólo desde el punto de vista económico, sino también en lo que respecta a su cultura.

Por otra parte, las guerras y las enfermedades contribuyeron a diezmarlas notablemente. Además, por el contacto reciente con la civilización urbana y bajo la presión de las actividades de las diferentes sectas y misiones religiosas, fueron alienadas de varias costumbres culturales de carácter tradicional.

Especialmente los arauacos (aproximadamente cuatro mil), distribuidos en la faja costera del país, perdieron parte considerable de sus valores artísticos y en el contexto actual se enfrentan de modo muy descorazonado al futuro desarrollo de su raza y su cultura.

Los caribes de la misma región, a pesar de haberse encontrado en situación semejante, han podido preservar una digna tradición artesanal. Disponen también de un caudal de narraciones de carácter histórico y mitológico, y tienen un gran repertorio de canciones, a través del cual reflejan varios sentimientos y actitudes con respecto a su historia y a su vida religiosa y social.

En el profundo interior se encuentran las agrupaciones menores de los trío, wayana y acurios (en total mil quinientas), las cuales, por su situación aislada, vivían hasta hace poco tiempo según su patrón cultural tradicional. Dichos grupos representan el estilo de vida de los habitantes autóctonos del Territorio Amazonas, con los cuales están lingüística, étnica y culturalmente relacionados. Bajo la influencia de los representantes de las sectas e iglesias cristianas, que operan a menudo de modo riguroso sobre ciertos aspectos de esas culturas, los indígenas han sido obligados a dejar sus actividades consideradas “típicamente paganas”. Esa influencia es especialmente notable en el nivel ideológico.

De todas maneras te envío mi contribución escrita para este Simposio, titulada *La cultura tradicional y el problema de la identidad cultural en Surinam*. La traducción es mía, les ruego hacerme las correcciones necesarias. Ojalá que les pueda servir en algún momento durante el Simposio o después de ello. Hagan lo que les parezca adecuado con él.

Les deseo un gran éxito con este evento cultural de tanto alcance que es Carifesta 79 para nuestros pueblos caribeños.

Cariñosamente,

Terry Agerkop

En la capital, Paramaribo, se pueden comprar en la mayoría de las tiendas turísticas los diferentes tipos de artesanía fabricada por los indígenas del interior.

El sistema de plantaciones, introducido en nuestro área por los colonos europeos, tuvo como consecuencia la migración forzada de africanos, importados como esclavos y empleados en las plantaciones para garantizar el éxito de dicha empresa. Responsables de esto en Surinam fueron primero los ingleses y después los holandeses.

El desgaste del material humano esclavista en las plantaciones de Surinam era altísimo en comparación con el de otras regiones del área del Caribe y del sur de los Estados Unidos.

Al principio los africanos importados no formaron un grupo homogéneo por las diferencias idiomáticas y culturales. Pero en medio de las condiciones desfavorables formaron sus comunidades, a través de las cuales dieron una nueva función y contenido a la herencia cultural original del continente africano. Las lenguas *créole* formadas en Surinam son prueba de este proceso.

Actualmente se encuentran las sociedades criollas (de origen e influencia africanos) de la ciudad, las plantaciones y el interior selvático, cada una de ellas con sus expresiones propias, con variantes entre sí, definidas por procesos históricos diferentes. Según el grado de aislamiento en que estos grupos se hallaron, sus tradiciones fueron confrontadas en mayor o menor grado con la dinámica del desarrollo urbano.

Los negros de la selva, por ejemplo los llamados *bushnegroes* — definidos por su suerte histórica como cimarrones esclavos escapados de las plantaciones— formaron comunidades bien aisladas de la zona costera habitada. Recién están cambiando esta condición y participan activamente en el proceso de desarrollo que se está efectuando en el ambiente urbano.

En la actualidad se realiza una migración intensiva de criollos desde el interior de la selva hacia la ciudad, donde componen pequeños subgrupos por medio de los cuales son capaces de continuar ciertos aspectos de su sistema de vida tradicional. Actualmente existe una comunicación intensa con el ambiente original del interior, lo que garantiza el contacto de esos grupos con su cultura. La actitud frente a su tradición cultural tiene carácter muy positivo. Aquellos criollos siguen utilizando su propio idioma y ven con orgullo su historia y origen cultural.

La población negra de las plantaciones, descendiente de los esclavos que permanecieron en esos lugares, está fuertemente ligada al patrón de vida que se desarrolló en circunstancias muy específicas. Así, por ejemplo, las reuniones de carácter religioso en las plantaciones

estaban prohibidas según una ley que estuvo en vigor hasta hace unos diez años. Sin embargo, la afinidad con dichos patrones sigue siendo fuerte y es notable, incluso, entre la joven generación de los distritos. Los cultos rituales conocidos como *winti-pree* tienen lugar durante todo el año, hasta en los barrios de la capital donde predomina la población negra del interior.

Ante la abolición de la esclavitud en 1863, razón por la cual los exesclavos abandonaron las plantaciones en forma masiva, los dueños europeos de las plantaciones promovieron una inmigración de fuerza laboral de origen asiático. Así, varios cargamentos de chinos, hindúes y javaneses contratados como peones agrícolas llegaron a Surinam.

Gran parte de los hindúes y javaneses contratados siguieron viviendo en las plantaciones al terminar el lapso de su contrato, o se establecieron como pequeños agricultores en los distritos en la región costera del país. Por la homogeneidad cultural de estas comunidades en los pueblos y las plantaciones, los patrones sociales y religiosos provenientes de Java y la India siguieron existiendo en forma relativamente auténtica.

El sistema colonial tomaba con respecto a este hecho una actitud plenamente tolerante, lo que dio como resultado la conservación de dichas tradiciones, las cuales ejercen su influencia incluso en la ciudad, como lo demuestran las frecuentes celebraciones de festividades tradicionales y ceremonias religiosas. La actitud general de los javaneses e hindúes con respecto a su base cultural es de abierto reconocimiento y aceptación, y existe —por ende— un fuerte sentido de identidad dentro de esos grupos.

Los chinos no permanecieron en las plantaciones como agricultores, sino que se establecieron como comerciantes en la ciudad o en los mismos distritos. Sus actividades culturales se limitaban a los clubes privados chinos y dejaron de tener influencia notable en la sociedad surinamesa. La joven generación quedó sin aprender bien el idioma chino y perdió la afinidad con su tradición cultural. La mayoría se convirtió al cristianismo y fue asimilada por la heterogénea comunidad urbana. La influencia de la cultura china se encuentra limitada a la esfera familiar y a los contactos comerciales en el caso de aquellos que continuaron la profesión de sus padres.

En Paramaribo está presente la combinación de todos los grupos existentes en el país. Especialmente en los últimos veinte años ha ocurrido una migración hacia las regiones más densamente pobladas de la capital y sus arrabales. Muchas plantaciones han sido abandonadas y su población se acerca a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida.

Paramaribo se ha convertido, así, en centro de las confrontaciones entre la tradición y el cambio radical; también entre las tradicio-

nes orales y las escritas, entre los diferentes grupos étnicos, religiosos y culturales, y entre ricos y pobres. A ello hay que agregar, además, el encuentro con los modernos y tradicionales principios económicos, sociales y tecnológicos.

En la capital se descubre también la existencia de las clases. Anteriormente la formación de una pequeña clase burguesa estuvo ligada al estatus familiar. Ahora se define más bien sobre el sistema clasista basado en la posesión de capital y en el prestigio político.

En el centro de Paramaribo se pueden encontrar todavía los signos de las antiguas familias urbanas, los nombres de los dueños de las plantaciones y también de la burguesía de la era colonial, nombres holandeses y nombres de origen portugués y judío. Aquella burguesía que consideraba de suma importancia que sus hijos obtuvieran parte de su educación y la enseñanza especial en Holanda. De esta manera, esa pequeña élite garantizó en cierta medida la continuación de su existencia como tal. En los círculos de ese grupo se acentuaron sobre todo el aprecio y la adopción de la cultura europea de los poderosos colonizadores. También la clase media de los criollos instruidos seguía esa tendencia. Las expresiones de los habitantes originales de las plantaciones y de las comunidades del lejano interior pertenecían a "lo extraño", "lo inferior".

Este fenómeno de viajar a Holanda ha obtenido durante los últimos veinte años no solamente un carácter diferente, sino que ha tomado una proporción anormal. Ya no son solamente los hijos de las familias acomodadas quienes viajan a Europa. Actualmente los miembros de todas las capas y de todos los grupos viajan a Holanda por diversos fines. Las razones principales son los excelentes servicios sociales y las grandes posibilidades para estudiar en ese país.

Los surinameses en Holanda constituyen la tercera parte de la población total surinamesa, aunque tienen nacionalidad holandesa. Así nació un tráfico intensivo entre Surinam y Holanda, que no deja de tener su influencia sobre la identidad nacional y cultural del pueblo surinamés.

La actitud de estos surinameses con respecto a sus tradiciones culturales es de índole ambivalente. Se encuentran enfrentados, en Holanda, al hecho de ser surinameses. Así, comienzan inevitablemente a reflexionar sobre la significación de su identidad.

En Holanda, los criollos, hindúes y javaneses se encuentran, por el hecho de ser surinameses, en un país extraño. Por otro lado, en Holanda el surinamés se elabora un complejo de valores y criterios sociológicos que, cuando se aplica al funcionamiento de la comunidad surinamesa, resulta ser inmaduro y deficiente. Se le crea entonces una situación conflictiva basada en el problema de identificarse como

holandés —que oficialmente lo es— o como surinamés, sea lo que esto signifique para él. Está, pues, en una difícil coyuntura el desarrollo de la identidad surinamesa.

Esa problemática se manifiesta en el desarrollo de la identidad en el país mismo. En Surinam se está desarrollando una falta de autoconfianza y de fe en el futuro de nuestra patria. También ha influido grandemente en esta situación el modo tan discutible mediante el cual Surinam obtuvo su independencia. No se escapa a los surinameses que su país se encuentra en una situación de plena dependencia de Holanda, especialmente con respecto a su economía.

El contacto intensivo establecido por la migración de surinameses a Holanda tuvo como consecuencia que las nuevas ideas introducidas desde la metrópoli colocaron a los sistemas tradicionales en una perspectiva nueva. Una perspectiva de carácter crítico en que la tradición se contempla con una visión nueva y objetiva. El resultado, a menudo, es que muchos surinameses repatriados se encuentran inmersos en una relación antagónica con el ambiente social de sus familiares y sus viejos amigos. Para muchos esta situación constituye una razón más que justificada para regresar a Holanda.

En cuanto a la interpretación de la situación surinamesa por los surinameses en Holanda, existe un peligro evidente. La relación de Surinam con Holanda es de carácter patológico en varios sentidos. Es la relación de una excolonia con su exmetrópoli, de un atrasado y pobre territorio con una nación altamente desarrollada y rica, todo lo cual implica y sugiere inevitablemente una relación de inferior a superior en todos los campos.

Esa problemática no es nada extraña en el área del Caribe, donde muchos países jóvenes se encuentran en situación semejante. Por esa razón considero de suma importancia para el estudio de las varias facetas problemáticas de nuestra sociedad el acercarnos a aquellos países de nuestro hemisferio que por su situación histórica, geográfica, económica, étnica y sociocultural tienen tanto en común con Surinam.

Para volver al desarrollo de Paramaribo, quisiera detenerme en las situaciones de cambio a las cuales están sometidas las diferentes agrupaciones culturales. Mientras que los criollos de la ciudad demuestran una clara tendencia hacia las corrientes culturales modernas provenientes de los países industrializados, que se conocen a través de los medios de difusión masiva (radio, cine, televisión, discos), el hindú se dirige hacia los patrones de conducta cultural promovidos por las industrias del cine y del disco de la India. Con los javaneses ocurre lo mismo, aunque en grado menos intensivo.

En busca de un acercamiento a las culturas internacionales de entretenimiento, Surinam está tomando un carácter multifacético, el

cual contribuye en alto grado al desarrollo de la imagen actual de los jóvenes surinameses. Es muy común escuchar en una fiesta tradicional, o en las ceremonias de carácter sagrado, la música moderna de la India, ya sea en discos o interpretada por un conjunto musical moderno. Las emisoras de radio y televisión hacen también su aporte a la difusión de esa cultura de discos y películas. Las embajadas de la India y de Indonesia, por su parte, están desarrollando programas educativos especiales para la enseñanza del idioma, la música, la danza, las artes plásticas y la artesanía de sus respectivos países.

La actitud de la mayoría de los surinameses con respecto a las expresiones culturales tradicionales es de índole positiva, independientemente de su grado de afinidad con aquellas expresiones. Así, existen varios grupos de jóvenes que realizan actividades artísticas inspiradas en las formas tradicionales.

El gobierno está tratando, a través del Departamento de Asuntos Culturales del Ministerio de Enseñanza y Educación Social, de promover las actividades en el campo cultural. Se ha iniciado también, aunque en modesta escala, un programa de investigación y documentación de las culturas tradicionales. Soy de la opinión que, por medio del estudio sistemático de las expresiones tradicionales, acompañado por la proyección adecuada de esas expresiones en la comunidad, será posible mejorar la mutua intelección y el respeto entre los diferentes grupos de nuestro país.

Hará falta dedicar una atención acertada a la manera mediante la cual se debería proyectar para que resulte efectivo el conocimiento adquirido por la investigación sistemática. Así podría crearse un contrapeso a las formas modernas de entretenimiento promovidas por la industria, las cuales muy frecuentemente son de una calidad artística inferior.

No tengo la intención de abogar en favor de que se fije en forma rígida y romántica la tradición, ello manifestaría una visión estática y tradicionalista. Más bien se trata de promover un acercamiento a esas expresiones para conocerlas en un contexto más amplio de factores socioculturales y situarlas en una perspectiva histórica propia.

Las circunstancias actuales exigen el desarrollo de una visión crítica y dinámica por medio de la cual la herencia cultural de nuestros pueblos reciba un lugar funcional en la realidad cultural del presente y constituya así un punto de partida para la creación de un nuevo estilo comunicativo con el cual nuestro pueblo se identifique de modo espontáneo.

Sylvia Wynter

1492

UNA NUEVA VISIÓN DEL MUNDO* **

LA DISPUTA ACERCA del año 1492 está en auge. Estamos abrumados por una gran polémica entre celebradores y disidentes. Los que celebran son intelectuales provenientes de la Europa occidental y americanos descendientes de europeos, y los que disienten son intelectuales principalmente de ascendencia indígena o nativos americanos, a los que se han unido dos euroamericanos como el escritor Hans Koning y el ecologista Kirkpatrick Sale.

La discusión plantea la siguiente interrogante: ¿Cómo debe interpretarse el gran suceso de 1492? ¿Debería percibirse desde la perspectiva de los celebradores, es decir, como un “hecho glorioso”, un “hecho heroico y audaz” de descubrimiento y exploración, un triunfo para el Oeste cristiano que debía liberar a los pueblos indígenas de su Edad de Piedra, de su existencia desprovista de la rueda (Hart 1991¹ ¿O debería percibirse desde la perspectiva de los que disienten, como uno de los “crímenes monumentales de la historia”, como una invasión y

* Sylvia Winter, “1942: A new World View”. Ponencia en el Smithsonian Institute, octubre de 1992.

** Traducción del inglés a cargo de Sayling Ley Valdés

1 Lo relacionado con el debate citado aquí, puede ser visto en Tono Martínez (1992), Vargas Llosa (1990), entre otros.

conquista brutal que conllevó a un nivel de extinción genocida y a un desastre ecológico aún en curso, sin precedentes en la historia de la humanidad?²

Entre el clamor creciente, uno de los intentos más impresionantes por conciliar estas visiones contrarias fue publicado en un número especial de *Newsweek* de 1991, preparado conjuntamente por los redactores de la revista y personal del Museo de Historia Natural del Smithsonian Institute, organizador de la exposición *Seeds of Change* (*Semillas del cambio*) con motivo del quinto centenario del acontecimiento, la cual estuvo acompañada por esta publicación. En la introducción a dicho número se afirma:

La verdadera historia de Cristóbal Colón no es el encuentro del Viejo con el Nuevo Mundo: es la historia de cómo dos viejos mundos se unieron y se hicieron uno. Los viajes de Colón cambiaron la composición étnica de dos continentes, revolucionaron la dieta del mundo y alteraron el ambiente global. Su legado es el “intercambio colombino”, la entremezcla crucial de personas, animales, plantas y enfermedades entre Europa, África y las Américas. Esta es la esencia de las semillas de cambio... que creemos son las que mantienen *el significado de los viajes de Colón*. (*Newsweek*, Otoño/Invierno 1991)³

Sin embargo, lo primordial sigue sin resolverse: ¿Qué ha significado, para que grupo y desde *cuál* perspectiva, desde la de los celebradores o de los disidentes? Algunos, como Gregorio Cerio (1991), están interesados en deconstruir la “leyenda negra” sobre las atrocidades españolas cometidas contra los pueblos indígenas, que los estados protestantes del noroeste de Europa de los siglos XVI y XVII habían esgrimido con fines de propaganda en su competitiva lucha por establecer colonias y plantaciones de esclavos en el Caribe y América. El principal “significado” que Cerio le atribuye este hecho y a sus secuelas refleja, no obstante, la preocupación proveniente de uno de los saltos en la perspectiva histórico—existencial esencialmente euroamericana:

2 La perspectiva disidente ha sido publicada por la Asociación de Culturas Amerindias y por Kirkpatrick Sale (1990), Hans Koning (1976, 1990).

3 Ver el número especial de la revista *Newsweek*, Otoño/invierno de 1991. Esa edición, titulada 1492-1992, el choque de dos mundos: Cómo el viaje de Colón transformó el este y el oeste— fue preparada conjuntamente por el editor de la revista y el personal del Museo de Historia Natural del Smithsonian Institute, quienes estuvieron a cargo de la exposición por el quinto centenario colombino “Semillas del Cambio”. Ver también el catálogo acompañante de la exposición (Viola y Margolis, 1991).

Aunque no existe ninguna razón para fabricar pegatinas que digan “Amo la Conquista” aun cuando el español sí cometió “atrocidades horribles”, pero si uno *mira el mundo como lo hicieron los españoles en el siglo XV*, entonces observa que ellos actuaron, según *sus normas*, con moderación. Por el contrario, cuando los ingleses y franceses llegaron a América, se expulsaron sistemáticamente a los nativos de sus tierras, mientras que los españoles aceptaron a los indios en su sociedad — aunque brutalmente—, tratando de ofrecer un *fundamento filosófico y moral* a sus acciones en el Nuevo Mundo. (Énfasis añadido)

Como resultado de ello, mientras que en América Latina, “la unión de sangres y culturas creó *La Raza* y a los nuevos pueblos mestizos que conforman en la actualidad a la mayoría de los latinoamericanos”, la América del Norte sigue siendo blanca, allí “donde los nativos fueron excluidos, expulsados de sus tierras, y eventualmente exterminados”.

En este contexto, continúa Cerio, los españoles del siglo XVI “parecen no ser peores que las naciones que los condenaron por sus pecados”. Incluso si España “cometió terribles actos para llevar la ‘luz del cristianismo’” al Nuevo Mundo, “la historia ofrece numerosos casos de actos similares en nombre de ideales religiosos, sociales y políticos”.

No obstante, desde la perspectiva histórico—existencial resulta irrelevante si la actual opresión que experimentan los nativos americanos es impuesta por los blancos de América del Norte o por el *mestizo* de la América Latina. Más bien, según lo argumenta Susan Shown Harjo (1991), lo que necesitan los pueblos indígenas de América es que se acabe con toda la historia de los últimos 500 años. Harjo, quien es a su vez Cheyenne y Muskogee y es la coordinadora nacional de la Alianza de 1992 (una coalición de grupos nativos americanos), sostiene una posición disidente acerca del año 1492. La historia abierta, escribe ella, “desencadenó un frenético festín que ha dejado a los pueblos originarios y a esta parcela roja de la Madre Tierra en estado de emergencia”. Para los pueblos originarios, “este medio milenio de tierras despojadas o vendidas por centavos no ha sido ninguna ganga”. Como más adelante indica, los efectos del grave desbalance original de los *términos de intercambio* —que formaron la base de las “semillas del cambio” y le imprimieron movimiento dinámico—, pueden verse hoy en día en la práctica de la situación desposeída y marginada de los descendientes contemporáneos de uno de los socios de ese intercambio. En los Estados Unidos, por ejemplo, los términos de ese intercambio han conducido a una situación que está lejos de ser equitativa. Sólo alrededor de dos millones de indígenas han sobrevivido, e incluso ahora apenas logran hacerlo, a pesar de la abundancia circundante.

“La mayor parte de nosotros”, escribe Harjo, “estamos en modo de supervivencia económica diaria y muchos nos encontramos en medio de la corriente tragando agua”. Desde este punto de vista, 1492 fue el preludio de un modo de intercambio en el cual “el genocidio y el ecocidio” fueron negociados por “provechos para los caballos, abalorios de cristal tallado, por camionetas y hornos microondas”. La única respuesta posible a tal estado de cosas, sugiere Harjo, es poner fin a los términos iniciales del intercambio y a la historia a la cual estos términos condujeron, uniendo las partes para “comenzar una época de respeto y redescubrimiento; para encontrar un nuevo mundo más allá de 1492”.

¿Pero, pudiera existir, además de estas dos, una tercera perspectiva? ¿Es posible ir más allá de lo que Gregory Bateson (1969) llama “los viejos conflictos y las viejas premisas, sobre los cuales sólo volvemos una y otra vez sin solución”, es decir más allá de las premisas tanto de los celebradores como de los disidentes? ¿Puede surgir una visión nueva y ecuménicamente humana que dote al gran acontecimiento de 1492 de nuevo sentido, no solo como historia *natural*, sino también como historia *cultural* recién concebida, específica y única de nuestras especies, porque la historia de aquellas “formas de vida” da expresión a un tercer nivel híbrido orgánico, y — en términos de los biólogos chilenos Maturana y Varela (1987) — de existencia lingüística?

Michel Foucault (1973) argumenta que una historia de lo específicamente humano necesita tomar como punto de partida las diferentes maneras en que cada individuo y el grupo humano al cual él o ella pertenecen se autorepresentan la vida que viven. El lingüista Philip Lieberman (1991) nos ha proporcionado recientemente las pautas acerca de cómo esa nueva historia pudiera ser conceptualizada. Lieberman señala que la evolución biológica del moderno tracto supralaríngeo vocal en los primeros seres humanos, junto con los mecanismos cerebrales necesarios para producir la voz humana y la sintaxis, generó un nuevo tipo de evolución: hemos desarrollado una capacidad cognitiva relacionada con nuestra nueva habilidad para construir lingüísticamente codificados sistemas morales o ético—conductuales. Este grado de desarrollo nos permitió inducir los modos de altruismo que nos unen como grupos. En consecuencia, como propongo aquí, en lugar de los programas genéticos que regulan los comportamientos de todas las especies orgánicas, hemos desarrollado nuestros propios y específicos programas culturales, mediante los cuales nuestros comportamientos humanos —cognitivos, afectivos y operacionales— llegaron a ser determinados por reglas, es decir legalmente regulados.

Lieberman (1991: 172) sostiene más adelante que, aunque “el desarrollo de las culturas humanas, de las cuales el sentido moral

es probablemente la forma más elevada, obviamente ha progresado en los últimos 100 mil años, con la propia esclavitud por ejemplo, que una vez fue universalmente común a todos los pueblos, estando ahora mundialmente ilegalizada” (a pesar de su práctica *de facto* en algunos dominios de bolsillo), y aunque “hemos poblado y cambiado continentes, aprovechado las fuerzas de la naturaleza, y sojuzgado cada forma de vida”, nosotros mismos no hemos alcanzado aún esas actitudes conductuales de altruismo, empatía y sentido moral en nuestras relaciones con los demás que él denomina los “marcadores de seres humanos plenamente modernos”. ¿Podemos ubicar el gran suceso de 1492 —en su *desdoblado* aspecto, de “grandioso logro”, y a la misma vez de atrocidades documentadas— dentro de esa nueva historia evolutiva moral conceptualizada? Según han señalado Théophile Obenga (1987), los biólogos moleculares y lingüistas (por ejemplo, Cavallo—Sforzi, 1991; Vigilant et al., 1991), esta es una historia que comenzó en África con el surgimiento de los seres humanos a partir del reino animal. Sin embargo, es también una historia que ahora puede proyectarse hacia atrás desde el imperativo contemporáneo de nuestra situación global, interhumana y medioambiental, en la cual, los marcadores de Lieberman sobre lo que deberían constituir plenamente los seres humanos modernos es ahora condición necesaria, tanto para la supervivencia de nuestra especie como para nuestra coidentificación interaltruística como especie.

Sin embargo, ¿podemos comenzar la historia de Harjo desde una nueva visión de 1492, basada en la historia aún no escrita de cómo el ser humano autorepresenta la vida que vive, y por consiguiente, la historia que Melvin Donald (1991) recientemente denominó como “sistemas figurativos simbólicos”, sobre la base de los cuales nuestro mecanismo cognoscitivo específico para la especie (el mecanismo que nombramos *mente*) se ha establecido, transformado y reformado? Tal punto de vista el cual es posible superar, tal y como lo pretende Cerio, sobre el aspecto unilateral o la leyenda negra sobre la conquista española y la ocupación del Caribe y las Américas, también comienza, como insiste Harjo, con la situación objetiva del presente en cuanto a sojuzgamiento, marginalización y desplazamiento continuo de los pueblos indígenas. Tal desplazamiento es perpetrado no solo por los blancos de Norteamérica y por los mestizos de la América Latina, sino también por las nuevas oleadas de inmigrantes de todas las razas, culturas y religiones de cualquier parte del mundo, todos en busca de niveles de vida más altos, para no hallarse en ese 80 % de la población global que se las tiene que arreglar con el 20 por ciento de los recursos mundiales, mientras nuestro 20 % desarrollado dilapida el 80 % y es responsable además del 75 % de la contaminación de la

tierra.⁴ En Brasil, por ejemplo, cada vez mayor cantidad de inmigrantes internos ansiosos de tierra amenazan ahora no sólo con destruir la selva tropical, sino también desplazar los remanentes actuales de los pueblos indígenas del Amazonas de los últimos nichos ecosistémicos que preservan su estilo de vida tradicional milenario.

¿Podemos, por tanto, aunque tomando como punto de partida tanto la “interrelacionalidad” ecosistémica como la sociosistémica global de nuestra situación contemporánea, proponer una nueva cosmovisión de 1492 desde la perspectiva de las especies, y en relación con los intereses de *su* bienestar, más que desde los puntos de vista parciales, con relación a sus intereses necesariamente parciales, tanto de celebradores como de disidentes? La tesis central de este ensayo es que podemos.

LA TERCERA PERSPECTIVA: ACERCA DE METAS SUPRAORDENADAS, LA COMPRENSIÓN SUBJETIVA Y LAS REGLAS QUE GOBIERNAN LA PERCEPCIÓN

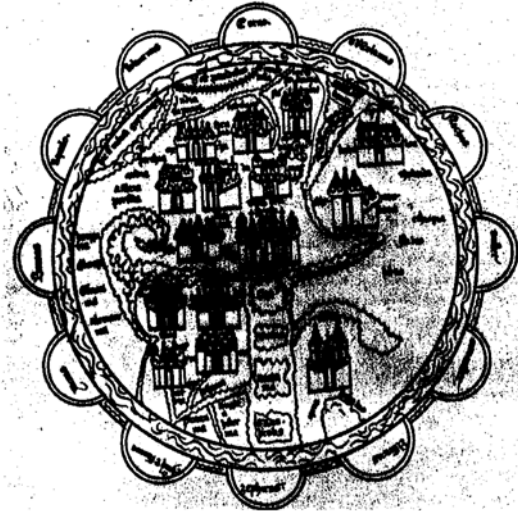
Esta tercera perspectiva está muy invisibilizada dentro de la lógica del presente discurso y su sistema de representaciones simbólicas, sin embargo, tiende a ser instintivamente diluida tanto por los celebradores como por los disidentes, por los que siguen a Harjo como a Cerio. Tampoco se integra con las otras dos como una tercera perspectiva por derecho propio, a pesar de discusiones perspicaces sobre el protagonismo de los ancestros africanos esclavizados hasta el negro americano actual en el desarrollo económico de las sociedades posteriores a 1492 en las Américas y el Caribe. Como Tom Morgenthau (1991) y Susan Miller (1991) han aclarado, es el grupo poblacional afrodescendiente (y afromezclado) el que formó, junto con los otros dos, en los mismos orígenes del Caribe y las Américas después de 1492, el modelo integralmente triádico, más que el modelo socio—existencial diádico asumido en las posiciones discordantes de Harjo—Cerio. Fue sobre la base de este modelo triádico y su doble dinámica antagonista e interactuante que la nueva matriz cultural sincretizadora de la entonces emergente civilización mundial del Caribe y las Américas se definió por primera vez.

La base de este modelo triádico se estableció aproximadamente medio siglo *antes* del viaje de 1492. Como el historiador Daniel Boorstin (1983: 157) enfatiza, el viaje de Colón en 1492 no se puede separar de la secuencia total de acontecimientos históricos que comenzó con el envío por parte del estado portugués, durante la primera mitad del siglo XV, de varias expediciones cuyo objetivo era intentar encontrar

4 Estos argumentos fueron presentados por el Grupo de los 100 en la Declaración de Morelia, formulados en el Simposio “Acercándonos al año 2000” y publicados en *The New York Times*, el 10 de octubre de 1991.

una ruta marítima alrededor del hasta ese momento no navegable Cabo Bojador en el saliente de África Occidental —un cabo que había sido cartografiado por los geógrafos cristianos medievales, como parte de la línea divisoria *nec plus ultra* y el límite entre la zona templada habitable de Europa y las zonas tórridas inhabitables. Finalmente los portugueses bojearon el cabo en 1441, tocando tierra en las orillas y en el territorio verde y exuberante de Senegal, y con esa recalada se pone en marcha la deconstrucción de la geografía cristiana dominante, que se había basado en la autoridad de las doctrinas clásicas de las autoridades greco—romanas antiguas (ver Taviani, 1991). Esa primera refutación empírica de certezas anteriormente admitidas debió anteceder al propio desafío de Colón, lo que más adelante sería definido como los modelos categóricos de la geografía de la tierra, según prescrito por la escolástica de transmisión de conocimientos en la Europa feudo—cristiana y, por consiguiente, por sus reglas de representación (Figura I—I). Colón debió visitar la fortaleza comercial construida por los portugueses en El Mina, en la costa occidental de África en 1482 o alrededor de ese año, y su experiencia práctica de habitabilidad de esa zona tórrida contra la entonces idea de su inhabitabilidad debió estar en el origen de su propio “magnífico proyecto” (Taviani, 1991).

Figura 1
Mapa mundial, 1364-1372



Fuente: St. Denis de M. F. Santarem, *Atlas composé de la mappamonde*, chapa 21. Cortesía de la División de Geografía y Mapas de la Librería del Congreso.

Sin embargo, el punto central a señalar es, como subraya el historiador Fernández Armesto (1987), que el motivo que compulsó al estado portugués a bojear al infranqueable Cabo Bojador había sido el de burlar, por una ruta marítima recién descubierta, el monopolio transahariano islámico del rico comercio de oro. El hasta entonces enclaustrado mundo de la Europa feudo—cristiana solo había comenzado a sospechar de la existencia de la fuente de este comercio en las zonas tórridas aparentemente inhabitables, debajo del desierto de Sahara, a partir de la peregrinación legendaria del emperador africano islamizado de Mali, Mansa Musa, a la Meca en 1324. Las noticias de la prodigalidad con la cual había obsequiado oro a sus anfitriones habían generado, en la todavía pobre Europa latino—cristiana atrasada, una oleada de rumores sobre la insospechable prosperidad en el entonces aún dominante mundo del Islam.

Por consiguiente, los portugueses, al desembarcar en las orillas del actual Senegal y zonas adyacentes del África occidental, buscando establecer una red mercantil y comercial sobre la base del intercambio de bienes por oro o esclavos, originaron el preludio necesario e indispensable, no solo para el posterior viaje de Colón, sino también para la creación de un modelo específico de relaciones, a las cuales Cerio se refiere, entre la Europa cristiana y los pueblos no cristianos del mundo a donde Colón y su tripulación llegarían. Esto lo aclara Fernández—Armesto en su documentación del modelo de conquista y colonización que Europa había comenzado a establecer, iniciándose aproximadamente dos siglos y medio antes de 1492, con su expansión en el Mediterráneo occidental y luego en el Atlántico oriental.

Si después del más temprano encuentro de Europa con los pueblos neolíticos berebere asentados en las Islas Canarias su conquista fue por los aparentemente “únicos” motivos de idolatría —con sus tierras consideradas como legítimamente expropiables (Fernández-Armesto, 1987: 230-243), argumento luego extrapolado por los portugueses al África Occidental, validado por el Papa (Mudimbe, 1988)—, este debió suceder en los términos de las mismas representaciones simbólicas, relacionadas con los mismos patrones originales, de los sucesos que asentaron el establecimiento posterior a 1492 para el Caribe y América. Serían los mismos términos de un discurso de legitimación que, en primer lugar, Colón al tomar posesión de las islas a las cuales había llegado, las expropiaba en nombre del estado español, mientras en su primer informe a Su Majestad, ofrecía embarcar a su regreso algunos indígenas como esclavos para la venta por “justos” motivos de idolatría.

En segundo lugar, estuvo en la base inicial de este modo de legitimación jurídico-teológico el sistema del comercio de esclavos africa-

nos, establecido por los portugueses después de 1441, cuando grandes cifras de personas de ascendencia africana fueron transbordadas como mano de obra sustituta, cuyo papel sería indispensable para la fundación de las nuevas sociedades.

No sólo serían usados dichos esclavos, según lo señala Morgenthau (1991), como mano de obra totalmente disponible, coercible y no remunerada, que posibilitó el desarrollo económico acelerado de América. También desempeñarían un rol central en la institución de las bases de la nueva estructura social, en cuyo papel servirían para liberar a los indígenas de la total esclavitud a la cual muchos habían sido confinados en las décadas subsiguientes a 1492, cuando una próspera trata de esclavos intracaribeña y en sus alrededores de *cabezas de indios e indias* (cabezas de hombres indígenas tanto como cabezas de ganado) (Pastor, 1988: 58—59), iniciada por el propio Colón, originó la fortuna de algunas familias fundadoras del Caribe hispano (Wynter, 1984: 30). Como categoría liminal cuyo modo de *diferencia* excluida, basado en un estatus de esclavos hereditarios como grupo demográfico *legítimamente esclavizable*, también generaría principio de similitud o coespecificidad según lo que sucedía en términos de relaciones muy desiguales entre los primeros pobladores españoles y los indígenas. A partir de mediados del siglo XVI este principio llegaría a liberar a estos últimos, convirtiéndolos en sujetos *hereditariamente libres* del estado español.

Este tercer grupo demográfico, por tanto, vendría a encarnar el nuevo constructo simbólico de *Raza* o de la diferencia decretada como innata mientras el estado español legitimaba su soberanía sobre las *tierras de América* en los términos legales supra religiosos vigentes en la Europa Occidental, al expandir ahora este sistema. Ello se haría así al instituir por medio de referentes físicos de vida de los grupos esclavizados y trabajar las bases empíricas, en términos de Cerio, la “moral y los fundamentos filosóficos”, sobre la base de los cuales los españoles “aceptaron” a las poblaciones indígenas “en sus sociedades, aunque bárbaramente”

Esta aguda contradicción —entre: (a) el protagonismo histórico de este tercer grupo demográfico según el evidente modelo triádico implantado en las Américas y el Caribe después de 1492, (b) la marginalización reflejada en la comprensión de la mayor parte de los participantes en esta controversia, respecto al sentido que debe otorgarse al año 1492 y sus repercusiones—, nos brinda preguntas capaces de servir como punto de partida para elaborar una visión de 1492 que abarque las perspectivas histórico-existenciales de los descendientes de los conquistadores y de los conquistados, del legalmente libre y del legalmente esclavizado. ¿Cuáles son las

reglas que gobiernan nuestras percepciones humanas? ¿Cuáles procesos lo permiten? ¿Cómo percibimos y conocemos, en efecto, la realidad social específica en la cual somos objetos y sujetos? Más atinadamente, ¿cuáles son las reglas que gobiernan la concepción compartida e integradora del pasado que *normalmente* o incluso disidentemente —puesto que nuestra disidencia tiene que ser necesariamente expresada, como nos lo recuerda Valentin Y. Mudimbe (1988: x), en los mismos términos de normalidad de los cuales discrepamos —sostenidos en la realidad en la cual participamos como actores al mismo tiempo que intentamos observarla, ya como académicos o hombres y mujeres laicos? Así que, si ahora desecharmos de una vez y por todas la idea de que “Colón descubrió América”, asumiendo que sólo sus habitantes indígenas *podían haberla* descubierto, qué reglas de percepción permiten que la idea “Colón descubrió América” predomine tanto tiempo como interpretación elemental sobre 1492 entre historiadores y pensadores europeos y euroamericanos (ver O’ Gorman, 1951), tanto como para la percepción popular. En otras palabras, las reglas que permiten celebrar el Día de la Raza o de la Hispanidad como día en que “Colón descubrió América” contra la evidencia práctica de lo que Colón realmente intentó descubrir, y lo que en efecto “descubrió”, se concibieron y cumplieron dentro de un sistema de representaciones simbólicas culturalmente diferentes de nuestro sistema tecnológico industrial actualmente hegemónico.

Para contestar lo anterior, he tomado prestado el concepto “comprensión subjetiva” del teórico de la inteligencia artificial Jaime Carbonell. Este sugiere que debido a que los humanos conocen y perciben su mundo diario con relación a objetivos específicos supra-ordenados orientados al comportamiento y sus conjuntos de ramificaciones o *goal-trees*, los elementos de estos procesos preceptuales-cognoscitivos pueden ser simulados por programas de computadoras que se orientan sobre tales *goal-trees*.⁵ Estos objetivos por lo tanto determinan lo que es o no percibido, *con invariable* referencia a un solo criterio: la propia comprensión de tales objetivos. Considerando que nuestros comportamientos se ordenan invariablemente como procesos preceptuales cognoscitivos específicos mediante los cuales conocemos nuestra realidad, entonces los comportamientos que normalmente mostramos, así como la afectividad social empírica afín a nuestras conductas, entendidas colectivamente

5 Véase a Wardrop (1987: 82) sobre el debate en torno al concepto de los “*goal-trees*” de Jaime Carbonell acerca de la orientación de los comportamientos de la inteligencia humana y “artificial”.

te, puede “darnos” precisión acerca de la “comprensión subjetiva” en términos de lo que normalmente somos, aun disintiendo, percibida nuestra realidad contemporánea sociosistémica, tanto como la comprensión de su pasado determinante. Según nuestra presente concepción liberal positivista, lo que hizo Colón en 1492 fue “descubrir” América.

Esta formulación es la base de la visión humana de 1492 que propongo. Esta perspectiva consiste en que tanto lo “glorioso” incontestable en los procesos que rodearon la realización del anhelado viaje de Colón y los igualmente indudables horrores que le ocasionaron los conquistadores y pobladores españoles a los indígenas del Caribe y América, así como a los descendientes de africanos de la Edad Media y a la mano de obra esclava sustituta, se deben percibir como los efectos del cambio de época en la Europa Occidental. Ese cambio —fuera de las primarias formas de “comprensión subjetiva” garantizadas supranaturalmente (y por tanto, de sus correlativos sistemas simbólico-figurativos y ético-conductuales) que habían sido el denominador común de todas las culturas humanas y sus milenarias “formas de vida” tradicionales—, era producto de la revolución intelectual del humanismo. Llevada a cabo tanto por humanistas como por juristas monárquicos y teólogos, esta revolución abrió el camino hacia un modo de “comprensión subjetiva” cada vez más secularizado, es decir, desendiosado. En el contexto de la ética *política* gradualmente hegemónica, no sólo sería sustituida la anterior ética religioso-moral, entonces común a todas las culturas, sino ocurriría un cambio radical en la iglesia *cristiana*, si para los más antiguos estados feudales de la Europa latina había sido el brazo temporal y militar, se convertiría en el brazo espiritual de los nuevos estados absolutos emergentes. Sería la expansión global de estos estados la que nos conllevaría a nuestro peculiar orden mundial actual y nuestra singular historia universal.

Si el sistema figurativo simbólico del judeo-cristianismo ha seguido significando el “último punto de referencia” para las sociedades occidentales, cualesquiera sean las transformaciones de sus modos de producción (véase Mudimbe, 1988: 142) y sus históricos “sistemas de formaciones” (Hubner, 1983: 52), el historiador político J. G. A. Pocock nos proporciona la clave para comprender el proceso por el cual Europa Occidental efectuó su cambio, desde la originaria forma religiosa como “último punto de referencia” del sistema figurativo judeo-cristiano o cultural simbólico a sus seculares variantes posteriores. Cuando él se refiere a la primera variante como una “herejía cristiana” lo hace en los términos de la segunda, como una forma, ahora puramente biologizada de esta “herejía” en cuyos moldes globales hegemó-

nicos, en sus categorías conceptuales-cognoscitivas y en sus modos de “comprensión subjetiva” que todos nosotros, como seres humanos, vivimos ahora.

Pocock (1975) subraya que el cambio occidental de época se basó en la transferencia del “proceso redentor” central, regulador del comportamiento, antiguamente centralizado en la iglesia bajo la dirección del clero célibe. Este proceso estuvo orientado hacia un objetivo *ultraterrenal* supraordenado (o metafísico) de obtención de la salvación eterna en la agustiniana *civitas dei*, prescrito para efectuarse a través de una vida primariamente enfocada en asegurar la redención espiritual del ser, a partir del legado negativo del Pecado Original de Adán, inscrito en la narrativa fundadora del Génesis bíblico. Fue este proceso el que se transfirió ahora como objetivo primario a la conducta *global* del crecimiento, extensión y estabilidad política de cada estado europeo en rivalidad competitiva con sus socios europeos.

El objetivo supraordenado primario codificado por la narrativa originaria y el esquema cosmogónico de la versión judeo-cristiana del Génesis en hebreo original sirvió como esquema ético-conductual del orden cristiano feudal y prerrenacentista de Europa. Por último él orientó asimismo su montaje sistémico de conductas colectivas en términos de modo de “comprensión subjetiva” de ese esquema. Por contraste, el nuevo objetivo en la orientación de la conducta, ese referido a la *civitas saecularis*, se conceptualizó como una transasumida variante terrenal del presupuesto original feudo-cristiano, así como su esquema de codificación cosmogónico. En esta transformación, la narrativa del Génesis sobre la subordinación humana al Pecado Original ya no se interpretó principalmente en términos sexuales y por consiguiente binariamente opuestos en espíritu/carne, como lo había sido durante el orden feudal. En cambio, sí lo fue en términos de la presunta esclavitud humana a las cualidades irracionales o sensoriales de su naturaleza, en el cual el objetivo supraordenado primario de redención espiritual y salvación eterna durante el orden feudal fue remplazado por ese de la redención racional, a través del Estado como intermediario. Este nuevo objetivo fue adquirido originalmente mediante la acción individual, como ciudadano racional, asegurando la estabilidad, el crecimiento y la expansión competitiva del Estado. Por consiguiente, requirió de una nueva ética que orientara el comportamiento. Esta nueva ética fue razón de Estado, al estar articulada por un discurso de humanismo cívico y una forma de absolutismo político que pudiera tomar el lugar del antiguo absolutismo teológico en el orden feudal, basado en un sistema supranaturalmente garantizado.

¿De qué manera podían ser tanto el “hecho glorioso” como las atroces secuelas del año 1492, efectos bifrontes⁶ del nuevo modo de “comprensión subjetiva” y objetivo supraordenado de un estado de redención racional de su nuevo modo de racionalidad política? Como respuesta a esta interrogante, propongo que se debe encontrar un sentido ecuménicamente válido, como una guía imprescindible para nuestro accionar en el presente que nos afronte con una dimensión de cambio de mayor alcance que una efectuada en el contexto de cambio epocal en la Europa Occidental transferido del objetivo ultraterrenal de la *civitas dei* al objetivo terrenal de la *civitas saecularis*.

REDENCIÓN RACIONAL/EL FLUJO DE VIDA, OBJETIVOS SUPRAORDENADOS Y UN REINO MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN

El estudioso latinoamericano Miguel León-Portilla ha dedicado su vida al estudio de las civilizaciones precolombinas de Mesoamérica, en términos de su propia cultura más que en los nuestros. Su obra nos ha permitido comprender la genialidad así como las innovaciones extraordinariamente creativas del Imperio Azteca (las cuales asombraron a los españoles), y que asimismo *sus* “hechos gloriosos” tanto como los actos rituales de sacrificio físico eran esenciales en su nivel de religión politeísta (de hecho, *sus* atrocidades), eran efectos del mismo (en términos adaptados de Carbonnell) objetivo supraordenado, y al modo de “comprensión subjetiva” cuya implementación crecía.

Este objetivo, dice, consistía en mantener “el flujo de vida” dentro de la lógica de un esquema cosmogónico y una narrativa originaria que era tan autóctona de Mesoamérica (León-Portilla, 1990) como es para nosotros la actual variante puramente secularizada de la narrativa judeo-cristiana en la evolución (Isaacs, 1983: 509-532). Dentro de esta cosmogonía, el “mundo ha sido renovado cuatro veces en cuatro eras” (León—Portilla, 1990). Debido a que cada vez esto ocurrió mediante el auto sacrificio de los dioses, quienes lo hicieron por primera vez en el primigenio Teotihuacán, y así se renovaron “el sol, la luna, la tierra y el hombre” y se le impuso a los aztecas una deuda que debían retribuir. Asimismo, la deuda de origen sagrado prescribió reglas para la conducta colectiva de los aztecas, basadas en una “relación esencial” que como seres humanos tenían con el Divino; y por consiguiente con su naturaleza, de por sí divina. Ese yugo simbólico fundador impuso entonces la obligación de que como el hombre había sido “merecedor” del auto sacrificio de los dioses, tendría que pagar su

6 La autora utiliza la expresión “Janus-faced” (cara de Jano), personaje de la mitología animística romana con dos caras, dios guardián de las entradas y los comienzos que mira a distintos lados, denotando algo falso, hipócrita, engañoso. [N. de la T.]

deuda con su riguroso cumplimiento del *Tlamacehualitzi*, es decir, con la penitencia o acto de merecimiento a través del sacrificio, *incluyendo el sacrificio sangriento de seres humanos*". Este fue solo con el castigo que recibieron los aztecas —recreando las acciones primigenias de los dioses y devolviendo lo que debían mediante el sacrificio— que “*el flujo de vida en la tierra, en el cielo y en las sombras del infierno se podía mantener*” (León-Portilla, 1990: 9).⁷

Este acto de sacrificio, percibido con genuino horror como “atrocidades” por los advenedizos españoles judeo-cristianos, era sin embargo una parte esencial del mismo sistema de representación simbólica y el modo de “comprensión subjetiva” en cuya lógica y régimen de certezas, la profusión de variedades y el exceso de productos agrícolas domesticados como las semillas de cambio, los cuales debían transformar los hábitos alimenticios de todos los humanos, serían facilitados por las personas a quienes Jack Weatherford (1988) renombró recientemente como los “Indios donantes”.

El paralelismo central con el año 1492 es que Colón no fue menos dirigido en sus acciones por un modo de “comprensión subjetiva” que los aztecas. Por consiguiente, la secuencia, por un lado, del comportamiento admirable que lo llevó a perseverar durante largos años en su propuesta de razón intelectual, a pesar de las burlas y el escarnio de los grandes eruditos de su tiempo, hasta realizar finalmente su viaje exitoso “en contra”, como escribiría posteriormente, “de la opinión de todo el mundo”⁸ y, por otro lado, los comportamientos despiadados que siguieron a su recalada, fueron ambos motivados por las mismas contradicciones en la “comprensión subjetiva” orientada por el entonces emergente estadio mercantil y el terrenal objetivo de una redención racional.⁹ El nuevo sistema ético-conductual de “razones de estado” y su nuevo estilo de racionalidad política lo condujeron no

7 Observe que también esta concepción sirvió para absolutizar el principio organizador de casta en la sociedad imperial azteca. Ver León-Portilla (1990: 10).

8 Ver Varela (1982) sobre el conjunto de cartas donde Colón rememora la fortaleza con la que la opinión dominante rechazó su propuesta.

9 Ver Blumenberg (1983), en especial pp. 218-26, donde muestra el proceso por el cual —mediante Hobbes y otros— el discurso del *absolutismo teológico* (que fue una función del telos de *redención espiritual* y de la economía de la salvación) se transformó en el nuevo discurso del *absolutismo político*. Propongo que este último fue una función del telos de *redención racional* sobre el que se basó el estado preindustrial. Aunque él no emplea estos términos, Blumenberg también demuestra cómo, a través del concepto malthusiano de la ley de la población, el discurso del absolutismo económico (y por tanto del telos de *redención material*) desplazó por su parte, reemplazó el del absolutismo político y por consiguiente, a la ética conductual meramente política por la ética meramente económica. También desarrollé este argumento con mayor profundidad en, Wynter (1991b).

sólo a tomar posesión inmediata en nombre de España de las nuevas tierras, sino también a tratar con gente de estas tierras como un grupo demográfico que podía justamente servirle para cumplir tres objetivos principales. Uno de ellos era expandir el poder del estado español que había apoyado su viaje. El segundo era rembolsar a sus patrocinadores financieros, tanto como enriquecerse a sí mismo y a su familia con todo el oro y tributo que pudiera arrancar a los pueblos indígenas, incluso hasta convertir a algunos en *cabezas de indios e indias*, quienes podían ser vendidos como esclavos, a fin de apoyar el estatus de nobleza adquirida, que formaba parte del contrato firmado con la Corona antes de la travesía (el status psicosocial impulsó su conducta). Su tercer objetivo era ayudar a acelerar la extensión del cristianismo por todo el mundo, a tiempo para la Segunda Venida de Cristo, la cual creía fervorosamente ser inminente.

Por consiguiente, los comportamientos de Colón no eran diferentes de los actos rituales de sacrificios de los aztecas. Los comportamientos de estos últimos fueron además determinados por un sistema ético-conductual basado en asegurar lo que para ellos debió ser el objetivo imperioso de “asegurar el bien de la mancomunidad”¹⁰ y hacer esto, de acuerdo con el objetivo supraordenado esencial al que debíanse, manteniendo “el flujo de vida”. La conducta no menos bifronte de Colón estuvo asimismo prescrita por el emergente objetivo mercantil y secular-religioso de carácter político de su época, lo cual podía ser visto como vehículo tanto para la extensión de la fe como para la elevación de su propio estatus. Así, el imperativo “flujo de vida” de los aztecas podía resultar para Colón y los españoles (para asombro del honor azteca) en el imperativo de mantener un “flujo del oro”. En una red inextricablemente enredada de motivaciones, para él este flujo serviría no solo para asegurar el bien del estado y su propio enriquecimiento personal, sino también para financiar la reconquista de Jerusalén a sus ocupantes islámicos, en aras de preparar al

10 Ver Wynter (1984: 25), donde se señala que Bartolomé de las Casas, al defender la racionalidad del acto de sacrificio de los aztecas, se anticipó unos 450 años al argumento de Carbonell con relación al funcionamiento de nuestros modos de “comprensión subjetiva”. Como expresé en el debate desarrollado en Valladolid en lo que concierne a la justicia o no de la conquista: “Obviamente no se le puede probar a los infieles en un breve tiempo o con pocas palabras que sacrificar a los hombres en nombre de Dios es contrario a la naturaleza. En consecuencia ni la antropofagia ni el sacrificio humano constituyen justas causas para desatar guerras en ciertos reinos... Por lo demás, sacrificar a inocentes para la salvación de la comunidad no está en contra de la razón natural, no es algo abominable ni contrario a la naturaleza. Es un error que tiene su origen en la razón natural en sí misma”.

mundo para la inminente Segunda Venida de Cristo.¹¹ Llegada en la que muchos miembros de la nueva clase emergente de mercaderes, artesanos, cartógrafos (en un mundo en el cual la nobleza todavía era hegemónica) creían fervientemente. Y esta era la categoría a la cual Colón pertenecía.

Aquí la paradoja consistía en que la actual creencia milenaria que reinaba en Europa por aquel entonces, cuya protesta se dirigió a la ortodoxia escolástica de la iglesia, fue una aliada de la clase emergente. Tanto favoreció la transferencia del objetivo eclesiástico de un arribo eventual a la agustiniana *Ciudad de Dios* —objetivo que las nuevas corrientes religiosas ahora situaban impacientemente como de cercana realización sobre la tierra—, así como a la razón de estado del objetivo terrenal de alcanzar una nueva *civitas saecularis*, expresado en la estabilidad, crecimiento y expansión de un estado moderno y esencialmente post—religioso (ver Pocock, 1975). No obstante, este proceso de transición, junto con la primera secularización parcial de los objetivos religiosos supraordenados, que regulan hasta el momento todos los comportamientos humanos vigentes, se efectuó dentro de los términos de “agitación general” de la revolución cultural, tanto del propio humanismo como de su precursor: el movimiento del humanismo cristiano. Los apocalípticos movimientos milenarios eran un complemento de este humanismo.

En este contexto de “agitación general” (y por lo tanto de transformación del orden feudal divinamente ordenado en el nuevo estado moderno), Europa, por medio del retorno a sus estigmatizados sistemas paganos del conocimiento greco-latino, iba a rehacer por sí misma una nueva existencia en todas sus formas. A través de la interacción sinérgica de un nuevo grupo de intelectuales laicos (es decir el no clero y la no corriente principal), incluyendo “hombres de mar” como Colón, también debía brindar, para todo el mundo, una nueva imagen de la tierra y la concepción del cosmos (véase Obenga, 1987; figuras 1—2). Propondré aquí que esta nueva imagen desplace gradualmente el modo sistémico cultural de la cognición por la cual los sujetos de todos los órdenes humanos habían conocido su entorno físico *solo* en los términos prescritos mediante la “comprensión subjetiva”. En consecuencia, cada representación cultural de su entorno físico, así como la del orden feudo-cristiano, se había convertido en una función de los esquemas ético-conductuales por los cuales toda la humanidad reguló sus estructuras de conducta colectiva, hasta que la revolución del humanismo hizo posible que estas representaciones se sustituyeran por

11 Este argumento lo planteó Pauline Moffit Watts (1985) en un importante ensayo sobre el religioso ímpetu milenario apocalíptico de la empresa a las Indias de Colón.

una imagen científica y transculturalmente verificable de la tierra y la concepción del cosmos.

Debido a que los términos específicos en los cuales el estado transfirió a su nuevo objetivo, esencialmente de política mercantilista, las energías originalmente ligadas a un objetivo ultraterrenal de la iglesia —cambiando así del imperativo anterior de la salvación eterna por el de asegurar sobre todo lo demás los bienes del Estado en rivalidad competitiva con todos los otros estados europeos— todas las culturas pueblos y no cristianos (Pocock, 1971), fueron considerados sólo en términos de su utilidad para los estados europeos en el aseguramiento de sus terrenales objetivos de poder y riqueza. Por consiguiente, la conducta de Colón y de su tripulación, así como la de todos los pobladores españoles que posteriormente llegaron en avalancha después de 1492, buscando su enriquecimiento personal y un nuevo estatus de hacendado, podría —dentro del supra objetivo del estado español acerca de la expansión— expresar este nuevo objetivo exactamente del mismo modo en que los aztecas consumaban su objetivo igualmente metafísico de mantener el “flujo de vida”.

Los aztecas habían sido gobernados por un objetivo sobrenaturalmente ordenado, prescrito por su esquema cosmogónico indígena, de mantener el “flujo de vida” dentro de una concepción aún divinizada de la Naturaleza. Esa concepción que había sido una vez común a todos los humanos, hasta que los sacerdotes de los judíos desterrados y esclavizados en Babilonia, tuvieron como reto intelectual dominante a su conquista y subordinación por los poderosos babilonios y la naturaleza divinizada de su Dios Marduk, quien contrapuso un nuevo esquema cosmogónico del Génesis, cuyo Dios Creador —representado como quien creó *todas* las fuerzas de la Naturaleza, en las postrimerías del brillante pero eventualmente abortado monoteísmo de Akenatón en Egipto— condujo al “desendiosamiento” epocal de la Naturaleza (Hyers, 1987); lo cual lógicamente puso fin a los sacrificios humanos, y en el cual la invasión judeo-cristiana de Europa había derrocado al heredero. Sin embargo, a pesar del desendiosamiento de la Naturaleza, los judeo-cristianos continuaron no menos regulados en sus conductas por el nuevo supra ordenamiento de su religión monoteísta, que los politeístas babilonios y su conjunto de fuerzas naturales divinizadas en sus dioses. En paralelo, los invasores europeos continuaron regulados en sus conductas por el supra ordenamiento imperativo de su cultura estatal, el de mantener el flujo de oro y riqueza tanto para “bien del estado” como para su propio enriquecimiento, en tanto los aztecas imperiales, a quienes derrotaron y desplazaron, se mantuvieron regulados por el mantenimiento del aún divinizado “flujo de vida”.

Figura 1.2.
Los cuatro viajes de Colón



Fuente: [N. del E.] Mapa reconstruido en base al original reproducido por William. D. Phillips, Jr y Carla Rahn Phillips, *Los Mundos de Cristóbal Colón* (New York: Cambridge University Press).

Sin embargo, el imperativo mercantil que dominó a Colón no se puede separar de su creencia apocalíptica en la inminente Segunda Venida de Cristo, que lo llevó al razonamiento a contrapelo de que debía romper con el arbitrario pensamiento del escolasticismo sobre la creación divina —un modelo de concepción aristotélica del feudalismo tardío sobre un Dios omnipotente que podía intervenir a su arbitrio para cambiar las reglas que gobiernan el proceso diario de la naturaleza, *cursus solitus naturae* (incluso “¡restaurar vírgenes después de desfloradas!”) (Blumenberg, 1983: 327), y postular en su lugar un nueva *regla* de la creación divina. Este nuevo aserto le permitiría poner en duda los modelos categóricos de la geografía feudal cristiana —que con una lógica a priori consideraba las tierras del Hemisferio Occidental (antípodas inexistentes en una tierra tripartita imaginada como isla en un océano circundante) enteramente sumergidas bajo el agua.

En su novela *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta*, etc., Robert Pirsig (1974), rompió con la idea de que lo hecho por Colón en 1492 fue “descubrir” América. Sostuvo en cambio que a pesar del estereotipo que se ha construido de Colón en los textos escolares, tenemos que estar conscientes de que la actual exploración de la luna es justo “un derivado de lo que él hizo” desde que adecuadas “formas existentes del pensamiento” permiten “llevarlo a cabo”, y el primer viaje de Colón solo pudo efectuarse sobre la base de una “raigal expansión del pensamiento”. Y esta “raigal expan-

sión” le permitió salirse de los límites de la razón convencional de su tiempo, en términos de Foucault, fuera del “terreno” del episteme feudo-cristiano u orden del conocimiento, o, en nuestros términos, fuera del sistema representacional figurativo simbólico del orden feudal y de su modo “de comprensión subjetiva”. Pirsig, más adelante propone aquello a lo cual nosotros además nos enfrentamos para efectuar una análoga “extensión raigal del pensamiento”, que luego sostiene que “cualquier nueva exploración” comparable a la de Colón que pueda ser emprendida hoy, aun cuando nuestra “razón convencional se vuelve cada vez menos adecuada” para manejar nuestros cuantiosos problemas, esta tendría que “hacerse en una dirección completamente nueva”, tendría que “moverse hacia los reinos más allá de la razón”.

Asmarom Legesse (1973: 290—91) ha señalado que debido a la “falacia tecno-cultural de nuestro orden actual del conocimiento” no podemos “distinguir los aspectos intencionales del comportamiento humano (como se refleja más claramente en movimientos [milenarios] de renovación) y la estructura inconsciente en la cultura humana (según se refleja en el lenguaje y las bases cognoscitivas de la vida social) *desde los procesos empíricos no conscientes que unen directamente al hombre con la sociedad animal* y los ecosistemas.” Así pues, mientras que la ciencia y la tecnología son principalmente relevantes para desentrañar lo inconsciente último, “no lo son para lo primero.”

En este contexto, tanto las interpretaciones de Obenga y Pirsig sobre aspectos de “lo glorioso” ocurrido en 1492, no solo contradicen una interpretación “puramente tecnológica” de los positivistas, sino que también coinciden grandemente, si tratados en términos más seculares y modernos, con la “concepción epistemológica” que Colón tuvo por sí mismo de un viaje cuya hazaña de navegación para él era inseparable del razonamiento contrapuesto con el cual había retado los paradigmas geográficos reinantes. En la lógica de esa geografía —como él mismo citó a sus eruditos antagonistas al afirmar— “Dios pudo no haber colocado tierra allá”, es decir en las inexistentes antípodas del Hemisferio Occidental, donde de acuerdo a las reglas de representación de esa geografía, la tierra allí podía estar sumergida, como el elemento de más peso en su Aristotélico “lugar natural” bajo el mar y el más ligero elemento del agua (Thorndike, 1934: 4, 166).

¿Cómo hizo Colón para “situarse más allá de la razón” de su época y pensar verdades contrarias (como en la representación del principal dramaturgo español Lope de Vega en su obra de 1614, *El Nuevo Mundo Descubierta por Cristóbal Colón*) a las permitidas por el aún

grandemente hegemónico y divinamente respaldado conocimiento escolástico? Aquí, el análisis inteligente brindado por el historiador Paulo Fernando Moraes-Farias (1980: 115-131), acerca de los informes geográficos del Islam medieval sobre los pueblos indígenas politeístas del África subsahariana, es esclarecedor. Descubre las reglas de representación que regían los conocimientos ortodoxos en la cristiandad feudal sobre la geografía terrestre, y cómo dominaron también los reportes geográficos del Islam medieval sobre las tierras y pueblos del África subsahariana. Estas reglas de representación y los modelos apriorísticos de dicha geografía a los cuales dieron crecimiento, fueron las reglas que Colón tuvo que desafiar para convencer a sus opositores de la fiabilidad de su proyectado viaje. En ese reto es donde debemos buscar la validez ecuménica y la visión humana de 1492.

SOBRE MODELOS CATEGÓRICOS: NOCIONES DE ORDEN, LA TIERRA DESTINADA PARA LA “VIDA Y LA CREACIÓN DE ALMAS” Y LA PRIMERA POÉTICA DE *PROPTER NOS*

El análisis de Moraes-Farias (1980) mencionado anteriormente está basado en la distinción principal de Daniel Sperber entre dos tipos de cognición humana. Sperber define el primero de estos como “el conocimiento del mundo tal como es”. Y puesto que su objetivo es científico, debe intentar hacer representaciones lógicas de la realidad empírica de tal modo que se puedan verificar de manera independiente. El segundo tipo es el “conocimiento de las categorías”. Su propósito es hacer uso de la realidad empírica *tanto como de los datos objetivos acerca de esa realidad* (datos que son meticolosa y rigurosamente obtenidos) a fin de validar un esquema clasificatorio apriorístico sobre cuyas bases la forma de la “comprensión subjetiva” de cada grupo se garantice como la forma de percepción y cognición compartida por sus sujetos. Es sobre la base de ese modo que los individuos de cada orden humano son capaces de experimentar ellos mismos como parientes simbólicos o coespecíficos interaltruistas.¹²

Por consiguiente, porque los informes islámicos medievales acerca de las tierras y la gente del África negra no islámica se derivaron de la lógica de esta segunda forma de cognición, las estrategias operacionales de su discurso funcionaron según reglas de representación que convirtieron los entonces comunes nombres de algunos pueblos indígenas del África negra, como *Zanj*, *Habasha*, en denominativos clasificatorios intercambiables. Estas denominativos sirvieron entonces para separar a los pueblos y tierras del África indígena

12 En cuanto a la imperante naturaleza de estos simbólicos procesos afectivos de los humanos, ver Wright (1988: 197—98).

empírica de sus “amarras a la realidad” en aras de convertirlos en “imágenes estereotipadas” capaces de funcionar de un modo dual: descriptivo (denotativo) y preceptivo-conductual (deóntico), que Jean—François Lyotard (1984), ha identificado como característico de todos los modos tradicionales o narrativos del conocimiento. Como “imágenes estereotipadas”, su función primaria consistió en inducir la manera específica de percepción necesaria a una cultura específica determinada, y orientando así las conductas necesitadas por semejante orden.

De esta manera, los individuos de África negra jugaron una doble función dentro del modo de “comprensión subjetiva” del Islam medieval. Como imágenes estereotipadas, no solo fueron considerables grupo, cuyos miembros (incluyendo a veces hasta los ya convertidos al Islam), podían ser legítimamente esclavizados, sino también, correlativamente como grupo que sirvió, dentro del “modelo formal triádico” del esquema clasificatorio autoinstituido del orden vigente, como el límite que encarnó la absoluta falta de apropiado criterio acerca de lo que era la racionalidad según el modo de vida islámico medieval.

En resumen, estas “imágenes estereotipadas” o denominativas sirvieron como delimitadores que señalaron el caos trasgresor que aguardaba ostensiblemente a quienes actuaran *fuera* de los límites de las normas conductuales del orden o el pensamiento (o lo perceptual) fuera de los parámetros de su modo “de comprensión subjetiva”. Así, la función sistémica central de representación, a través de su total negación, el estilo de vida islámico medieval y su forma de comprensión subjetiva entendida como *la* única manera posible divinamente sancionada de conducirse humanamente, conocer racionalmente, y percibir según un ostensible promedio de la correcta percepción, significó lo que Moraes-Farias denomina como modelos categóricos en los cuales ellos fueron codificados como denominativos intercambiables e imágenes estereotipadas, que fueron necesariamente, con la bella frase de Wittgenstein, “impermeables al ataque filosófico” (véase a Wheeler, 1984).

Puesto que el conocimiento dominante de la geografía terrestre en la época de Colón era aún funcional, a pesar de los viajes portugueses, principalmente dentro del mismo “conocimiento-de-las-categorías” del modo de conocimiento dado por el Islam medieval acerca de la geografía del África negra, sus reglas de representación y estrategias operacionales siguieron una lógica similar. El caos trasgresor en el comercio medieval del Islam, su forma de vida monoteísta y su modo de “comprensión subjetiva” quedó marcado por una oposición binaria entre (como los extremos de un modelo triádico), la gente que comerció como musulmanes y pueblos que —a diferencia tanto de los musulma-

nes como de la clase intermedia de otros pueblos que comerciaron de manera rudimentaria—, no comerciaron en absoluto y necesariamente vivieron como “bestias”, es decir, conceptualmente otros pueblos como los *Zanj*, los *Habasha*. Estos últimos fueron comparados en el discurso geográfico de la tierra por la geografía feudo-cristiana y sus reglas de representación, por una oposición binaria que también funcionó como los extremos de un modelo triádico formal. Este fenómeno fue específico de un esquema clasificatorio apriorístico, sobre cuyas bases el modo de “comprensión subjetiva”: integrante del modo de vida feudo-cristiano, también fue generado. Dicha oposición binaria quedó inscrita entonces en una ostensiblemente insalvable separación entre las áreas *habitables* de la Tierra (las cuales quedaban dentro de la gracia redentora del Dios de los escolásticos y Su exclusiva “providencia parcial para la humanidad”), y las áreas *inhabitables* (privadas de Su gracia). Tanto las zonas tórridas (tales como las tierras allende el saliente del Cabo Bojador) y el Hemisferio Occidental (el supuesto sitio inexistente de la América y el Caribe actuales) fueron por tanto discursivamente tratadas como denominativos móviles, para separarlas de sus “amarras a la realidad” y convertirlas en “imágenes estereotipadas” cuya función fue exactamente la misma que con los *Zanj* y los *Habasha* en la geografía medieval islámica. Estas imágenes sirvieron de hecho como delimitadores o el símbolo *nec plus ultra* del caos trasgresor que aguardaba fuera de la racionalidad de las normas conductuales y por consiguiente de “la comprensión subjetiva” del orden feudo-cristiano —del mismo modo que incidentalmente el calificativo “morada-de-los-muertos” asociado al océano de los aztecas, cumplió también la misma función (ver Kandel, 1988: 76-77).

Los dos delimitadores, el Cabo Bojador (para la zona tórrida) y el estrecho de Gibraltar (o las Columnas de Hércules), fueron empleados para representar la exclusión de la redentora gracia de Dios y *fuera* de las normas conductuales del propio orden feudal. De este modo, en el gran poema de Dante, Odiseo y su tripulación son castigados con el naufragio por haber transgredido el símbolo *nec plus ultra* habitable/inhabitable de las Columnas de Hércules: y por navegar en el océano abierto, estimulado por una vana curiosidad. La misma los apartó del único objetivo ultraterrenal válido, el de la salvación eterna y la redención espiritual, en la imprudencia indiferente de los límites de “la exclusiva providencia a la humanidad del Dios omnipotente de los escolásticos” (Blumenberg, 1983: 239). Esta providencia fue limitada a la zona templada habitable y el Hemisferio “Oriental” de una tierra cuyo centro, tanto físico como simbólico, era Jerusalén, y cuyos límites exteriores eran los del orden feudal y su propio sistema figurativo simbólico.

El físico teórico David Bohm (1987) ha señalado que cada grupo humano se orienta por una noción propia del orden. Por ejemplo, los griegos antiguos, sostuvieron que uno progresaba en la tierra desde el punto más bajo de la estructura hasta niveles cada vez más altos de perfección. Asimismo, el orden feudal había trazado el mapa de su propia jerarquía de grados espirituales de perfección en el universo físico. El criterio de perfección en este caso provino de una división ontológica entre el clero como los portadores de la nueva “vida” del espíritu, efectuado a través del bautismo, y hombres y mujeres laicos como los portadores del legado post—adánico del Pecado Original, que perpetuó la “caída” y “degradada” vida “del hombre natural”. Tal vida necesitó, por consiguiente, de un constante “proceso redentor” presidido por la categoría del clero; quienes también eran los guardianes ortodoxos de la orden predominante del conocimiento, en la cual, la teología (como la economía en nuestra sociedad actual), era la disciplina maestra y la “reina de las ciencias”.

A nivel laico del orden, el principio organizador de las categorías de una diferencia representada en la sustancia de castas ontológica entre *lo noble* y *lo innoble* (como entre clericalismo y laicismo) se codificó en un esquema clasificatorio apriorístico. Este esquema dio expresión a la noción físico-espiritual de orden consistente en imágenes “estereotipadas” de la zona tórrida (como un área de la tierra en la cual la vida era imposible debido al calor excesivo) y el Hemisferio Occidental (como un área en la cual no solo San Agustín dijo que las aguas del Diluvio se habían volcado, sino también en la cual, en términos de una física cristiana aristotélica, los componentes más espiritualmente degradados y pesados de la tierra, *tenían* que estar sumergidos en su *lugar natural* bajo el elemento más ligero, que era el agua). Sólo por la intervención de Dios, la tierra de la zona templada y el hemisferio este, cuyo centro era Jerusalén, era sostenida por una voluntad “poco natural” aristotélica o “milagrosa” cristiana, fue erigida ya que la creencia vigente extendida las consideraba por encima de un supuesto “lugar natural” bajo el agua (Thorndike, 1934: 166). De esta manera, sería parte de una tierra no homogénea solo providencialmente habitable para la humanidad.

Al final de su primera carta de regreso a España luego de su recalada, Colón escribió que su viaje había sido una de esas “cosas que parecen imposibles” aunque “Dios Eterno, nuestro Señor pueda premiar a todos aquellos que sigan su camino”. “No obstante”, concluyó, “lo que los hombres han hablado o escrito de estas tierras, todo era conjetura, sin echarle un vistazo justo equivalía a eso, *aquellos que prestaron oído juzgaron en base a una fábula, aunque fuera poco*” (ver Morrison, 1957: 14-15).

En su obra, Lope de Vega puso gran énfasis en las burlas y el escarnio que Colón recibió de todos, especialmente del rey y sus expertos en la corte de Portugal. Pero es la versión del cronista portugués de la corte, Barros, sobre el despido de Colón por los portugueses la que nos permite ver el reto que pudo ser capaz de llevar el milenarismo apocalíptico religioso de Colón a aceptar la premisa de una no homogénea y arbitrariamente dividida tierra en habitable/inhabitable —y por consiguiente a las reglas de representación a las cuales esta premisa dio lugar.

Como escribió Barros, informando sobre el razonamiento a contracorriente de Colón:

Llegó a la conclusión de que era posible navegar a través del océano occidental hasta la isla de Cipango y otras tierras desconocidas. Puesto que desde el tiempo del príncipe Enrique, cuando las Azores fueron descubiertas, se consideró que debía haber otras islas y tierras al oeste, ya que la Naturaleza no podía haber colocado cosas en la tierra de manera tan desproporcionada que hubiera más agua que tierra, destinada para la vida y la creación de almas.

... encontró que las palabras de Cristóbal Colón eran vacías, ya que se basaban en la fantasía, o en cosas tales como la isla Cipango de Marco Polo (citado en Landstrom, 1967: 31).

Las lecturas de Colón del famoso relato de Marco Polo sobre el Este habían ayudado a convencerlo de que navegando hacia al oeste, Asia quedaba a poca distancia de España, y que el viaje por tanto era factible. (Así, el Caribe siempre sería para él las *Indias Occidentales*, y la isla de Japón quedaría justo a la vuelta de la esquina de una u otra de las islas). Sin embargo, la “fantasía” principal con la cual desafiaría los modelos categóricos del conocimiento geográfico feudo-cristiano vino de otras dos fuerzas impulsoras. Una fue su fervor apocalíptico mesiánico. La otra, aliada a la primera, fue su motivación psicossocial como humilde cartógrafo de nacimiento y ocasional comerciante para mejorar su categoría social en las condiciones más relativamente democratizadoras del estatus post-feudal y monárquico.

El modo de *virtù* basado en la proeza bélica sirvió como el criterio organizador del estatus que había permitido a la nobleza feudal legitimar su papel socialmente exclusivo y hegemónico.¹³ Sin

13 Ver también Adam Smith (1869). Uso el concepto de *virtù* especialmente como europea y específica forma de la cultura de cada criterio orientador de la conducta humana para óptimos comportamientos. Al igual que Fanon denominé este criterio el *principio sociogénico*, el cual es análogo, a nivel de vida humana, con el código de capacidad inclusiva que funciona a nivel de vida orgánica como principio regulador

embargo, el ascenso del estado monárquico abrió nuevas sendas de prestigio social basadas en un modo más inclusivo de *virtù*. Una de estas vías se calificó, en los contratos repartidos por los soberanos, como “hechos por descubrir y ganar” (es decir, los hechos y las empresas por las cuales los soberanos podían encargar que un candidato aspirante encontrara y expropiara, en nombre del estado, cualquier territorio ocupado por no cristianos y conquistarlo militarmente). Tales hechos de descubrir y ganar se convirtieron en un nuevo estilo, un adquirido estatus de nobleza meritocrática tanto como vía de enriquecimiento necesaria para apoyar dicho estatus.

El poder de lo primero —la tendencia milenaria apocalíptica— se reveló en las cartas-reportes que Colón escribió a los soberanos durante varios años a fin de recobrar algunos privilegios que, como consecuencia de su decadencia, le habían sido retirados o no concedidos a él totalmente. Estas cartas revelan que el concepto “descubrimiento” era específico para el nuevo orden estatal en el contexto de un cristianismo en cruzada: los privilegios específicos estaban garantizados a los individuos *si* podían demostrar que eran los primeros de sus vasallos en haber llegado a una parte de territorio no cristiano y *haberlo expropiado*. El reclamo de haberlo “descubierto” era por tanto una forma de concesión de tierras dentro de los términos judiciales *específicos para la cultura* de la monarquía española. Además, las cartas dejaban claro desde el punto de vista de Colón, que había sido su propio “descubrimiento” intelectual acerca del hecho de que: “*en efecto* Dios podría haber colocado tierra al oeste” (una vez comprobado con su empírica llegada a esta tierra), que le permitió al papado, en efecto, adjudicar a España la soberanía sobre las tierras y los pueblos del Nuevo Mundo. También, el papado se vio, dentro de la “comprensión subjetiva” de entonces, como legitimado para dividir los territorios de las regiones no cristianas del mundo, según *lo cual* el estado cristiano había *llegado* primero a una parte del mundo hasta aquel momento desconocido a europeos y por lo tanto lo había “descubierto”. En efecto, el Papa se refirió a Colón como su *dilectus filius Christophorus Colon*” (es decir, nuestro bienamado hijo Cristóbal Colón) y como el que había “descubierto” las tierras cuya jurisdicción y propiedad territorial le estaba concediendo a España. (Varela, 1982: 269).¹⁴

de la conducta basado en el criterio del éxito reproductor. El principio sociogénico y la “economía de grandeza” de Smith son por tanto sinónimos. Para obtener detalles de esta tesis, ver Wynter (1991a).

14 Ver también a Sale (1990: 123), quien cita la alusión del papa a Colón como el “bienamado hijo Cristóbal Colón”, aquel que descubrió las tierras cuya soberanía entregó a España.

Pero antes de ser “descubierto”, su existencia tuvo que ser conceptualizable para la Europa latino cristiana y su modo de comprensión subjetiva. En estas cartas queda claro que, como en la posterior representación dramática de Lope de Vega (1614) sobre él, Colón vio la grandeza de su hazaña de 1492 igualmente como parte de su desafío a las “imágenes estereotipadas” en la geografía dominante de su tiempo (inspirado por la revelación divina y la Providencia), como en el caso de su propio viaje empírico. Tal y como insistió una y otra vez en sus cartas, durante los largos años en que trató de llevar adelante su proyecto, todos los escuchas, ya fueran experimentados sabios o simples hombres de mar, consideraron una *burla* el que pudiera haber tierra al oeste, en el camino a las Indias,” *dado que Dios nunca había otorgado tierra allí*”,¹⁵ y por lo tanto ese viaje era “tonto e imposible” (*era burla e imposible*). Colón tuvo que emprender su viaje, por consiguiente, “contra la opinión de casi todo el mundo”, solo con la inspiración divina que le permitió mantenerse firme en su discrepante verdad.

Considerando que el punto central a desafiar era la premisa de la línea *habitable/inhabitable* y la inexistencia de tierras por encima de su aparente “lugar natural” cuando no fueran sostenidas encima del agua por la voluntad sobrenatural de la gracia milagrosa de Dios y solo parcialmente concedida, debía ser exactamente la contraparte de su fantasía religiosa y apocalíptica o cosmogonía contraria, que le permitiría poner en duda el modelo arbitrario de la creación divina, la imagen feudal de una tierra no homogénea.

El empuje principal en el desafío de Colón se basó en la proyección de su objetivo religioso de la restitución de Jerusalén al cristianismo. Era dicho objetivo —escribió a los soberanos—, el que lo empoderaba, aunque era un mero laico y autodidacta, para verse como divinamente elegido para navegar a las Indias —a fin de acelerar la conquista de Jerusalén a tiempo para el vaticinado final del mundo, la Segunda Venida de Cristo, junto con la realización inmediata de la ciudad de Dios, con un redil y un rebaño, sobre la tierra—, pero también para desafiar todas las “verdades” establecidas que permanecían en el camino de las nuevas “verdades” necesarias para realizar su misión. Por consiguiente, ninguna de las ciencias que había estudiado lo ayudaron con su viaje porque su verdad contracorriente estaba basada en la inspiración y la revelación divina, las acusaciones lanzadas contra él —de ser iletrado (*non docto en letras*), de ser un marinero laico y un profano hombre de mundo—, así como las burlas y el escarnio que le fueron lanzados durante los largos años previos a su viaje, no tuvieron importancia.

15 En español en el original. [N. de la T.]

Todas esas acusaciones podían refutarse con el hecho de que el Espíritu Santo había llenado su mente de “cosas secretas ocultas a lo sabido”. Así, en la realización de su empresa a las Indias, ni la razón, ni las matemáticas, ni los mapas lo ayudaron, solo la orientación divina y el conocimiento de que, ya que el fin del mundo se acercaba, la predicación del evangelio en muchas tierras con el fin de asegurar a tiempo la conversión de todos los idólatras para la Segunda Venida, era la profecía que *tenía* que cumplirse: obviamente era él el designado por Dios para la tarea inmediata (Varela, 1982; Watts, 1985).

Dentro de la contralógica de su creencia milenaria apocalíptica en la inminente Segunda Venida de Cristo, y por lo tanto de *todos* los pueblos del mundo que tenían que convertirse a la fe cristiana, Colón propuso la hipótesis de una tierra destinada para “la vida y la creación de almas”. Propongo que este sea el centro del fenómeno más amplio que Frederick Hallyn (1990) ha definido como la poética generalizada del *propter nos*. Fue el medio por el cual la revolución intelectual del humanismo se efectuó y nuestros caracteres humanos quedaron de ese modo finalmente desendiosados o secularizados.

Esta poética puso en duda el orden dominante del conocimiento escolástico, y con ello, el modelo arbitrario de la creación divina en cuyo sistema teocéntrico de inferencia la geografía terrestre había sido representada lógicamente como dividida entre reinos habitables e inhabitables. Estos reinos —uno dentro de la gracia arbitrariamente redentora otorgada por Dios, el otro excluido de esta—, eran necesariamente no homogéneos. Al mismo tiempo, el universo de los astrónomos pre-copernicanos, dentro del mismo esquema clasificatorio, también fue dividido entre un reino celestial supra lunar *espiritualmente redimido* del móvil firmamento y otro reino terrestre “*caído*” post-adánico de la tierra inmóvil (Hallyn, 1990). Por consiguiente, la representación anterior a Copérnico, de lo indesafiante a priori de una tierra inmóvil también estaba cual *predeterminada* por el mismo esquema totémico global basado en una noción psico-espiritual del orden que funcionó para legitimar el principio organizador del estatus de *casta* sobre el cual el orden feudal auto-organizó sus jerarquías de estructuración. Del mismo modo, la realidad empírica tanto de la zona tórrida como del hemisferio occidental fueron igualmente subordinadas a sus roles como denominativos clasificatorios intercambiables e “imágenes estereotípicas” del delimitador entre lo habitable y lo inhabitable. Por consiguiente, en caso de este último, este rol *predeterminó* que sus tierras debían representarse como necesariamente sumergidas en su “lugar natural” como elemento más pesado, la tierra *bajo* el más ligero (e indirectamente, más espiritualmente redimido), el agua. Y analógicamente, el reino del hombre “caído”, es decir el lai-

co, fue necesariamente representado como ontológicamente inferior a la creciente perfección espiritual de los reinos celestiales. Por tanto, los eruditos laicos se consideraron cognoscitivamente incapaces de manera innata, a menos que se acogieran a los paradigmas teológicos del escolasticismo.

Hans Blumenberg (1983: 176-79) ha demostrado que el esquema binario basado en la oposición habitable/inhabitable (como se ejemplifica en la imagen de Dante acerca del naufragio de Odiseo, “justamente” castigado por su violación de lo *nec plus ultra* simbolizado por las Columnas de Hércules), así como en la oposición entre lo *terrenal* y lo *celestial*, se generó de la concepción específica de Dios del escolasticismo tardío. Esta concepción, de un aristotélico Impulsor Inamovible y un Dios totalmente omnipotente, quien creó el universo para Su propia gloria, más que expresamente por el bien de la humanidad, habían dado origen a una visión *teocéntrica* de la relación entre Dios y el hombre. Esta relación se convirtió en la premisa central del modo de “comprensión subjetiva” en el orden de conocimiento escolástico.

En esta visión de la relación divino/humana, la originaria omnipotencia de Dios contrastó con la total impotencia y la incapacidad cognoscitiva “del hombre natural” como el heredero caído del pecado adánico. Por consiguiente, la visión que tal Dios, capaz de intervenir arbitrariamente en el funcionamiento cotidiano de la naturaleza, podía cambiar así las reglas que gobernaban su acostumbrado curso (*cursus solitus naturae*) a voluntad, tuvo dos consecuencias. Una de estas fue la creación de una astronomía y geografía cuyas reglas de representación y modelos categóricos tuvieron que “demostrar” la premisa apriorística del fundamento ontológico que divide los reinos en divinos/celestiales, humanos/terrestres (a nivel de astronomía), y entre la *arbitraria gracia de Dios* respecto a lo *habitabile interior* y lo *inhabitable exterior* (a nivel de la geografía de la tierra). La segunda consecuencia fue una generalizada “*resignación epistemológica*” acerca de la capacidad cognoscitiva “del hombre caído” para llegar a *conocer las reglas* que gobernaban los procesos diarios de la naturaleza. Dichas reglas debido a que pertenecían al reino del poder absoluto de Dios (*potentia absoluta*), podían no resultar conocidas por una especie humana incapaz de depender de la regularidad de las normas de la naturaleza gobernante a fin de obtener acceso a su organización o principios anagógicos (Hallyn, 1990: 21ff.).

Sin embargo, fue precisamente este modo teocéntrico y arbitrario de la creación divina el elemento principal para el orden escolástico de conocimiento, desafiado por la revolución intelectual del humanismo, específicamente, por su generalizada poética del *propter nos* —es decir

por la contra premisa a la visión teocéntrica del escolasticismo (Hallyn, 1990: 56—57). Dicha premisa planteaba de hecho que la Creación la había efectuado Dios *a nombre de* y por *el bien de* la especie humana (*propter nos homines*). Puesto que la redefinición de la relación entre Dios y el hombre quedó en términos más recíprocamente igualitarios, el camino se abrió para Copérnico, para moverse por ejemplo más allá de los cálculos epistemológicamente resignados y puramente técnicos de la astronomía ptolemeo—cristiana, proponiendo un nuevo “enfoque anagógico” (Hallyn, 1990: 54). Este enfoque intelectual, haciendo posible la investigación humana de los *principios organizadores* detrás de la Creación, hizo posible el eventual desarrollo de la astronomía como ciencia.

Hallyn señala aquí la contrapremisa de un mundo creado para *nosotros*, que es el aserto fundamental en las aseveraciones de Copérnico, que al asegurar por el origen divino del hombre este podía llegar a conocer una creación cuyos procesos de funcionamiento estaban gobernados por reglas, puesto que fue creado “*para nuestro bien*” y sujeto a *este propósito*. Como cita Hallyn a Copérnico:

Durante mucho tiempo reflexioné sobre esta confusión en las tradiciones astronómicas acerca de la derivación de las nociones de las esferas del universo. Comencé a enojarme con el hecho de que los movimientos de la máquina mundial, creada para nuestro bien (*propter nos*) por el mejor y más sistemático artesano de todos, no fueron comprendidos por los filósofos con la mayor claridad, quienes por otra parte examinaron con mucha precisión las más insignificantes nimiedades de este mundo. (Citado en Hallyn, 1990: 54)

Sin embargo, esta contrapoética del *propter nos* también era común al grupo de pensadores humanistas, entre ellos escritores como Ficino y Lorenzo Valla. Era, en efecto, la generalización de esta poética la que debía hacer posible el planteamiento de *un modelo de la creación divina gobernado por reglas*, en el cual el propósito o causa de la Creación tuvo necesariamente que ligar al Creador Divino respecto al *qué* en los principios organizativos de su ostensible *potentia absoluta*, con lo que necesariamente *tenía* que ocurrir. En este contexto, el fervor milenarista apocalíptico de Colón creía en un inminente retorno de Cristo para la realización de su reino sobre la tierra, que estaría divinamente predestinado por este eventual y ya inminente propósito, por tanto esto formó parte de la poética generalizada del *propter nos* o contrasistema de representación simbólica. Sobre la base de tal representación, el orden feudal de la Europa latino-cristiana y su modelo sobrenaturalmente garantizado de la “comprensión subjetiva” serían transformados en un moderno estado europeo secularizado y

rápidamente expandido con nueva forma pos-teológica “de comprensión subjetiva”.

En el contexto de esta revolución en la concepción de la relación entre Dios y el hombre, y por tanto en el modo de representarlo, la proyección apocalíptica y mesiánica de la Segunda Venida del reinado de Cristo sobre la tierra, de un redil y un rebaño, proporcionó a Colón un esquema escatológico en cuyo contrasistema de inferencia todos los descendientes de Shem, Ham, Japhet, ahora se convertirían, dado que todas las religiones debían ceder el paso a una sola. Por tanto la tierra no podría resultar más *habitabile* o *inhabitabile*, *dentro* del redil o *fuera*. Ahora todo sería un redil, y de lo contrario, se intentaría que así *fuere*. Sobre todo, los mares que harían esto posible tenían que ser *todos* navegables, es decir “*Mare*”. Al margen de uno de sus libros Colón apuntó “*Totum navigabile*”; es decir, todos los mares son navegables. (citado en Granzotto, 1986: 41)

EL INCOMPLETO “VERDADERO LOGRO” DE 1492 Y LO HUMANO NO HOMOGÉNEO: HACIA UNA NUEVA POÉTICA DEL *PROPTER NOS*

La convicción apocalíptica de Colón de un destino providencial para la expansión de la cristiandad, a efectuarse a través del vehículo de un estado terrenal y *su* búsqueda de la extensión territorial lo impelía a poner en duda “los modelos categóricos” y “los denominativos clasificatorios móviles” de los paradigmas “normales” de la geografía de su tiempo. Sin embargo, podía resultar la misma dinámica que también lo obligara —una vez llegado a unas *antípodas* donde según sus cultos antagonistas *no debía haber habido tierra*— a ver los pueblos no cristianos de su mundo recién encontrado como “*idólatras*”, *dentro* de los términos de los modelos categóricos jurídico-teológicos de un estado emergente. Por lo tanto vio aquellas tierras y su soberanía original como legítimamente expropiables (es decir adquiribles), y aquellos sujetos incluso esclavizables, dentro de la lógica general del modo de “comprensión subjetiva” que debía instituir ahora el estado, con el cual había desafiado al orden feudal.

Tanto Colón como sus compañeros españoles trataron por tanto de comportarse con los taínos o los pueblos aruacos en las formas prescritas por el término *idólatras*; y por consiguiente, como un grupo al que legítimamente pusieron al servicio de asegurar el bienestar del *nos* particularizado por la Cristiandad. Al mismo tiempo, este *nos* representábase como *si fuera* el *propter nos* de la especie humana en sí, creído de estar en la lógica del sueño apocalíptico de “un redil, un rebaño, un pastor”. A decir verdad, el término *idólatra* carecía tanto de sentido *fuera* del modo de comprensión subjetiva del judeo-cristianismo en su variante estatal, como había sido el término *Zanj* de la

geografía islámica medieval fuera de dicho Islam. En cambio, ambos fueron casos clásicos del despliegue de denominativos móviles cuya “razón” dependió de su importancia opositora dentro de sus respectivos esquemas clasificatorios. Propongo aquí que tales esquemas sean normalmente incuestionables porque permiten a las categorías humanas tanto representar las asignaciones de roles en sus estructuras sociales (incluyendo la división del trabajo) como legitimarlos cuando lo hagan, al mismo tiempo que inducen las actitudes específicas de *altruismo generalizado* sobre cuyas bases se integran como dinámicos sistemas vivos en un único nivel de existencia —es decir como un híbrido *bios* y *logos*, nivel orgánico y “lingüístico”, las conductas de cuyos sujetos son reguladas por “programas” narrativamente establecidos que son tanto condiciones del *humanness*, el modo del *nos*, como asimismo el fenómeno cognoscitivo definidor de lo humano, en otras palabras, la mente.

Colón “vería” por lo tanto los pueblos del Nuevo Mundo de la forma en que sus anteriores antagonistas cultos habían “visto” las zonas tórridas “inhabitables” y el hemisferio occidental sumergido bajo el agua. Específicamente, los vería dentro del modelo formal triádico de la percepción judeo-cristiana hacia los no cristianos. Es decir, como una categoría de población humana dividida en cristianos (quienes habían oído y aceptado la nueva palabra del evangelio), infieles como los musulmanes y judíos, quienes, aunque eran monoteístas, habían rechazado la Palabra luego de haberla predicado (y quienes eran por lo tanto *inimici Christi*), enemigos de Cristo e *idólatras*, aquellos pueblos politeístas paganos que habían tanto ignorado como aún no habían predicado la Palabra.¹⁶ Colón, por lo tanto colocó a los taínos o aruacos a quienes enfrentó el 12 de octubre de 1492, en el tercer modelo categórico, bajo el “denominativo clasificatorio” de *Idólatra*.

Aquí, sin embargo, el esquema clasificatorio religioso pudo interactuar con el esquema clasificatorio jurídico emergente del estado moderno, permitiendo a Colón además incluir a los pueblos que encontró en los términos del esquema establecido por la cláusula “descubrir y ganar” de sus comisiones. Aquellos términos habían llegado a ser comúnmente usados en las comisiones repartidas durante varios siglos por soberanos europeos y otros potentados (Washburn, 1962). Debido a que estos se hallaban unidos a la motivación psicoso-

16 Ver Pagden (1982) para el análisis de los discursos jurídico-teológicos en los cuales el concepto de los más humanos (los españoles y los menos humanos (los indios) —basado en una diferencia representada por naturaleza ordenada por “ley natural” entre los dos grupos—, fue primero institucionalizada como creencia dominante.

cial y al imperativo comercial que lo impelió a su viaje, dichos términos dictarían poderosamente su comportamiento hacia los pueblos recién encontrados.

El modelo “descubrir y ganar” se había establecido durante varios siglos por contratos preparados durante el mapeo de la Europa occidental y la ocupación del Atlántico oriental (es decir las Islas Canarias, Madeira, las Azores) (Fernández-Armesto, 1987: 14-31). Este modelo, se convirtió en usual para los soberanos de los estados europeos al repartir comisiones a descubridores aspirantes y beneficiarios sobre la base de términos contractuales específicos. En todos los casos, la recompensa a los titulares, a cambio del hecho de aumentar su riqueza y poder, los beneficiarios adquirirían una posición administrativa vice-real en el gobierno de los territorios expropiados, así como un porcentaje del impuesto sobre el comercio de bienes y otras formas de tributo. También, en el caso de los plebeyos, nacidos en una estructura social todavía instituida sobre el principio que organiza el estado por la nobleza de sangre y cuna, y asimismo como en el belicista ejercicio de la destreza o *virtù*, correlato de este principio (ver Bauman, 1987), la nueva posibilidad de hechos estatalmente comisionados de descubrimiento y ganancia ahora ofreció la oportunidad de un nuevo tipo de recompensa —la elevación a un estado de nobleza adquirida (más que puramente hereditaria e imputable), y al prestigio de sus derechos aristocráticos.

Esta última cláusula en la cual Colón insistió debió ser una de las dos motivaciones principales que rigieron su comportamiento tanto antes como después, tal en la bella frase de Adam Smith (1869), el “engaño” de que la naturaleza nos impele a alcanzar un estatus dentro de los términos de “economía de la grandeza” en nuestras sociedades específicas, nos inducirá así a mostrar los comportamientos colectivos inherentes a nuestras respectivas sociedades para asegurar *su* bienestar general.

En este contexto, el concepto de Lyotard del rol de términos dualmente descriptivos y preceptivos del comportamiento, de ser ampliado al de Moraes-Farias sobre marcadores clasificatorios e “imágenes estereotipadas”, nos permite ver cómo el modo específico de cognición “conocimiento de categorías” hizo a Colón ver a taínos o a aruacos como idólatras, y asimismo, en los aún híbridos términos religioso-jurídicos del esquema clasificatorio de un estado emergente, tanto como del nuevo orden mercantil basado en la revolución comercial continua de su época, vio y se comportó, en general, hacia los pueblos de estas pequeñas sociedades desestativadas, *sólo en términos* de asegurar el bien de sí mismo, del estado, y de la Cristiandad.

En otras palabras, Colón se comportaría preceptivamente dentro de los límites del *propter nos* cuya referencia primaria era la de asegurar el bienestar de sí mismo y sus compañeros cristianos. Al mismo tiempo, como la universalidad representada de su apocalíptico milenarismo cristiano, tanto como estatizado, que aún mantenía el concepto judeo-cristiano de *Hombre*, también le permitió entenderlo del bienestar de sí y de sus compañeros judeo-cristianos estatizados, como si este bienestar fuera isomórfico como la humanidad, incluyendo los taínos/aruacos (quienes pagarían con la extinción el precio de esta creencia), en general.

Aquí el concepto de Lieberman de la evolución de nuestra conducta moral también puede ser ligado con la evolución de nuestros patrones de conducta interaltruista, en efecto, a los límites de *nuestro propter nos*, para nuestro bien, y en cuyo nombre actuamos. Mientras que los comportamientos de todas las especies orgánicas, incluyendo aquellos altruistas o desinteresados, esenciales para sus modos respectivos de agregación de la socialidad coespecífica están *genéticamente* regulados, nuestra conducta humana está *dualmente* regulada, es decir, tanto *genética* como *verbalmente*. A un primer nivel, nuestro propia índole animal, o el modo genéticamente programado de altruismo y, por lo tanto, de coespecificidad, es activado como en todas las especies orgánicas, *solo en respuesta* al imperativo de ayudar al círculo estrecho de aquellos que pueden transmitir copias similares de nuestros genes a las generaciones futuras.

Sin embargo, a un segundo nivel, el de los sistemas figurativos simbólicos de nuestros programas culturales, nos comportamos en respuesta gobernada por reglas que responden a más “generalizadas formas de altruismo” que las codificadas e inducidas por estos sistemas, en respuesta a criterios ético morales que ellos ponen en juego. A este segundo nivel, por tanto, el imperativo al que respondemos es al de ayudar a aquellos con quienes estamos lingüísticamente coidentificados; aquellos a quienes hacemos simbólicamente coespecíficos por mandatos y sus sistemas de representación simbólica, los cuales presentaré más adelante, son generados desde los moldes de las narrativas primigenias que son universalmente comunes a todas las culturas humanas, incluso nuestras contemporáneas (Isaacs, 1983: 509—543). Dado eso, los humanos a un tercer nivel de vida híbridamente orgánica y lingüística y por tanto como una especie, se pueden hacer coespecíficos con otros del grupo al cual pertenecemos solo a través de estas narrativas primigenias. En efecto, estamos coidentificados solo con esos con los cuales nuestras narrativas primigenias y sus sistemas de representaciones simbólicas, o programas culturales, nos han socializado para hacernos coespecíficos simbólicos, y por lo tanto mostrar

comportamientos altruistas hacia aquellos que constituyen el *nos* en cuyo nombre actuamos colectivamente.

El sociólogo D. T. Campbell (1982), también brinda una percepción valiosa de los papeles de estas narrativas fundadoras del origen y sus sistemas de representaciones en lo “condicionante e inductivo” de nuestros modos específicos de cultura “del altruismo generalizado”. Señala que los humanos, aunque vivan en sociedades complejas a gran escala como los insectos sociales, no han sido evolutivamente seleccionados como primates para genéticamente ser agregados sobre bases a gran escala. No son los mecanismos asignadores de roles específicos de nuestra condición humana (los cuales deciden qué grupos van a la cumbre de la estructura social y cuáles al fondo), ni los que inducen la cooperación, genéticamente, como son en el caso de las especies orgánicas, *predeterminadas*.

En cambio, es nuestro modo primario y genéticamente determinado de la competitividad y su modo correlacionado de “tipo animal” de formas instintivas y casi exclusivas del parentesco en los primates, los que *deben* ser anulados por los procesos de condicionamiento efectuados por el sistema cultural específico de representación simbólica de cada orden —como mecanismos que solo pueden inducir modos artificiales de altruismo afectivo o empatía y, por lo tanto, modos simbólicamente inducidos de coespecificidad, como el *nos* sobre el cual nuestros complejos órdenes humanos solo pueden estar basados.

Por consiguiente, como Campbell argumenta más adelante (1982; ver también 1972: 21-38), el papel de nuestras tradiciones religiosas es “condicionar” a los sujetos de su grupo para inculcar en ellos tendencias que están en oposición directa a las tentaciones que llevan la mayor parte en las “tendencias oposicionistas” directamente originadas por nuestra forma de altruismo instintivo de tipo animal. De hecho, es el papel de *todos* nuestros tipos de discurso y sistemas de representación simbólica, religiosos y no religiosos, con excepción de las ciencias naturales que surgieron precisamente sobre bases de ruptura con este rol.

Puesto que las verdades o formas de comprensión subjetiva de cada orden sirven necesariamente para inducir tanto el modo de coespecificidad simbólica interaltruista como del *propter nos* sobre el cual cada orden humano está basado, y son función, por lo tanto de la socialización del sujeto de cada grupo, así como de la regulación de sus modos de percepción y conductas correlacionadas, tales “verdades”, una vez colocadas en su lugar, deben necesariamente no solo ser “impermeables al ataque filosófico”, sino también impermeables a las contraevidencias empíricas. Dado que en cada modo de “comprensión subjetiva” y de la “certeza de solidaridad” (Rorty, 1985: 15), la

verdad de lo que es bueno creer para nosotros es en sí mismo sólo un mecanismo aproximado de lo que es bueno para cada forma de vida y su modo de coespecificidad simbólica (o especiación), y altruismo generalizado, *hacer* que sus sujetos crean es condición de *su* propia formación estable y replicación como forma específica de vida, o sistema de vida autopoética (Francisco Varela, 1979). Esto puede ocurrir aún en aquellos casos donde estos modos de “comprensión subjetiva” y los límites de las formas de altruismo, o del *propter nos* que ellos imponen, se volvieron peligrosos y disfuncionales para los sujetos individuales de sus grupos.

Esto debió ser una verdad no solo para Colón y los españoles, sino para los pueblos a los cuales se opusieron. Y es este hecho histórico, concebido en términos de una nueva historia cultural antes propuesta, el que nos permite interpretar a Jano — la paradoja facial de 1492 desde un transcultural y por lo tanto humano punto de vista.

Lo que se clarifica en las tesis de Lieberman y Campbell es que aunque para cada grupo etnocultural humano nuestro modo simbólicamente inducido y narrativamente inscrito de altruismo es normalmente activado o desencadenado en respuesta al imperativo de ayudar únicamente a aquellos socializados dentro de las mismas categorías cosmogónicas como similares, y por tanto son parte del mismo “nosotros”, también normalmente experimentamos *ningún altruismo*, o *genuina coidentificación hacia* aquellos que nuestras narrativas fundadoras del origen definieron con marcadores oposicionalmente significativos de otredad al “nosotros”. En cuanto a Colón, el denominativo clasificatorio móvil *idólatra* era el *propter nos* de la Cristiandad. Como los pueblos Arauco-caribeños eran legítimamente para él *una función* de la Cristiandad y el desarrollo del patrimonio español —ya fuera como esclavos, como tributarios de oro, o como siervos de *encomienda*, o incluso como conversos que podían testificar el poder del estado, la verdad de la fe, y sus respectivas “economías de grandeza”.

Por consiguiente, lo que Cerio denomina las fundaciones morales y filosóficas sobre las cuales España integraría los pueblos indígenas del continente a su sociedad se efectuaría solo sobre las bases de la subordinación de grupo dualmente física y metafísica de los pueblos indígenas —en lo cual sus vidas serían, de ahí en adelante, simplemente una función de la realización del *propter nos* de los pobladores posteriores a Colón.

Pero, ¿por qué eran tan integrables? Una vez más, la cuestión tiene que ver con los límites de un modo específico de coespecificidad simbólica, por tanto los límites de un sistema específico de representación simbólica y modo de comprensión subjetiva. Desde temprano como en tiempos de la primera expansión de la Europa occidental ha-

cia el Atlántico oriental y su conquista de los pueblos neolíticos de las Islas Canarias, el secretario real de la corte española, Hernán de Pulgar, notó que los pueblos indígenas lucharon con tal tenacidad y coraje así como habilidad militar, que habrían sido invencibles de no ser por un factor: las fieras rivalidades intergrupales (Fernández—Armes-to, 1987: 1107-8). Dichas rivalidades permitieron a los españoles usar una facción como aliada a fin de derrotar a las otras, una tras otra. Como Richard Rodríguez (1991: 47-56) indica recientemente, aunque el feroz nacionalismo antiespañol de México lo llevara a rechazar el levantar un monumento público a Hernán Cortés, este nacionalismo también lo condujo a borrar de su memoria histórica cualquier suposición del hecho documentado de la “complicidad de otras tribus indias en el derrocamiento del Imperio azteca”.

Aún visto desde una perspectiva transcultural, el sistema simbólico representativo instituyente de modelos fuertemente entretejidos de la identidad de clan y linaje (modelos de identidad asentados en sus esquemas cosmogónicos y narrativos originales) estaba en la raíz de estas desastrosas rivalidades de grupo. Lo paradójico era que este sistema, dentro de los términos de sus propios esquemas cosmogónicos autocéntricos, habían proporcionado los elementos estructurales del florecimiento creativo de grandes imperios como los aztecas y los incas, y estableció límites insuperables a los niveles de conductas interaltruistas que capacitaron a los pueblos indígenas del Caribe y la América para unificarse contra los invasores —es decir, postulando los “buenos” o *propter nos* de todos los pueblos indígenas (los *indios* en la terminología española), como el foco primario de su lealtad, más que lo “bueno” de su linaje o unidad de clan.

Aquí debe hacerse un paralelo respecto al tercer grupo demográfico: los pueblos de África y sus igualmente milenarios y tradicionales modelos de linaje-clan de identidad y modos de *propter nos*. Si los académicos afrocéntricos, como los nacionalistas mexicanos, han intentado borrar el hecho de que algunos pueblos de África fueron activos participantes con los europeos en la materialización de la trata de esclavos y envío de estos al Nuevo Mundo, sus antagonistas, historiadores positivistas, se han burlado de ellos por tratar de borrar toda memoria del hecho de que, en sus palabras, “africanos vendieron a africanos”.¹⁷ No había, por supuesto, “africanos” en aquel entonces. En efecto, es solo dentro de la comprensión subjetiva del humanismo liberal que “los africanos” podían haber existido. Mejor dicho, aquí

17 Estos planteamientos los hizo el historiador Gary Nash en el contexto de la continua polémica y controversia acerca de la serie de textos de historia conocidos como “*The Houghton Muffin*” de la que fue coautor.

también el modelo de identidad tradicional de linaje-clan, y lo que el historiador Joseph Miller (1976) denomina la “cosmovisión particularizada”, o en nuestros términos, el modo de comprensión subjetiva al cual este modelo dio desarrollo, se vinculó a legitimar a un grupo coidentificado para vender y esclavizar, normalmente, a los miembros de otros *fuera* de los límites afectivos de su *propter nos*.

Aún más, tan convincente fue el término identidad-linaje que los primeros esclavos vendidos a los europeos fueron, como Miller indica (1976:n. 77), extraídos de categorías sociales específicas definidas como legítimamente esclavizables —esos, que dentro del sistema lógico simbólico-representativo congolés, fueron *hombres y mujeres sin linaje*. Hombres y mujeres que desprotegidos dentro de sus propios linajes (en lo cual lo normal metafísicamente sería estar posiblemente *solo*), llegaron a ser representados —como fueron los Zanj para el Islam medieval, y como la categoría *Negro* y *Negra* sería percibida por los europeos dentro de su sistema representativo cultural específico como la única categoría legítimamente esclavizable —fuera de los límites de su “nosotros”.

Por consiguiente, si los numerosos pueblos de los estados africanos occidentales y las sociedades acéfalas no eran más capaces de verse y experimentar entre ellos como coespecíficos e inter altruísticamente relacionados —“africanos”, dado que el sistema de representación simbólica que los co-identificó sobre bases grupales de su linaje clánico, tal foco primario de su lealtad, y en adición, los pueblos indígenas no fueron más capaces de relacionarse mutuamente como “indios” dentro del sistema lógico de *su* igualitario modo de representación linaje-clánico y su relativa forma de comprensión subjetiva, Colón y los asentados españoles no fueron capaces, dentro de la lógica de *su* forma estatuida monoteísta de identidad y su sistema de representación simbólica y modo de comprensión subjetiva, de ver y tratar a los pueblos indígenas (incluso después de su conversión al cristianismo) como súbditos de la corona española y similares cristianos que podían compartir el *propter nos* tanto como país o Cristiandad.

Si al principio la imagen estereotipada de “idólatra” regulada por la propia conducta de Colón hacia los pueblos indígenas, fue al comienzo obstáculo para un más inclusivo *propter nos*, esto fue pronto remplazado con la nueva “estereotipada imagen” del concepto aristotélico de *esclavos naturales*. Concepto generado de un nuevo y poderoso constructo simbólico que tomaría lugar en el ahora sistema cultural secularizado judeocristiano, de lo que la religión y la sanción de lo sobrenatural ha tomado temprano lugar de las estructuras de asignación de roles en el orden feudal— cristiano, basados en principios de *casta*.

El nuevo constructo simbólico era el de “la raza”. Su esencialmente posición herética y cristiana de *especies no homogénicas de lo humano* proporcionó la base para la nueva noción metafísica del orden. Esos conceptos facilitaron la concepción de las políticas post-1492 de lo que era lo caribeño y las Américas, lo cual, como nueva variante, sería legitimado por el sistema del siglo XIX de Europa occidental, así como la jerarquía persistente en nuestro actual orden global. Tal legitimación ocurre dentro del modo de comprensión subjetiva generada de un esquema clasificatorio y sus formas categóricas, lo cual, mapeado en un rango de humanas variaciones hereditarias y sus culturas, pudiera ser paralelo a lo mapeado sobre zonas tórridas y el hemisferio occidental *antes* de los viajes de los portugueses y el de Colón.

El historiador Anthony Pagden (1982), explica por qué este constructo simbólico, en términos de Cerio, queda en los “fundamentos morales y filosóficos” sobre cuyos “términos de intercambio” el contrato socio simbólico de las políticas post—1492 sobre el Caribe fueron establecidas. Señala que como el estado español comenzó a racionalizar las instituciones de su nuevo imperio, su contenido no permanecería durante mucho más tiempo dependiente de un sistema de legitimación basado en términos circunstanciales concedidos por el papado. Una serie de reuniones fueron convocadas de 1512 en adelante, comprendiendo tanto juristas reales como teólogos. Estas reuniones hicieron uso de la *Poética* de Aristóteles en aras de establecer un modo de legitimación teológica que garantizara a España la soberanía de llevar a cabo la evangelización de los pueblos del nuevo mundo y su conversión al cristianismo.

En lugar de la categoría *idólatras*, las reuniones asumieron la categoría de *esclavos naturales* de Aristóteles, a fin de representar los pueblos indígenas como que eran *por naturaleza diferente de los españoles*. Esta diferencia estaba expresada en grados de *racionalidad*, con la distancia simbólica cultural entre dos grupos que tenían una determinada diferencia *inherente*. Esta diferencia, según ellos argumentaron, dejó claro que los “indios” habían sido destinados por ley natural a ser “esclavos naturales”, así como los españoles también fueron destinados a ser sus amos naturales. Una vez que el *derecho* de soberanía española estableció “*la naturaleza de la gente a ser conquistada*” (Pagden, 1982: 39), un sistema de discurso basado en categorías iba a representar *todas* las diferencias culturales que pudieran ser determinadas por lo socio-ambiental y lo geopolítico y, como parte de una predeterminada diferencia *innata* de una “imagen estereotipada” prescrita por una Ley Natural. La imagen puesta en juego por *La Tempestad*, de Shakespeare (I.ii), donde Miranda acusa a Caliban de pertenecer a una “‘raza vil’ cuya ‘naturaleza’ no se avenía a esto”. Así,

en esta coyuntura que el modelo triádico de lo que ha sido llamado jerarquía racial de castas latinoamericanas, respecto al ideal de *mestizaje* (Rodríguez, 1991: 24), fue establecido por vez primera.

Esclavos naturales no son esclavos civiles, que se pueden comprar y vender, sino son legalmente libres independientemente de las vicisitudes de la ley. Aunque vinculados a los pobladores españoles como siervos de *encomienda*, *indios* e *indias*, a diferencia de *negros* y *negras*, tenían un reclamo filosófico y moral sobre sus *ascendientes naturales*, sin embargo tímidamente. Incluso, en las formulaciones de la teología que Vitoria siguió poco después, y logró interpretar el sentido natural de lo esclavo dentro de un enfatizado marcocristiano, una reconceptualización se impuso. Los *indios*, argumentó Vitoria, al alcance racional de los españoles, no se limitaban a un sentido *potencial* aun en el caso de los niños. “La condición infantil” a los españoles era lo mismo que la “condición adulta”, el nuevo sistema de representación simbólica vigente planteaba que aunque eran vasallos libres de la corona tenían que mantenerse bajo el tutelaje de los españoles, justo como niños sometidos a sus padres (Pagden, 1982: 104—6).

Para que esta legitimación fuera congruente, los pueblos indígenas ya no podían ser convertidos en mano de obra esclava totalmente disponible. Y desde que la proporción tierra-labor, en la cual el suministro de la primera excedía de forma tal que requirió de una fuerza de trabajo esclava totalmente disponible, los descendientes africanos de aquellos esclavos transportados, quienes, en el nuevo modelo triádico estatalmente constituido fueron definidos como *esclavos civiles* eran por tanto mercancía legal, el único grupo legítimamente esclavizable de los tres.

El constructo de una diferencia basada en *lo natural/Ley Natural* fue también usado en el caso de *negros* y *negras*, en el tándem de un sistema de representación bíblica. Sobre la base de su ascendencia lineal, ellos además fueron representados como legítimos esclavos civiles. Como descendientes del Ham bíblico y los herederos de su culpa, estaba claro que eran también “desobedientes por naturaleza” y por ley natural debían ser controlados por sus amos, los españoles. Esta representación “estereotipada” —que los separó de sus “amarras a lo real” y permitió que fueran percibidos y tratados como legítimamente esclavizables—, no sólo constituyó su esclavitud *real*, sino también creó las condiciones empíricas de los fundamentos morales y filosóficos de las políticas post-1492 que serían establecidas.

La idea central en este contexto, sin embargo, es que el modelo triádico entre hombres y mujeres libres, “los niños naturales” y los esclavos civiles, fue ahora legitimado sobre una premisa esencialmente postreligiosa, la de la *no homogeneidad de las especies humanas*. Esa

premisa está aún codificada en lo blanco/no blanco, y lo europeo/no europeo, como premisa a su vez de lo habitable/inhabitable y celestial/terrestre en una tierra no homogénea y el universo. Aunque los portugueses y los viajes de Colón, tanto como *De Revolutionibus* de Copérnico, iniciaron la deconstrucción de dichas líneas, las fisuras que estas dejaban en cuanto a significado fueron reocupadas por dos grupos poblacionales como variante dentro del contexto de una imagen no homogénea de lo humano, sobre cuyas bases la Europa occidental secularizó toda la existencia humana en términos de lo que Foucault llamó la “imagen del Hombre”.

Jacob Pandian (1985: 3) indica que esta secularización fue instituida, entre otros discursos, por el de la antropología. Este discurso surgió en el siglo XVI, como fenómeno concomitante de la expansión eurooccidental hacia América, así como hacia áreas de África y Asia, y sirvió para reconceptualizar la original “Auto Verdad” del modelo judeo-cristiano del ser (por lo cual los no cristianos serían necesariamente la No-Auto Verdad) desde la forma parcialmente secular. Era la verdad de lo Auto-Racional del “Hombre”, ahora incorporado al sujeto de un estado en expansión, cuyos referentes empíricos de lo representado como Otro Humano sería lo ostensiblemente “salvaje” y lo irracional de la gente de las Américas. Aunque esto último fue representado como el Otro Hombre concebido como lo Auto Racional, la categoría “desobediente por naturaleza” del *esclavo civil* (es decir los *negros* y las *negras*) fue representada como el Otro para ambos; presentados como ambiguos en la cadena del ser de la nueva noción de orden basado en grados de racionalidad (en el lugar de los niveles antecesores de espiritualidad) entre las categorías de lo humano como creación especial de Dios y el resto no racional de las especies animales. Como las conductas de Colón descritas por la otredad de lo *idólatra*, a semejanza de sus compañeros españoles —representadas en el nuevo discurso como *gente humanitaria*, como los *más humanos* respecto a los *menos humanos* pueblos indígenas respecto que serían “nativos” y secundaria forma de humanidad—, estaban destinados a mantener el sojuzgamiento de los pueblos indígenas y hacer ahora esta categoría racional (digamos intrínsecamente otrorizado “esclavo civil”) como mera herramienta e instrumento para el logro social del *propter nos* de todos los pueblos hispano descendientes tanto *peninsulares* como *criollos*. Dentro de esta estructura de jerarquía social la jerarquía racial de castas latinoamericana iba a emerger. Los diferentes grados de mezcla fueron calificados como *más humanos* referentes a lo europeo y menos calificados respecto a lo *Indio* y lo *Negro*, mientras esta última categoría sirvió al *nec plus ultra* de lo que sería el ser humano racional, como el Cabo Bojador o las Columnas de Hércules

marcaron los límites de la gracia redentora de Dios y la providencia parcializada del reinado.

El sueño milenarista de Colón de “un redil y un rebaño” se había basado en los límites del *propter nos* que representó inconscientemente su propio *nos* estatuido de una específica cultura europea y judeo-cristiana, como *si* fuera el *nos* de la especie humana en general. Otros podían ser por la carencia de este *nos*, infieles o idólatras. Y como esta Auto Verdad fue secularizada en su primer modelo secular de ser “el Hombre”, estos otros debían transformarse en su carencia, es decir serían *nativos* y, más absolutamente en el siglo XIX en el *nativo* no blanco y su forma extrema de la Otredad, el negro (*the nigger*).

Este término, que reduce al ser humano a un simple objeto, sería cardinal tras la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, como Jacob Pandian (1985), más adelante indica, la Auto Verdad del modelo judeo-cristiano original de ser fue (como huella de la revolución intelectual del humanismo liberal) resemantizado en términos de una nueva narrativa de la evolución (tanto como, en nuestros términos, la nueva noción bio-evolutiva del orden que ahora mapeaba las variaciones humanas hereditarias en lugar de aquellas del universo físico de la geografía y astronomía cristiano feudal). En este cambio, toda la gente de ascendencia africana (como los africanos mismos, su cultura, estilo de vida, y otros) serían ahora modulados por el discurso antropológico decimonono centrista tanto como un complejo de discursos asociados a este, en lo de “imagen estereotipada” y referente evidentemente empírico de un representado no desarrollado, y por lo tanto, genéticamente inferior; Otro humano. Todos estos discursos funcionaban según las mismas reglas de representación que Moraes-Farias ha mostrado como en juego en las cuestiones geográficas occidentales contemporáneas de los pueblos y las tierras del África negra, brindadas por los geógrafos del Islam medieval (ver: Mudimbe, 1988).

Fueron tan rigurosas estas reglas —desde que, como Wittgenstein señala en otro contexto, eran función de nuestras “formas de vida”—, que cuando el profesor Ivan Van Sertima desafía la suposición tácita de que los pueblos del África antigua no podían haber hecho viajes a este continente antes de Colón, incluso grupos no blancos, ni por asomo haberlo hecho, para haberlo hecho así, contra lo que él iría, reglas de representación que condicionan nuestra “actual forma de vida” como aquellas que predeterminaron que las zonas tórridas y las antípodas occidentales serían inhabitables como función de lo instituido por el orden feudal.

Si como Aimé Césaire (1960) ha mostrado, las mismas reglas de representación también estuvieron en juego en las representaciones

sistémicas estigmatizadoras por medio de lo cual las formas de vida, la historia y las culturas de todos los pueblos colonizados, representados como el *Otro Nativo* en la figura del “Hombre” (concebido ahora como el eugenésico, óptimamente desarrollado y selecto modo de la Auto Verdad), Edward Said (1978) revelaría más tarde las mismas reglas de funcionamiento en las representaciones de los pueblos del Islam, tal y como obraban en la definición de la zona tórrida y el hemisferio occidental por los geógrafos feudo-cristianos anteriores al viaje de Colón. Académicas feministas han revelado la misma estereotipia gobernada por la regla al uso en los mismos términos de oprobio, al calificar a la mujer que sostienen los liberacionistas gay con respecto a la estigmatización de la homosexualidad¹⁸. Así, el camino hacia esa realmente novedosa exploración —capaz, como Pirsig desafió, de efectuar un cambio dimensión comparable al de Colón cuando fue más allá de la razón convencional de su tiempo—, ahora se abre ante nosotros.

Según indican los biólogos Riedl y Kaspar (1984), el mecanismo cognoscitivo específico de las especies humanas, que nos brinda el término “mente”, es solo “la superestructura más reciente en la serie continua de procesos cognoscitivos tan viejos como la vida en este planeta”. Como estos procesos son por lo tanto los “menos probados y refinados respecto al mundo real”, sólo con las ciencias naturales cualquier “verdadero” logro ganaría en el incesante “probar y refinar” de la capacidad cognoscitiva humana respecto al mundo objetivo. Asunto que no sólo nos capacita para avanzar en la ecuménicamente humana interpretación del 1492 —que lo sitúe como suceso en el contexto de una “más vasta noción de la historia” (Jameson 1991), propondría que no sólo pudiera ser concebido como historia de la evolución de los mecanismos cognoscitivos humanos en los procesos de su “prueba y refinación en sí mismo contra el mundo real”—, sino también para captarlos contornos de la nueva senda, tanto como las dimensiones del reto al cual ahora nos enfrentamos.

18 Si se revisa la bibliografía de estos libros acerca de la representación del “sistema totémico” de los *otros* la cual serviría para representar la noción bio-evolucionaria del orden instituyente de las estructuras sociales y la asignación de roles de nuestro presente orden global sociosistémico, revelaría la naturaleza gobernada por reglas de los términos de oprobio mediante el cual *todos* estos grupos son constantemente estigmatizados en relación con sus normas antinómicas. El ensayo *Discurso sobre el Colonialismo* (1960) de Aimé Césaire fue precursor del profundo estudio de Edward Said (1978) acerca de los “modelos categóricos” contemporáneos que son institutivos de los “nativos”, como análogo al de Zanj o los pueblos del África negra para los geógrafos islámicos medievales, como lo analizó Moraes Farias (1980).

Por tanto, en nuestra nueva cosmovisión de 1492, tanto “lo raigal en la expansión del pensamiento de Colón y posteriormente el de Copérnico”, dentro de un contexto más amplio de la revolución política y cultural del humanismo, hizo posible en tiempo que esa mutación a nivel de cognición humana ganara rango de ciencias naturales. Esto se revirtió en la autonomía de tal cognición (es decir, fuera de sus primarios roles como función imperativa de verificar el modo de cada forma “de comprensión subjetiva”) con respecto a la tierra y la realidad física en general. Sin embargo, si la ganancia de esta autonomía desplazaría gradualmente las nociones de tierra no homogénea y universo, tanto del *nec plus ultra* (*habitable/inhabitable, celestial/terrestre*) que sirvió para codificar la noción psico-espiritual del orden en cuyos “modelos categóricos” totémicos el orden feudal había mapeado tanto los mecanismos de asignación de roles como las representaciones que sirvieron para inducir establemente el modo de coespecificidad de lo simbólico interaltruista que lo integró, el nuevo orden del moderno estado secular trazaría un mapa de sus propios mecanismos de asignación de roles y unificación de los códigos de coespecificidad simbólica en la nueva noción del orden. Basada en una *diferencia por naturaleza* entre europeos, por una parte, y personas de ascendencia indígena y africana, por otra. Diferencia representada como si fuera aparentemente ordenada por intenciones divinas, reflejada en el Libro de Naturaleza, y expresamente, en el diseño diferenciado de las especies orgánicas, dentro de las cuales, sin embargo, el hombre se encontraba, como efecto de un dual mandato divino, insuperablemente dividido.

Dentro del contexto de la revolución intelectual del humanismo liberal decimonónico, sin embargo, en su libro *Acerca del origen de las especies*, Darwin echaría por tierra la versión de “conocimiento-de-categorías” acerca de los orígenes primarios de todas las especies orgánicas, incluyendo el hombre, que ulteriormente demolería el argumento de un diseño divino en el que estaba basada la noción más primaria de orden y jerarquías sociales en los que estaban basados los territorios preindustriales.

Sin embargo, con posterioridad al arribo de Colón al nuevo mundo —donde su percepción de los pueblos indígenas y sus culturas como “idólatras” e “idolátricas” legitimó la expropiación de sus territorios por el estado español, la esclavización de algunos, y la despiadada extorsión de oro —la paradoja que surgiría con posterioridad al acierto de Darwin de esa segunda “victoria objetiva”. Paradoja consistente en que aunque la gente garantizaría gradualmente nuestra autonomía cognoscitiva respecto a nuestra naturaleza orgánica y por tanto a las bases biológicas de nuestra humanidad cultura-

da, tanto las formas culturales de tal biologización del ser junto con la implementación de un sistema de instituidas representaciones de una noción bio-evolutiva del orden —uno definido en la gama de variaciones hereditarias humanas, en lugar de, como ocurría anteriormente respecto al universo físico y orgánico—, lógicamente condujo al *nec plusultra* que W. E. B. Du Bois fuera el primero en identificar y definir como *línea del color* (1903).¹⁹ Como su contraparte medieval, sería la línea *habitable/no habitable, celestial/terrestre* en el mapa del universo físico que sirvió para absolutizar la analogía de una tierra no homogénea y un universo inscrito en la misma, el indudablemente inmutable orden feudal basado en un principio de castas sobre lo alegado como no homogeneidad divinamente ordenada sobre basamento ontológico entre la línea hereditaria de lo que desciende noble y los plebeyos (cuyo extremo Otro eran los ordinarios), la línea del color vino a cumplir una función paralela a nuestro orden mundial sistémico contemporáneo y su unidad de estados nacionales. Dicha línea estaba ahora trazada sobre rasgos fisonómicamente diferenciados de forma empírica en las variaciones hereditarias humanas, dentro de los términos de nuestro modo contemporáneo “de comprensión subjetiva”, generado desde el origen narrativo de la evolución que vino a reocupar durante el siglo XIX, la fisura dejada por el Génesis (Isaacs, 1983; Landau, 1991), línea del color que sentó una premisa paralela en términos diferentes, a los que había codificado el orden cristiano feudal, por línea de castas que diseñaron el universo físico, así como la geografía terrestre. Esta premisa consiste en que una diferencia biológica evolutivamente determinada de valioso sentido genético entre *una variación hereditariamente humana* seleccionada por evolución y por tanto en línea descendente *eugenésica* (línea descendente *dentro* de la Gracia genética); y una serie, en grados variables, de su no seleccionado y por tanto no genético Otros. Este concepto, inscrito en las jerarquías globales sistémicas blanco/no blanco, estaba asentado sin embargo en su forma extrema, en lo *blanco* (pueblos no mezclados de ascendencia indoeuropea) y lo *negro* (pueblos de total o parcial ascendencia africana), en oposición con la variación hereditaria última o fenotipo que vendría a reocupar el lugar anterior de lo llamado tórrido y el hemisferio occidental dentro de la lógica de la forma contemporánea globalizada y puramente secular de la cultura judeocristiana de occidente, donde

19 W. E. B. Du Bois en su famosa declaración planteó que “el problema del siglo XX es el problema de la Línea del Color —la relación de las pieles más oscuras con las más claras de los hombres en Asia, África, en América, y las islas del mar”, en su colección de ensayos, *Las almas del pueblo negro* (1903).

la anterior oposición templado/tórrido, occidental/"oriental" del hemisferio sirvió para absolutizar totémicamente el principio estatuido de organización en *castas* en lo cual la oposición blanco/negro ahora sirve para absolutizar el principio de organización estatuido que recibiría el nombre de *clase*. En otras palabras, haciendo conceptualizable la representación, en el temprano lugar de una línea de nobleza hereditaria, en la cuerda de una descendencia eugenésica bio-evolutivamente seleccionada, el constructo simbólico de "raza" trazado como línea del color, sirvió para promulgar un nuevo criterio de *eugenicidad* sobre cuyas bases la burguesía global legitima su elegido dominio bio-evolutivo —como los presuntos portadores globales de una línea transnacional y transracial de ascendencia hereditaria eugenésica—, *sobre* las clases globales no medias (u "obreras"), con su Otro límite, que sería la infra-clase de los "desempleados" y los "sin hogar", supuestamente descartados por razón de su genética defectuosa por los Maltusianos y sus "*iron laws of nature*".

En consecuencia, donde la premisa de la línea de color bio-evolutiva determinó grados diferenciadores de valor genético dentro de las variaciones humanas hereditarias —definidas como "raza", "clase", "etnicidad", "religión", "nación", "bloque económico" o "estilos de vida"—, sirvió desde el siglo XIX para capacitar el funcionamiento estable de principios organizativos de clase o criterios referentes a las jerarquías de los "ismos" en nuestro orden mundial sistémico contemporáneo, así como esos grupos de naciones se organizaron a sí mismas, en la creencia profundamente establecida de la no homogeneidad *genética* de las especies humanas, y por tanto de la inmutabilidad de "raza" tanto como el inmanentemente predeterminado valor diferencial de "clase" lo que por analogía surge a un alto costo. Tal lo soterrado en lo remarcable de los siglos XIX y XX en cuanto a logros deslumbrantes, este sistema de creencias fue responsable no solo de las innumerables atrocidades que culminarían digamos en Auschwitz, sino también de una serie de salvajes injusticias ocurridas sociosistémicamente. En ninguna parte más pronunciadas que en la situación aún subordinada y en gran parte empobrecida de los descendientes de los idólatras/Otros Humanos, tanto indígenas o africanos o el descendiente ex esclavo del afromezclado, desigualdades gráficamente expresadas en lo ilógico de la actual proporción 20/80 de la distribución de los recursos mundiales. Esta proporción, como Du Bois ([1903] 1961, 1953) profetizó, fue y está causalmente correlacionada con la línea de color en los problemas del siglo XX.

Así como la naturaleza hipócrita (Janus-faced) de 1492 no pudo comprender la naturaleza incompleta de las "verdaderas conquistas" respecto a nuestra autonomía cognoscitiva como especie, sería

la misma naturaleza bifronte de nuestro mundo en 1992. Debido a la mutación por la cual llegamos gradualmente a asegurar la autonomía del modo de cognición específica para nuestras especies como consecuencia del viaje de 1492 solo fue parcial, y su victoria objetiva permanecerá incompleta, la culminación de esa primera victoria objetiva sería necesariamente la única conmemoración posible de 1492. Culminación que requeriría otro giro conceptual hacia un “reino más allá de la razón” —uno capaz de sostener en sí nuestra forma actual y su sistema de representación simbólica y maneras de comprensión subjetiva que orienten las matrices perceptuales que a su vez guíen nuestras conductas—, como objeto de un nuevo modo de cuestionamiento.

Propongo que tal “movimiento más allá de la razón” había comenzado, incluso si era de forma incipiente. Empezó en el contexto de una “agitación general” cuyas dimensiones eran y serían, de tan gran alcance como la revolución intelectual del humanismo cristiano y el humanismo fuera del reto de Colón y Copérnico a los sistemas de representación y los modelos categóricos de la geografía y la astronomía vigentes.

Este paralelo de “sacudida general” en nuestra época fue el que comenzó durante los años 50 y 60 del pasado siglo, nacidos de fenómenos coyunturales tanto de movimientos anticoloniales (la redención de esa categoría intermedia de los no blancos *nativos* coloniales) y sus desafíos a las estructuras del orden global implementado durante siglos posteriores a 1492. En dicho contexto, el Movimiento por los Derechos Civiles de los negros, inmediato al boicot del autobús en Montgomery y el rechazo colectivo por una Otredad desestimada llevada como categoría al extremo, de su proscrito apartheid y categórico rol y lugar (es decir, zona tórrida, hemisferio occidental), desencadenó una serie secuencial de tales movimientos por otros grupos no blancos, incluyendo, centralmente, a los pueblos indígenas de América. Estos últimos comenzarían un proceso de coidentificación por sí mismos, trans-étnicamente, autodefiniéndose como *indios*. Sería la perspectiva contracorriente del 1492, resultante y desarrollada en el nuevo campo de estudios sobre los nativos, que pudo de inicio retar las “estereotipadas imágenes” del discurso oficial sobre 1492 “Colón-descubrió-América”, leyenda que representada como “verdad” trans-cultural (más que específicamente cultural), sirvió desde el siglo IV, como idea central del origen “evolutivo” del “Progreso” para nuestro orden tecno-industrial presente. De ahí, la paradoja en la pregunta “¿Cómo pudo Colón descubrir América cuando nosotros estábamos aquí primero?” lo cual tiene la misma resonancia en *nuestros* tiempos que cuando Colón discutía contra sus sabios antagonistas —que sí, en

efecto, ¡Dios pudo haber puesto tierra en los antípodas occidentales!
¡De hecho lo *hizo*!

Con su desafío a las “imágenes estereotipadas” de sus antepasados y por lo tanto de sí mismos como un objeto “pasivo” que espera ser “descubierto” por los únicos sujetos de la historia, los amerindios cambiaron el monólogo del cuarto en el diálogo conflictivo del quinto. Además, comenzaron la deconstrucción colectiva del sistema de representaciones simbólicas que instituyen nuestra presente “forma de vida” y el concepto de ser “Hombre”, cuyo Otro humano extremo es el negro o “nigger” (Pandian, 1987). El origen de esta deconstrucción no se debe encontrar en la piedad humanista neoliberal del *multiculturalismo* de los años 80, sino en la poética de un nuevo *propter nos* que comenzó con la “agitación general” de los años 60. Entonces, dado que los pueblos africanos y descendientes afromezclados que pagaron el precio mayor por conservar este sistema de representaciones simbólicas y su manera de ser y conducirse, funcionó tal cual eran, en las postrimerías decimonónicas como variante sociológica de aquel modelo formal triádico de la geografía feudal cristiana y medieval islámica; por analogía, la “imagen estereotipada” de lo Zanj como evidente forma de lo atávico humano no evolucionado, excluida del reino de una selección genética bio-evolutiva, es decir, de su “Gracia”.²⁰ Como en el caso de la representación geográfica feudal de zona tórrida/hemisferio occidental, y lo Zanj en la geografía islámica medieval, como reglas de representación del discurso histórico de su pasado como grupo, discurso necesariamente antinómico a aquellas que pauta la genealogía histórica del modelo genéticamente seleccionado de ser *Hombre* (y por tanto, del grupo demográfico indoeuropeo que encarnó totémicamente su concepto eugenésico, genealogía que Bernal [1987: Vol.I], recientemente identificó como modelo ario del pasado, ubicado en el siglo XIX), lógicamente predeterminó *cómo* este pasado o “historia” tenía que ser representado (Woodson, 1933). Estas reglas decidieron que el discurso del pasado de este grupo debía ser antinómico, además, al discurso normativo principal sobre la historia de las Américas. De ahí la lógica de su exclusión refleja tanto en las interpretaciones de Cerio como de Harjo acerca del 1492.²¹

20 El rol de Ernst Haeckel al crear esta “imagen estereotipada” en su libro *Antropogenia* (1879) es discutido a profundidad por James Burke (1985).

21 Este discurso y sus subyacentes reglas de representación comenzarían a ser cuestionadas por la “agitación general” de la década del 60 (y la convocatoria para estudios sobre los negros y otros no blancos, feministas, y gay liberacionistas) de la misma forma que las reglas de representación de la geografía terrestre así como las

Al final de *El orden de las cosas*, Foucault señala que la figura del *Hombre* surgió sólo como una invención reciente “de la cultura europea a partir del siglo XVI”. Específicamente, puntualiza que nuestra variante contemporánea de esta “figura del *Hombre*” sólo apareció “hace siglo y medio”, como efecto de un cambio en las “acuerdos fundamentales del conocimiento” que condujeron a nuestros complejos disciplinarios actuales. Del mismo modo, la primera variante del *Hombre* conllevó a un orden primario de la comprensión que él enjuicia como episteme clásica (1973: 386-87).

Ahora, como modelo del ser puramente secularizado que ya no podría garantizarse por más tiempo gracias aun reino sobrenatural —como fue el caso de la variante más temprana de “Hombre”—, la nueva variante estaría más en función de su *Otro* como calificativo extremo de lo no obviamente seleccionado de forma genética, modo biologizado del ser. Esta forma de lo Otro desempeñaría ahora por tanto un rol central. Del mismo modo que la “imagen estereotipada” de la otredad Zanj fijó el sugerir que el estilo de vida islámico medieval en cuanto a racionalidad era el único modo lógico de ser humano y pensante, la estigmatizada fisonomía y forma biogenética de los pueblos africanos y descendientes afromezclados (tanto como África en sí, sus culturas, estilos de vida y modelo “vudú” de la irracionalidad) serviría ahora para sugerir nuestro modelo actual de “hombre”, aquel totemizado en la fisonomía de clase media indoeuropea (junto con culturas europeas, estilos de vida y racionalidad) era y es el único modelo posible de lo biológico (es decir eugenésicamente) seleccionado como “ser normal” y por tanto de un “estilo de vida”.

Desde este último esquema de otredad, basado en “la raza, otros subtipos de otredad son generados entonces —las clases más bajas como carencia de una clase normal, es decir, *la clase media*; todas las otras culturas como reflejo de una falta de cultura normal, es decir *la cultura Occidental*; lo no heterosexual como carencia de *heterosexualidad*, representado como modo biológicamente seleccionado de orientación sexual; las mujeres como falta del sexo normal, *lo masculino*. Así, sirvieron al mismo tiempo como unidades de un sistema totémico prevaeciente, todas autogeneradas desde la representación primaria y básica de la fisonomía negra como “prueba” de los grados evolutivamente determinados de perfección genética, sobre cuyas bases de estructuración jerárquica el orden social fue obviamente establecido. Por encima de todo, como prueba de una *heterogeneidad biogenética*

del orden escolástico del conocimiento fueron cuestionadas por la agitación general de la revolución “laica” del humanismo, y por la milenaria variante apocalíptica de Colón de esta revolución.

de las especies cuya función es la exacta analogía de lo que en el orden feudal representó la no homogeneidad de la tierra y el cosmos.

Si la función de esa no homogeneidad tempranamente representada fue sugerir que el estatus de jerarquías cultural e institucionalmente determinado —incluyendo su asignación de roles en la división del trabajo, y, por consiguiente, las categorías—, organizando principios de castas acerca de los cuales estas jerarquías se auto organizaron —basado en una *ontológica diferencia de fundamento* entre clero/laicado, nobleza/no nobleza, la clase plebeya sobrenaturalmente dispuesta por Dios en su Creación, como así mismo ocurrió en el paralelo ontológico en cuanto a la diferencia de fundamento, representada como existentes entre áreas del universo físico (esto es, entre reinos *habitables/inhabitables*, entre *lo celestial* y *lo terrenal*), nuestra presente heterogeneidad de las especies cobra el mismo efecto. En otras palabras, el estatus de jerarquías culturalmente establecido en nuestro orden global y sus derivados estados-naciones, tanto como su rol asignación/división del trabajo, y su estatus organizativo *genéticamente determinado* principio que organiza el estado, codificado en la “línea del color” de Du Bois, lo cual sería obviamente evolucionista y extraculturalmente determinada, según gradaciones de perfección genética, en la diferencia genética/racial (eugenesidad), entre nuestro presente modelo del ser (y por tanto del comportamiento) y su antinómico Otro humano; entre el modelo de clase media del ser “Hombre” y su Otro *nigger*.

Por consiguiente, si la zona tórrida y el hemisferio occidental funcionaron como el signo *nec plus ultra* y marcador de lo exterior en la gracia redentora de Dios, la fisonomía, la piel negra, el estilo de vida, la cultura, el pasado histórico de los pueblos de África y de ascendencia afro tienen que ser representadas coherentemente como fronteras liminales entre lo interior y lo exterior de “ser lo normal”, codificado en nuestro modelo presente del ser, “La figura del Hombre”, de Foucault. En este contexto, la imagen histórica, cultural y fisonómica estereotipada de los pueblos de la diáspora negra puede verse desempeñar un papel básico de lo Zanj típico en una poderosa estrategia retórica. Dicho papel está llamado a sugerir que dos sustantivos, *hombre* y *humano*, en lo cual la semejanza más cercana de su estructura “morfosintáctica y fraccionaria fonológica” es aparente. (Valesio, 1980: 147). Por lo tanto la cultura —término relativo al *Hombre*—, como la desacralizada *concepción de lo humano* que evolucionó más allá de la narrativa judeocristiana del origen y su esquema cosmogónico que originó las dos variantes (la primera híbridamente religioso-secular específica de la Europa del siglo XVI, y la segunda ahora puramente secular y global en su alcance), quedando como *miembro en todas las posibles concepciones de lo humano*— representado como isomórfico

en la clase en sí, la de todos los modos del ser humano en orden a lo únicamente híbrido de las especies (el *bios* y el *logos*).

Esta mala identificación funciona entonces estratégicamente para absolutizar las normas conductuales codificadas en nuestra actual concepción cultural específica del ser humano, permitiéndole ser posicionada como *si* fuera universal a las especies humanas y asegurando así que todas las acciones ejecutadas por el bienestar de su modelo referente continúen siendo percibidas como *si* se estuvieran haciendo por el bien de la humanidad-en-general: *propter nos homines*. Esta creencia, de cara a las crecientes evidencias de su costo para el medioambiente planetario (físico y orgánico), así como para el sistémico mundial socio-humano, fue cuestionada por el Papa Juan Pablo II, en reciente audiencia con los indios amazónicos, cuando habló del “círculo vicioso del desempleo y la pobreza”, en el cual los inmigrantes ansiosos de tierras del Amazonas fueron atrapados de igual manera que los propios indios amazónicos, en un “lastimoso escenario”.²²

Fue en el contexto general de esta errónea representación sistémica y sus efectos que el levantamiento de la América negra en contra de la empírica segregación impuesta y la carencia de derecho al voto, tanto como su oposición al significativo rol de Otredad liminal zona tórrida/hemisferio occidental, se mezclaría con los movimientos anticoloniales en desarrollo alrededor del mundo y; por lo tanto, con la multiplicidad de desafíos de los diversos pueblos colonizados en cuanto a sus respectivos roles como *nativos* (aun si no fueran enteramente *niggers*) de significativa Otredad. En esta combinación de movimientos, los lemas de los movimientos políticos y estético-literarios de los negros de América —es decir “el poder negro”, y “lo negro es bello”—, pudieron tener el mismo efecto para los modelos categóricos y la razón social convencional de nuestros tiempos, como el reconocimiento por los cartógrafos de Colón durante su visita a Elmina en la costa de África occidental, que la zona tórrida *no era* inhabitable, sino estaba más bien densamente poblada (*populatissima*) pudieron obtener de este un ortodoxo “conocimiento de las categorías” geográficas.²³ Mientras esto quedaría justamente en la coyuntura histórica de

22 Ver *The New York Times*, “El papa solicita desagravio a los indios brasileños”, 19 de octubre, 1991.

23 El apunte de Colón en las márgenes de su copia de Pierre d’Ailly *Imago Mundi* se leía en latín, *Zona torida non est inhabitabilis, quia per eam hodie navigant Portugallenses, imo est populatissima; et sub linea equinoxialis est castrum Mine Serenissimi regis Portugalie, Quero uidimos* (La zona tórrida no es inhabitable porque los portugueses la navegan incluso hasta hoy; de hecho está densamente poblada y bajo el ecuador está el Castillo de Mina de Su Alteza Serenísimas, el rey de Portugal, construcción que hemos visto).

los movimientos anticoloniales y por los derechos civiles de los negros que Frantz Fanon, el psiquiatra caribeño francófono negro y activista político pro-argelino, situado en la encrucijada de ambos hechos históricos, estableció un paralelo analógico con los realizados por Colón y Copérnico, asimismo dentro del marco de una “simultánea agitación general” —esa de los años 60, la de una temprana revolución intelectual del humanismo— y su entonces poética empoderadora del *propter nos*.

Donde Colón y Copérnico se sintieron compulsados a disputar sobre la premisa teocéntrica del arbitrario modelo escolástico de creación divina —el primero como condición para su viaje, el segundo en función de su nueva astronomía— y proponer así una “nueva imagen de la tierra y la concepción del cosmos” (Obenga, 1987), Fanon también se vio compulsado a disputar sobre la premisa bio-céntrica del humanismo liberal respecto al ser humano como organismo natural y sujeto autónomo que arbitrariamente regula sus propias conductas. Y hace esto como condición de su recién proyectada imagen de lo humano. En consecuencia, donde la premisa bio-céntrica de nuestra actual epistemología representa al ser humano individual como agente genéticamente definido (y por tanto *acultural*) quien, de acuerdo con sus sentimientos “naturales”, al azar y arbitrariamente decide cómo desear, preferir, elegir, y por consiguiente cómo conocer y actuar sobre su realidad social y física, Fanon debió cuestionar severamente esta premisa y su “resignación epistemológica”. Sobre las bases de su experiencia empírica como psiquiatra en activo, tanto para sus “nativos” coloniales como para sus pacientes negros caribeños, Fanon propuso en cambio —en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1964), un modelo radicalmente nuevo y gobernado por reglas de nuestras conductas humanas. Usando como información psico-afectiva la regularidad de las respuestas conductuales reflexológicamente autofóbicas en sus pacientes, procuró identificar el principio de organización sistémico trans-individual que yacía detrás tanto del reflejo como de la naturaleza autofóbica de estas conductas.

Fanon advirtió el grado en el cual todo los *nativos* y sujetos colonizados habían sido condicionados para que se autoexperimenten, como si fueran, de hecho, *genéticamente inferiores* según el “discurso académico” hegemónico de los sabios contemporáneos que supuestamente los representaban (de la misma forma obsesiva que aquellos en tiempos de Colón representaron negativamente lo zona tórrida / antípodas). En la interacción con sus pacientes negros, también se dio cuenta que atestiguaba esta reacción autofóbica en su forma más extrema. Esto podría estar en el fundamento de las regularidades formales de la aversión refleja en sus pacientes negros hacia lo *nec plus*

ultra en sus propios rasgos fisonómicos, estableciendo Fanon un paralelo a lo hecho por Colón y Copérnico sobre las bases de su entonces contra-poética del *propter nos*. Contra la “resignación epistemológica” de la ortodoxa psicología freudiana, que buscó explicaciones para las conductas de sus pacientes en sus psiquis individualmente autónomas (o si no puramente autónomas, simplemente edípicas), Fanon procuró relacionar la “aberración afectiva” que condujo a estos comportamientos, a un específico proceso organizador socio-sistémico que indujo la “aberración afectiva” por sí misma.

Freud, dijo Fanon, puso el énfasis en lo individual. Basó por tanto la psicología como disciplina en perspectivas ontogénicas. Pero “*además de ontogenia, hay sociogenia*” (Fanon, 1964: 10—17). El problema del negro y de la autoaversión de los nativos no era tan claramente un problema individual. Fue más bien debido a procesos de socialización que estos pacientes fueron afectados como sujetos tan auto—aversivos de modo reflejo. El principio organizativo por el cual la aberración conductual tuvo ahora efecto dependiente como de ley fue por tanto el *modo del ser*, lo que el sujeto como individuo empírico era y es normalmente (la condición entonces de aceptar su rol masculino o femenino como forma de sujeto) una expresión del actuar, pensar y sentir *heteronómicamente*. Fue tan así aun cuando el precio de esto resultó la “aberración afectiva” reflejada en los pacientes de Fanon como derivado de la comprensión de su individualidad en términos de nuestro actual y óptimo modelo del ser, el “Hombre” de Foucault. Fue también el precio pagado en la “aberración afectiva” evidenciada por todos los que no eran negros, para quienes también la fisonomía, la cultura, el estilo de vida y los modos tradicionales de racionalidad africanas llegaron a significar, puesto que habían sido discursivamente catalogados así, los límites extremos y el símbolo *nec plus ultra* del ser apenas humano.

El mecanismo central en juego aquí, por tanto, era y es el de *representación*. Su papel en los procesos de socialización en la regulación tanto a niveles colectivos como individuales del sistema de conductas —afectivas, operativas, y perceptual-cognoscitivas—, tanto a nivel individual como a nivel colectivo es fundamental. Es mediante las estrategias de representación que cada orden humano y su modo específico para la cultura en la realidad empírica puede convertirse en una “forma de vida” y en un tercer nivel de existencia humana, y a su vez lingüística.

Lo que Fanon reconoció fue el papel central desempeñado en nuestros comportamientos humanos por nuestros criterios lingüísticamente contruidos del ser (es decir, nuestras *pieles* humanas, y *máscaras* representadas). Es mediante el conjunto de estas máscaras/

critérios y los códigos que gobiernan la vida y muerte simbólicas (la única vida que viven los humanos, como insiste Peter Winch [1964]), de lo que ellos expresan que sólo así los individuos pueden socializar como condición de su realización, no sólo como sujetos de una cultura específica, sino también como seres capaces de experimentar por sí mismos coespecificidad simbólica con otros miembros del “Nosotros”, con quienes están lingüística y narrativamente ligados, tal biológicamente pre programados.

Descartes, en las postrimerías de la *poética* original del *propter nos* mediante la cual la premisa de una válida confiabilidad del funcionamiento de los procesos naturales fue asegurada, modificó esa poética al mantener dicha premisa mientras sugería que debido a que esas reglas legitimadoras no eran *necesariamente providenciales para nuestro humano bienestar*, entonces el conocimiento de las reglas que gobiernan estos procesos puede capacitarnos para modificarlas más directamente de acuerdo a nuestros propósitos (Blumemberg, 1983: 206—12). Aquí la experiencia de Fanon con sus “nativos” colonizados y sus pacientes negros, y con su comprensión de que nuestro actual modelo de Hombre no era necesariamente providencial para el bien de estos, ni de sus pacientes “nativos”, nos muestra un propósito semejante.

Lo que Fanon reveló es que, dado el *criterio* de nuestro actual modo de ser —uno de genética perfección codificada en un ideal de clase media totemizado en el tipo ideal griego—, fisonomía teutónica (ver Mosse, 1978), acorde a lo cual sus pacientes negros y no blancos han socializado el deseo de “ser” y codificado como lo que demandó su refleja respuesta auto—aversiva a su propia fisonomía como condición de la estable replicación del criterio (el de *Hombre*), respuesta gobernada por la regla. Así, fue basada en una mala percepción inducida por las “imágenes estereotipadas” que sus rasgos fisonómicos (como desde el Otro Zanj hasta los rasgos fisonómicos indo-eruropeos) fueron representados en términos de modelos categóricos que instituyen el modo global de comprensión subjetiva que integra nuestro orden contemporáneo. Como todos los demás sujetos en el orden, sus pacientes también pudieron haber socializado para conocer, es decir mal percibir sus propios rasgos fisonómicos en los términos específicos del sistema de representaciones simbólicas aprobado en su orden, tanto como del modo de coespecificidad interaltruística del estado—nación; y así de nuestro contemporáneo “estilo de vida”. De modo que las “imágenes estereotipadas” de la geografía feudo-cristiana sirvieron para inducir en los sujetos un rechazo a viajar a las regiones negativamente consideradas y antinómicas de la tierra, en la idea de que a estas regiones había por tanto que “privarlas de sus amarras a la rea-

lidad” para servir a una función orientadora de la conducta impuesta en ellas, los igualmente negativos rasgos fisonómicos también tenían que ser privados de sus “amarras a la realidad” por la misma razón: inducir a sus portadores, como todos los restantes sujetos del orden, a sentir aversión hacia su propia fisonomía calificada negativamente como la divisoria conceptual Otra a nuestro presente concepto burgués del ser humano “normal”.

“La aberración afectiva” en los pacientes de Fanon, también estaría relacionada con una “aberración cognitiva”, paralela al “conocimiento de categorías” en la geografía de la Europa feudo-cristiana y de su teocéntrico modelo de arbitraria creación divina que la generalizada poética del *propter nos* de la revolución intelectual del humanismo impulsó —Colón a nivel de la geografía y Copérnico a nivel de la astronomía—, a cuestionar, al propio tiempo que impugnaban todo el sistema de representaciones simbólicas y el modo de comprensión subjetiva promulgado por el modelo del ser feudo-cristiano y por consiguiente, de su código simbólico vigente espíritu/carne, “vida” y “muerte” o principio sociogénico.

Como todos los códigos gobernantes o modelos del ser cuyos principios sociogénicos se establecen, como su análogo, del principio genómico para las especies orgánicas, sirviendo así de determinante de nuestras conductas específicas en el orden humano (una vez que esto ocurre se inscriben en la búsqueda de narrativas originarias, expresado en nuestras instituciones sociales), el interés de nuestro actual modelo de clase media respecto al *Hombre* en su propia réplica constante tiene como modelo lógicamente precedente dentro de la lógica discursiva de nuestra actual “forma de vida”, sobre los intereses tanto de la carne-y-sangre del sujeto individual y de la especie humana en su conjunto, aledaño, de manera creciente, con los intereses de todas las otras formas de vida no humanas del planeta. Hasta el presente hemos tenido limitado conocimiento respecto al funcionamiento de estos principios y las reglas que los gobiernan. Así, la tarea por delante será formular una nueva poética de *propter nos*. Tal poética, en la tónica de Fanon, tendría que involucrar tanto una redefinición de la relación entre individuos *concretos*, hombres y mujeres, como los procesos socializadores de los sistemas de representaciones simbólicas generados desde los códigos que gobiernan todos los propósitos y conductas humanas —incluyendo los de nuestra actual cultura globalmente hegemónica, instituida alrededor del concepto “Hombre”.

Como nueva poética, si se propone ser la posterior a los años 60 del *propter nos*, tendrá que tener su propio sujeto referente (en lugar de nuestro referente burgués actual y su concepción del individuo),

ese de un sujeto humano *concretamente individual*. Con tal cambio, el criterio de “por el bien de” será ahora necesariamente (en lugar de la clase media global, cuyo bienestar hasta el *presente* ha tenido prioridad respecto al bienestar *humano*, incluso el de su propio hábitat planetario) uno humanizado en carne-y-sangre como especie; medible sólo por el bienestar de cada sujeto individual, y por lo tanto de lo que Gandhi calificó como el “último hombre”, al menos en nuestro orden actual, el de todos.

Tal poética, como expresión de la concepción universalista del *propter nos* será por tanto siguiendo a Fanon búsqueda de la explicación de las conductas humanas *no* en la psiquis individual de un sujeto puramente bio-ontogénico, sino más bien en los *procesos* de socialización que instituyen al individuo como humano, por consiguiente *siempre* sociogénico. La llamada de Fanon a un socio-diagnóstico de la “aberración afectiva” mostrada por sus pacientes pudiera asimismo conllevarnos a un diagnóstico descifrador del sistema de representaciones simbólicas y sus órdenes narrativamente instituidas de discurso por medio de cuyos sistemas unitarios de significantes los procesos de socialización son efectuados, y los sujetos de cada orden y sus “formas de vida” venidas a la existencia.

Tal acercamiento basado en el concepto de la historia humana como nuestra forma de representar la vida que vivimos, la condición de vivirla de ese modo, pudiera llevar nuestras narrativas originarias —incluyendo esas que Misia Landau (1991) recientemente analizó como primigenias de la evolución, que ahora toman el lugar del Génesis—, a ser centro de cualquier indagación sobre los procesos por los cuales nuestras conductas son tan confiablemente reguladas como pudieron ser la tierra y el cosmos para Colón y Copérnico sobre sus respectivas poéticas del *propter nos*, y la divina creación gobernada por nuevas reglas.

También, basando nuestro nuevo enfoque en la premisa de un orden humano autoinstintivo igualmente gobernado por reglas como un tercer híbrido nivel de existencia (es decir, *bios/logos*), pudiéramos ser capaces de contraponer, frente a esa irónica “resignación epistemológica” de los posmodernistas para los cuales, en el caso de Rorty (1985), resulta imposible dominar nuestra realidad social *fuera* de los límites de autocomprensión cultural específica, que tal conocimiento, y fuera de esos límites *es* posible. Según esto, es decir, de las narrativas cosmogónicas establecidas por “imágenes estereotipadas” y sistemas unitarios de significantes, junto con los sistemas de simbolización que codifican, función que regula en términos de una cultura específica “lo bueno/malo” en cada principio sociogénico o código imperante, según el biólogo Danielli (1980:2),

el primero en argumentar lo bioquímico o sistema recompensa opiácea del cerebro. Y si al hacerlo por sí mismos regulan mecanismos genéticamente determinados de los comportamientos en todas las especies orgánicas (Goldberg, 1988), entonces el asumir las “imágenes estereotipadas” de nuestros actuales modelos de categorizaciones (incluyendo los cuales Herskovits [1941], fue el primero en identificar el “mito del pasado negro”), como punto de partida para una indagación en las estrategias narrativas y retóricas mediante las cuales la regulación de los mecanismos bioquímicos que entonces motivan e inducen el conjunto de comportamientos en nuestra específica cultura es efectuada, debe proporcionar una apertura revertida en ganancia de tal comprensión más allá de los límites de auto-concepción en nuestra cultura actual.

Danielli propuso lo bioquímico o sistemas de recompensa opiácea, mediante los cuales, como Candace Peart sugeriría luego, los miembros de cada especie orgánica son inducidos a mostrar conductas típicas como especie necesarias para asegurar su propio bienestar individual o éxito procreativo al tiempo que, juntos, aseguran la estable perpetuación del genoma específico de su especie, en el caso de los humanos regulado indistintamente por sistemas establecidos de forma discursiva de significantes orientadores de la conducta, los cuales, propone, deben ser nombrados “opio en el discurso de la gente”, después de Marx (Danielli, 1988; ver también Goldberg, 1988). Ello se debe, argumenta, a que el proceso de cohesión social (el imperativo de Rorty de *solidaridad*) puede ser inducido en los humanos *sólo* mediante correlaciones semántico-bioquímicas que son performativamente aprobadas (tal es el caso de las “imágenes estereotipadas”) por el “ejército de las metáforas móviles” de nuestros sistemas de discurso, tanto imaginativos como teóricos. Correlaciones que inducen los objetivos supraordenados o los propósitos que instituyen el criterio del ser que hoy gobiernan nuestras conductas, justo como gobernaron, en sus diferentes modalidades, tanto las de Colón y los españoles como la de los arahuacos (*Taínos*) cuando se confrontaron mutuamente aquel fatídico día de octubre.

Si nos gobernamos como especies, ahora de manera consciente, y por tanto consensuada, los propósitos narrativamente establecidos que nos rigen, deben abrir una senda a la única posible conmemoración *humana* del 1492, hacia lo acertado de un nuevo “verdadero logro” —ese que nos lleve al triunfo en la autonomía de nuestra cognición con respecto a la realidad social en la cual siempre seremos observadores- sujetos socializados, como una primera poética hizo posible nuestra autonomía cognoscitiva respecto a la realidad física; y después de Darwin, respecto a la realidad orgánica.

El límite exterior de lo que sería un posible acercamiento a lo efectivo de una “segunda raigal expansión del pensamiento” ha sido adelantado quizás por Heinz Pagels (1988:32) cuando argumenta que el surgimiento de nuevas teorías complejas tendrá como su más dramático impacto el estrechamiento de la brecha que existe hasta el presente “entre el mundo natural y el humano”. Así como su impacto nos permitiría comenzar a “dominar el manejo de lo complejo, la riqueza de estructuras en los símbolos, y quizás la conciencia de esto”, entendido que “no sólo las barreras tradicionales —barreras erigidas a ambos lados—, entre las ciencias naturales y las humanidades pueden ser mantenidas por siempre”, sino que una superación de lo *nec plus ultra* hasta ahora será indispensable condición de completamiento, con mis propias palabras, del hasta ahora incompleto “verdadero logro” del 1492. Es decir, completamiento imperativo de acuerdo con la peligrosa brecha que ahora existe entre nuestra creciente autonomía humana respecto a una comprensión de los niveles físicos y orgánicos de realidad, y nuestra falta de autonomía en cuanto al entendimiento de nuestra condición específicamente humana de existencia, como respecto a las reglas que gobiernan las conductas individuales y colectivas mediante las cuales cada forma de realidad existe y es replicada, incluyendo nuestras conductas contemporáneas, no menos heterogéneas, igual de organizadas culturalmente del modo sistemático que aquellas de Colón y los “idólatras” que enfrentáronse en el fatídico día para el mundo de octubre de 1492.

Con el borrado de la línea entre lo que Sperber/Moraes-Farias define como “comprensión del mundo tal cual es” (conocimiento científico) y “comprensión de categorías” (conocimiento *dentro* de los términos que cada cultura autoconcibe, o el de nuestras ciencias sociales y de humanidades contemporáneas), una nueva imagen de humanidad, semejante al Renacimiento italiano, “surge en lo futuro como arte y ciencia que interactúan desde sus esferas complementarias”. Al mismo tiempo sobre las bases de esta nueva imagen, estaríamos capacitados para hacer el “orden discursivo” de nuestros “mundos culturalmente erigidos” junto con su “orden de sentimientos y creencias humanas, sujetos a nueva definición científica.” (Pagels, 1988).

Eso conformó las bases de *su* nueva imagen de una tierra homogénea posible por su contestataria visión apocalíptica milenaria (contra la ortodoxa visión teocéntrica de un arbitrario modelo de divina creación) de una naturaleza hecha para nosotros y, por tanto, *cercada por este fin* al ser manipulada por reglas, mediante las que Colón, a despecho y como consecuencia de sus propios errores empíricos y las remanentes creencias medievales, pudo consumir el cambio de paradigma bajo cuyos términos los geógrafos actuales pudieron colocar

“el orden de la tierra” “bajo nuevas bases científicas”. Si bien no en el orden de las conductas humanas dadas las negativas consecuencias de lo que siguió, tanto en las secuelas del desembarco de Colón en las Américas como hasta hoy, para dos grupos de población (*negros e indios*) quienes, como aquel gran grupo categorizado de *idólatras irracionales* cuando la expansión occidental y como tal llevado a los márgenes del primer *propter nos*, por tanto atrapados en el parcial e incompleto sentido de “verdadero logro” (ese de nuestra autonomía cognoscitiva en incremento respecto a nuestra comprensión de los niveles físicos y biológicos de la realidad a través del médium de las ciencias naturales, por un lado, y a través del déficit de este “logro” respecto a cualquier comprensión autónoma de las reglas que gobiernan nuestras conductas, y lo otro), lo cual en términos de la primera poética del *propter nos* ocurrió.

Fue lo sucedido hasta que el despertar de los 60 posibilitó una nueva apertura —la que un reto colectivo hizo a los sistemas de representaciones simbólicas y sus “imágenes estereotipadas”, gracias a lo cual hoy entendemos el Yo y sus innumerables Otros entretejidos. Sería en el contexto de este reto generalizado que Fanon propuso, en contra de nuestro natural instinto biocéntrico y por tanto del arbitrario modelo de las conductas humanas, una nueva contestataria imagen. Una en la cual, en tanto humanos, como expresión del proceso evolucionista de lo ontogénico y lo sociogénico, no pueden preexistir, según se suponía, los modos representativos de específica socialización de las “formas de vida” en cada cultura, y la concepción del ser, tu/nuestras conductas, por consiguiente sujetas a leyes dependientes de un orden cultural (*cursus solitus culturae*) como otras fueron y son por naturaleza “hechas para la vida y la creación de almas” (*cursus solitus naturae*).²⁴

“Natura no puede hacer cosas fuera de proporciones” y “Mare totum navigabile”, argumentó Colón en tanto se movía en un reino más allá de la razón convencional de su época. “En cuanto a ontogenia, hay sociogenia”, propone Fanon, y así, también nos rebasa.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory 1969 “Conscious Purpose vs. Nature”, in *Dialectics of Liberation* (Harmondsworth: Penguin).
- Bauman, Zygmunt 1987 *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and intellectuals* (Cambridge, U.K.: Polity Press).

24 Las dos alocuciones latinas se traducen respectivamente como “en el curso normal de la cultura” y “en el curso normal de la naturaleza”. Esta última era una frase común en el discurso culto de la época de Colón.

- Bernal, Martin 1987 *Black Athena*, Vol. I (London: Free Association Books).
- Blumenberg, Hans 1983 *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press).
- Bohm, David 1987 Interview with *Omni* magazine, January.
- Boorstin, Daniel 1983 *The Discoverers: A History of Man's Search to Know His World and Himself* (New York: Vintage Books).
- Burke, James 1985 *The Day the Universe Changed* (Boston: Little, Brown).
- Campbell, Donald T. 1972 "On the Genetics of Altruism and the Counter—Hedonic Components in Human Culture", in *Journal of Social Issues* 28 (3), pp. 21-38.
- _____, 1982 "The Two Distinct Routes beyond Kin Selection to Ultra—sociality: Implications for the Humanities and Social Sciences", in *The Nature of Pro-Social Development: Interdisciplinary Theories and Strategies* (New York: Academic Press).
- Cavallo-Sforzi, Luigi Luca 1991 "Genes, Peoples and Languages", in *Scientific American*, November, pp. 104-110.
- Cerio, Gregory 1991 "Were the Spaniards *That Cruel?*", in *Newsweek*, Fall/Winter, pp. 48—51.
- Danielli, James F. 1980 "Altruism and the Internal Reward System of the Opium of the People?", in *Journal of Social and Biological Structure: Studies in Human Sociobiology*, 3 (2).
- Donald, Merlin 1991 *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Du Bois, W. E. B. 1903 [1961] *The Souls of Black Folk* (New York: Fawcett).
- Fanon, Frantz 1964 *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press).
- Fernández-Armesto, Felipe 1987 *Before Columbus: Exploration and colonization from the Mediterranean to the Atlantic, 1229—1492* (London: Macmillan).
- Foucault, Michel 1973 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Random House).
- Goldberg, Jeff 1988 *Anatomy of a Scientific Discovery* (New York: Bantam Press).
- Granzotto, Gianni 1986 *Christopher Columbus* (London: Collins, Hallyn, Frederick).
- _____, 1990 *The Poetic Structure of the World: Copernicus and Kepler* (New York: Zone Books).

- Harjo, Susan Shown 1991 "My Turn: I Won't Be Celebrating Columbus Day", in *Newsweek*, Fall/Winter, 32.
- Hart, Jeffrey 1991 "Feting the Lindbergh of the 15th Century", in *San Francisco Examiner*, October 14, Op-Ed page.
- Herskovitz, Melville 1941 *The Myth of the Negro Past* (Boston: Beacon Press).
- Hubner, Kurt 1983 *Critique of Scientific Reason* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hyers, Conrad 1987 *The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science* (Atlanta: John Knox Press).
- Isaacs, Glyn 1983 "Aspects of Human Evolution", in *Evolution from Molecules to Men* (New York: Cambridge University Press).
- Jameson, Frederic 1991 Interview with Horacio Machén. *Nuevo Texto Crítico* 7, Department of Spanish and Portuguese (Stanford, Calif.: Stanford University).
- Kandel, Jonathan 1988 *La Capital: The Biography of Mexico City* (New York: Random House).
- Koning, Hans 1976 *Columbus: His Enterprise* (New York: Monthly Review Press).
- _____, 1990 "Don't Celebrate 1492, Mourn It", in *New York Times*, August 14, Op-Ed page.
- Landau, Misia 1991 *Narratives of Human Evolution* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
- Landstrorn, Thorn 1967 *Columbus: The Story of Don Cristóbal Colón* (New York: Macmillan).
- Legesse, Asmaron 1973 *Gada: Three Approaches to the Study of an African Society* (New York: The Free Press).
- León-Portilla, Miguel 1990 "Mesoamerica 1492, and the Eve of 1992". Working Paper 1, in *Discovering the Americas: 1992 Lecture Series*. Department of Spanish and Portuguese, University of Maryland, College Park.
- Lieberman, Philip 1991 *Uniquely Human: The Evolution of Speech, Thoughts and Selfless Behavior* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Llosa, Mario Vargas 1990 "Questions of Conquest", in *Harper's*, December.
- Lope de Vega, Felix s/f *El Nuevo Mundo descubierto por Cristobal Colon* (Lille: Presses Universitaire de Lille).
- Liotard, Jean-François 1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Maturana, H. R., and F. J. Varela 1987 *The Biological Roots of Human Understanding* (Boston: New Science Library).

- Miller, J. G. 1976 "The Slave Trade in Congo and Angola", in Martin L. Kilson and R. L. Rothberg, eds., *The African Diaspora: Interpretive Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Moraes-Farias, Paulo Fernando 1980 "Models of the World and Categorical Models: The 'Enslavable Barbarian' as a Mobile Classificatory Label", in *Slavery and Abolition* 1 (2), pp. 115-31.
- Morison, S. E. 1957 *A New and Fresh English Translation of the Letter of Columbus, Announcing the Discovery of America* (Madrid: Gráficas Yagües).
- Mosse, George 1978 *Towards the Final Solution: A History of European Racism* (New York: Howard Fertig).
- Mudimbe, Valentin Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- O'Gorman, Edmundo 1951 *La idea del descubrimiento de America. Historia de esa interpretación y critica de sus fundamentos*. Ediciones del IV centenario de la Universidad de Mexico, Centro de Estudios Filosóficos.
- _____, 1961 *The Invention of America. An Enquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History* (Bloomington: Indiana University Press).
- Obenga, Théophile 1987 "Sous-Theme: La pensée africaine et la philosophie dans une perspective de renouvellement". Paper presented at a symposium organized by FESPAC, Dakar, December 15-19.
- Pagden, Anthony 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, England: Cambridge University Press).
- Pagels, Heinz 1988 *The Dream of Reason: The Computer and the Sciences of Complexity* (New York: Simon & Schuster).
- Pandian, Jacob 1985 *Anthropology and the Western Tradition: Towards an Authentic Anthropology* (Prospect Heights, Illinois: Waveland Press).
- Pastor, Beatriz 1988 *Discursos Narrativos de la Conquista: Mitificación y Emergencia* (Hanover: Ediciones del Norte).
- Pirsig, Robert 1974 *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values* (New York: William Morrow).
- Pocock, J. G. A. 1971 *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* (New York: Athenaeum).

- _____, 1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Riedi, R.; and J. Kaspar 1984 *Biology of Knowledge: The Evolutionary Basis of Reason* (New York: John Wiley & Sons).
- Rodríguez, Richard 1991 "Mixed Blood: Columbus' Legacy: A World Made Mestizo", in *Harper's*, November, pp. 47-56.
- Rodríguez, Roberto 1991 "Quincentennial Debate: How Columbus' Voyage Changed the World", in *Black Issues in Higher Education* 8 (16), p. 24.
- Rorty Richard 1985 "Solidarity of Objectivity", in *Post-Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press).
- Rose, Wendy 1990 "For Some It's a Time of Mourning", in *New World* 1.
- Said, Edward 1978 *Orientalism* (New York: Pantheon Books).
- Sale, Kirkpatrick 1990 *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Colombian Legacy* (New York: Alfred Knopf).
- Smith, Adam 1869 *Theory of the Moral Sentiments*. In *The Essays of Adam Smith* (London: Alexander Murray).
- Taviani, Paolo 1991 *Columbus: The Great Adventure. His Life, His Times and His Voyages* (New York: Orion Books).
- Thorndike, Lynn 1934 *History of Magic and Experimental Science 14th and 15th Centuries*, Vol. 4 (New York: Columbia University Press).
- TonoMartínez, José 1992 "The Last Dissident: An Interview with Noam Chomsky", in *Encounters*, a Quincentenary Journal published by the Latin American Institute of the University of New Mexico and the Spain '92 Federation (Washington, D.C.).
- Valesio, Paulo 1980 *Nova Antiqua: Rhetorics as a Contemporary Theory* (Bloomington: Indiana University Press).
- Varela, Consuelo (ed.) 1982 *Cristóbal Colón: Textos y documentos completos* (Madrid: Alianza Universidad).
- Varela, Francisco 1979 *Principles of Biological Autonomy* (New York: North Holland).
- Vigilant, Linda; Mark Stoneking; Henry Harbending; Kristen Hawkes and Allan C. Wilson 1991 "African Populations and the Evolution of Human Mitochondrial DNA", in *Science* 253 (September 27), pp. 1503-6.
- Viola, Herman J., and Carolyn Margolis 1991 *Seeds of Change. Five Hundred Years since Columbus* (Washington: Smithsonian Institution Press).

- Wardrop, M. Mitchell 1987 *Man-Made Minds: The Promise of Artificial Intelligence* (New York: Walker & Co.).
- Washburn, Wilcomb 1962 "The Meaning of 'Discovery' in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", in *AmericanHistorical Review*, 69 (4).
- Watts, Pauline Moffit 1985 "Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus, Enterprise of the Indies", in *AmericanHistorical Review*, 90 (1), pp. 73—102.
- Weatherford, Jack 1988 *Indian Givers: How the Indians of the Americas Transformed the World* (New York: Crown).
- Wheeler, Samuel 1988 "Wittgenstein as Conservative Deconstructor", in *New Literary History* 19 (2).
- Winch, Peter 1964 "Understanding a Primitive Society", in *American Philosophical Quarterly*, 1, pp. 307-24.
- Wright, Philip 1988 *Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in an Age of information* (New York: Times Books).
- Wynter, Sylvia 1984 "New Seville and the Conversion Experience of Bartolome de las Casas", en *JamaicaJournal* 17 (May and August), 30.
- _____, 1991a "After Man, His Last Word: On Postmodernism, Les Damnés and the Sociogenic Principle", en *Nuevo TextoCrítico* 7, Department of Spanish & Portuguese (Stanford, California: Stanford University).
- _____, 1991b "After the New Class.James, the *Damnés*, and the Autonomy of Human Cognition". Paper presented at an international conference hosted by Wellesley College, April.

Lloyd A. Best

PENSAMIENTO INDEPENDIENTE Y LIBERTAD CARIBEÑA* **

I. PENSAMIENTO Y LIBERTAD

LA CONDICIÓN CARIBEÑA

Cuando pensamos en el Caribe, tenemos en mente un cuadro más grande del que, por lo general, se encuentra en la galería de la mente colonial. Ciertamente, incluye a las Antillas —Mayores y Menores— y las Guayanas. En conjunto, conforman el corazón del sistema, y nuestro propósito explícito es cambiarlo. Pero, muchas veces, el Caribe también incluye el litoral que rodea nuestro mar. Es cierto que es una costa extensa, y los contornos que se pueden trazar para delimitarla, aún son —a un extremo inquietante— una cuestión de gusto personal. Pero, por ese hecho, nuestra elección de los límites no carece de fundamento. Pues lo que estamos tratando de abarcar dentro de nuestro esquema son las bases culturales, sociales, políticas y económicas de la variante “plantación de azú-

* Lloyd A. Best, “Independent thought and Caribbean Freedom”, en *New World Quarterly*, Vol. 3, N° 4, 1967. Aquí se toma la versión publicada en *Reading in the Political Economy of the Caribbean 1971*, compilado y editado por Norman Girvan y Owen Jefferson (Jamaica: New World Group).

** Traducido por Eugenia Cervio y Sara Medina.

car” de la mente colonial. Por lo tanto, a veces incluimos a Carolina y Caracas con Kingston y Chacachacave, Corentyne y Camagüey; Recife con Paramaribo, Puerto España y Pointe-a-Pitre; y a Honduras Británica con Blanchisseuse y Barranquitas.

Veamos. Elijamos cualquier punto de vista. En casi todas partes hay desorden: fragmentación, segmentación y desarreglos. Es más, es el montaje del desorden: crecimiento de las poblaciones, caída de los ingresos, aumento del desempleo; ampliación de las desigualdades, extensión de la dependencia y creciente descontento.

Esta confusión —aparentemente— no respeta mucho las diferencias en la historia política, o en la afiliación política y el estatus político actuales. Puerto Rico es un Estado Libre Asociado¹ —a los Estados Unidos de América. Las Antillas Menores² están, o están a punto de ser, asociadas de una manera peculiar al Reino Unido, mientras que Surinam y las Antillas Holandesas son socias iguales en el Reino de los Países Bajos.

Trinidad, Jamaica y Barbados han llegado a convertirse, sin problemas, en reinos independientes de la monarquía inglesa. Guyana ha trabajado para lograr el mismo estatus —aunque con la ayuda del Departamento de Estado. Luisiana logró su incorporación al país de Dios por medio de una compraventa. Bolívar echó a la realeza Ibérica y Venezuela se convirtió en una República independiente; Brasil trajo a la realeza Ibérica, pero aún así al final se convirtió en una República independiente.

Toussaint derrotó a los franceses, los españoles y los ingleses, y luego flaqueó, pero Dessalines reclamó la libertad de Haití, quírase o no; Cuba se vio obligada dos veces a intercambiar regentes imperiales. Primero tuvo que intercambiar la donación Papal de 1493 por la Enmienda de Platt de 1902. Y luego, al pujar por la independencia por segunda vez en 1960, se vio forzada a asociarse voluntariamente con la iglesia marxista-leninista. *Les Antilles francaises sont, bien entendu, une partie de la metropole.*³ *Veamos el cuadro: Les trois capitaines l'auraient appelée vilaine!*⁴

ECONOMÍA POLÍTICA TRADICIONAL

La economía que subraya este desorden es, literalmente, una fantochada. Para obtener algún tipo de respuesta de esta, primero se

1 En español en el original [N. de T.].

2 En el original, *Little Eight* [N. de T.].

3 Las Antillas son francesas, por supuesto, una parte de la metrópoli [N. de T.].

4 Versos de la canción popular “Les Sabots d’Hélène” de Georges Brassens, 1954 [N. de T.].

tiene que preguntar por la demanda metropolitana y la inversión metropolitana. Y ciertamente, los gobiernos están muy, muy ocupados. Están atareados en modernizar los servicios públicos y en expandir la infraestructura. De hecho, eso es lo que tienen que hacer. Es una condición necesaria de ingreso al mercado metropolitano. Y es su supuesto básico —y falso— que el desarrollo económico debe ser comparado con el crecimiento de la industria manufacturera y el rápido aumento de la renta per cápita de la población; que puede lograrse mucho mejor con la participación metropolitana ampliada e, incluso, continua, y que es un objetivo tan sesgado y distinto de la independencia política y la igualdad social, que cada uno es más o menos realizable por cuenta propia.

Puede ser interesante hacer una breve exploración de algunas de las consecuencias de esta visión de cambio en el contexto caribeño. Con este fin vamos a considerar el caso de los gobiernos que, sin duda como un mero dispositivo estratégico, deliberadamente asumen el papel de esclavos, por así decirlo, del mercado metropolitano.

Su estrategia de corto plazo es contar con iniciativas metropolitanas de inversión, tecnología y marketing, con la continuidad de la propiedad y control metropolitanos de los principales medios de producción y, por lo tanto, en un afianzamiento (temporal) de las relaciones económicas tradicionales. Ellos piensan que esto les dará más tiempo, y que finalmente se crearán condiciones materiales más favorables para un mejor ejercicio de la independencia política y para la promoción de la igualdad y la justicia social.

Es completamente irrelevante si los líderes políticos del movimiento nacional adoptan o no esta estrategia antes de obtener su independencia formal, como en el Congreso Nacional del Pueblo en Guyana y el Partido Nacional Popular en Jamaica; o después de haber prácticamente ganado, como en el caso del Partido Laborista Democrático en Barbados y el Movimiento Nacional del Pueblo en Trinidad y Tobago. En realidad, lo importante es que los líderes aceptan la posibilidad de separar objetivos y formar lazos para el desarrollo económico al actuar como si no fueran políticamente independientes y no estuvieran interesados en promover la igualdad social.

Haciéndose los distraídos por así decirlo, empiezan por crear —especulan que por un tiempo— las condiciones permisivas para los inversores metropolitanos. Aquí, en la naturaleza del caso, el requisito más importante es restringir la actividad política de aquellos más motivados y en mejor posición para desafiar a la base tradicional de poder. Por lo tanto, los primeros grupos que la dirigencia política nacional va a vigilar con recelo son, precisamente, aquellos en los que había confiado durante la contienda contra el antiguo régimen colo-

nial: las clases profesionales preclaras, los trabajadores organizados y el grupo emergente de empresarios e industriales nacionales.

EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD POLÍTICA

Sin embargo, esta necesidad de estabilizar la política no se presenta en principio como un problema. La mínima concesión que el antiguo régimen debe ofrecer al movimiento nacional para el cambio social, económico y político, en todo caso, debe consignar una promesa lo suficientemente atractiva para la primera generación de aspirantes nacionales a cargos políticos. Por lo tanto, la estabilidad inicial se logra mediante la incorporación inmediata de profesionales, empresarios y líderes laborales a puestos directivos. Esto es completamente factible en una situación donde el sector público solo está tomando su lugar en el mercado metropolitano, como una de las dos vías principales para el empleo remunerado y el ingreso en la vida pública.

En gran medida, se trata del establecimiento y dotación de las corporaciones públicas, de establecer mecanismos nacionales para planificación y consulta, y de la apertura de la competitividad en las carreras de servicio público que previamente había sido negada. El efecto, aunque probablemente no sea la intención, es “comprar” a quienes están mejor posicionados para oponerse políticamente en el corto plazo. Pero no es simplemente —tal vez no lo sea en absoluto— una cuestión de meros puestos de trabajo para los muchachos. La renovación, ampliación y reacondicionamiento de las instituciones públicas es, en todo caso, un paso necesario, legítimo y hacia adelante. La burocracia entrante podría tener, justamente, un sentido de deber público en el servicio a desempeñar.

De hecho, estos titulares de los nuevos puestos en el sector público ocupan sus lugares con gran celo y con un mayor sentido de participación política. Sin embargo, pronto descubren que el compromiso entre los dirigentes políticos nacionales y los empresarios metropolitanos, en realidad, los restringe a jugar papeles en relaciones públicas o en una tecnocracia estéril, principalmente. La mayoría de las funciones creativas del establishment se asignan a contratistas externos.

Tampoco pueden retirarse fácilmente. Casi no hay otras alternativas, más que el servicio público y el mercado empresarial metropolitano. Los industriales locales, que nunca fueron importantes y acaso recién estén emergiendo, habrán sido liquidados casi todos por la presión del “empresariado” metropolitano subsidiado de la economía colonial. En cuanto al comercio local, es para ir de mal en peor.

Los profesionales se encuentran, por lo tanto, en una posición donde para poder hacer un trabajo creativo y manifestarse ante el poder real como clase, tendrían que crear un nuevo movimiento y

deshacer el compromiso con el mercado empresarial metropolitano. Alternativamente, podrían elegir negociar sus intereses de poder en juego por influencia burocrática en el liderazgo político que implica, según los patrones nacionales, grandes recompensas materiales sumadas a un estatus alto.

Cuando esta opción tiene lugar entre ellos comienza una segunda fase, y la cuestión de la estabilización política se convierte en un verdadero problema para el liderazgo político. Para contener a los pocos decididos y, por lo tanto, muy peligrosos que tienen la energía, el coraje y la voluntad para apartarse de sus compromisos con el *establishment* y para comenzar de nuevo, los líderes políticos son persuadidos fácilmente a etiquetarlos como subversivos y anti patrias. Esto inicia una erosión constante del derecho a disentir.

Por otro lado, para asegurar el apoyo continuo de los muchos que intentan reproducir el sistema porque es menos doloroso y menos costoso que realinearse, los líderes políticos intentan comprarlos sin miramientos. Dentro del partido, esto precipitadamente ocasiona una fiesta virtual para la corrupción. Pronto aparece una nueva camada de operadores políticos de segunda línea, sin interés en la política nacional, acaparados como intermediarios por unos pocos sumos sacerdotes políticos —muy probablemente para un único Pope político. Esta es una clase de *condotiero*, por así decirlo, de “jefes” rudos y despiadados con alguna pequeña zona de la vida nacional como su predio personal.

Dentro de la administración pública (incluyendo las universidades financiadas por el gobierno) surge un conjunto de burócratas lacónicos, tecnócratas y cuadros de relaciones públicas untuosas que exige un precio alto en prebendas como prerrequisito por hacer bien un servicio limitado de tareas y por permanecer fuera de la “política”.

Pero tanto en el partido como en el servicio público, el precio de este tipo de compromiso político aumenta automáticamente a medida que los participantes se vuelven cada vez más cínicos y, por tanto, cada vez menos dignos de confianza. La lucha profana por recompensas entre sus principales funcionarios pronto obliga al movimiento político a abandonar, junto con el derecho a disentir, cualquier compromiso político de igualdad social que pudiera haber tenido. La desigualdad se habrá convertido en la segunda parte del precio del control político de una de las dos agrupaciones mejor posicionadas.

LA ESTABILIZACIÓN DEL TRABAJO ORGANIZADO

La otra agrupación es el trabajo organizado. Mientras que desde el principio los sindicatos fueron organizados por profesionales del movimiento político nacional, el control político simplemente se ejerce a través de la articulación de la dirigencia partidaria y sindical. Cuando

esto no sucede, es necesario influir a los sindicatos mediante la incorporación de los líderes sindicales como funcionarios en el nivel de “planificación” de la maquinaria de gobierno. En cualquier caso, la colaboración en la primera fase es relativamente fácil de lograr. Por lo menos, hasta que la promesa política no sea jaqueada por el compromiso con los intereses económicos tradicionales de la metrópoli, los conflictos no son agudos; incluso si los sindicatos a-partidarios pudieran tender a oscilar o permanecer al margen.

Como la necesidad de despolitización surge tras el compromiso, también aquí, como con las clases profesionales, hay una división. Algunos sindicatos y sindicalistas disienten de la estrategia de desarrollo, más por una comprensión intuitiva de su significado que por un análisis articulado de sus consecuencias. Por la razón que sea, hay oportunidades para los nuevos sindicatos y para los nuevos líderes de los viejos gremios (o para desligarse de ellos).

En líneas generales, los disidentes en los sindicatos tienden a ser proporcionalmente más significativos que entre los profesionales, en parte porque la cartera laboral está más experimentada políticamente que la de los profesionales; en parte porque, en un sentido importante, el trabajo es más independiente del gobierno nacional y, tal vez, incluso porque las recompensas por jugar el juego usualmente no son tan altas. Sea como sea, la resolución de la opción está marcada por conflictos más agudos. Esto toma la forma de una multiplicación de huelgas “irracionales”, centrando la atención en la supervivencia de la estructura tradicional de poder económico.

En este punto, la dirigencia política se ve obligada a tomar medidas para estabilizar la situación. Independientemente de la forma que tenga la estabilización, su principal objetivo debe ser mantener la organización laboral despolitizada. El objetivo es detener las huelgas y evitar la formación de nuevos sindicatos, y no tanto limitar el aumento de salarios. Lejos de restringir los materiales locales, el objetivo debe ser el opuesto a “comprar” trabajo de manera eficaz. Mientras que esto no es tan simple como con las clases profesionales, se facilita, por un lado, por el tipo de situación de desempleo que resulta de una estrategia de industrialización por participación de la metrópoli.

Por otro lado, las mismas condiciones que se trazaron para acoplarse al capital de la metrópoli también favorecen una adopción generalizada de las prácticas de trabajo metropolitano por los sindicatos. Para promover estas prácticas estrechas de mera negociación de mejores condiciones para los que tienen la suerte de estar empleados, hay una máquina internacional bien aceiteada. Tiene todo tipo de recompensas “comprar” a los dirigentes sindicales locales para que abandonen la militancia política que les otorgó originalmente su lu-

gar en el establishment. Esta es una de las maneras en que el nuevo mercantilismo mantiene su poder —por medio de la despolitización de los trabajadores. Y esta, dicho sea de paso y para anticipar un poco, es solo una de las razones por la cual el análisis marxista, tal vez, no sea tan relevante para la comprensión de los procesos laborales en ciernes.

Por lo demás, el control de los salarios por parte de los gobiernos, difícilmente genere alguna ganancia notoria para el resto de la economía. En los sectores de gestión externa —minería, azúcar, manufactura y turismo—, la integración vertical de las empresas locales con casas matrices de la metrópoli admite tal manipulación de los precios de exportación, con el cálculo de costo, y con los balances de pérdidas y la ganancias, que una restricción de los salarios no se percibe necesariamente en un incremento de las ganancias locales y mayores ingresos para el gobierno. Pero incluso si lo hiciera, las posibilidades adicionales de maniobra otorgadas a las empresas por el espectro de concesiones “pioneras”, que hasta los intereses altamente rentables de las mineras internacionales parecen ser capaces de garantizar, sirven para frustrar los intentos del gobierno de obtener un aumento sustancial en el rédito sobre el impuesto a las sociedades corporativas.

En los sectores que producen para el consumo local o proporcionan servicios auxiliares de exportación —el servicio civil, las corporaciones públicas, algunas fábricas y la agricultura— el aumento de sueldos y salarios también está afectado por las disposiciones vigentes.

Esta vez las razones son diferentes. En el sector público, la peculiar relación de servicio de los altos funcionarios de los Bancos Centrales, las Juntas de Planificación, las Corporaciones de Desarrollo, las Embajadas y los Ministerios para con los hombres de negocios y expertos de organismos internacionales y agencias metropolitanas establece un piso alto para el nivel de vida. Y esto pone, automáticamente, mayor presión en todos los salarios.

LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA DESIGUALDAD

Quedan otras dos razones por las cuales, en aras de su compromiso con las empresas de la metrópoli, los gobiernos tienen que ser muy circunspectos acerca de política de ingresos. La primera es que la trayectoria tecnológica seguida por la economía es mera imitación. Ciertamente, puesto que la empresa típica es subsidiaria, filial o sucursal de la casa matriz metropolitana, las técnicas de producción en realidad son programadas en el extranjero. Así que siempre tiende a haber obstáculos técnicos a la sustitución automática de trabajo nacional por maquinaria importada, incluso cuando los costos salariales lo permiten.

Además, la imitación tecnológica y la organización por ramas filiales de la industria proporcionan la segunda razón para no controlar los ingresos. El patrón de la oferta y el carácter de los bienes disponibles están, en un sentido significativo, más allá de la regulación local. Por lo tanto, para que el programa de “industrialización por invitación” se despliegue plenamente, no solo tiene que haber demanda, sino que además primero tiene que ser formado el *gusto* por medio de la importación de productos del lugar de procedencia de la tecnología. Por lo tanto, el nivel de los salarios y la distribución del ingreso tienen que permitir que los grupos relativamente bien acomodados puedan comprar los productos importados formadores del gusto, a precios comparativamente altos. Esta es una dinámica de “desarrollo” por *sustitución* de importaciones, más que por *desplazamiento* de importaciones.

De este modo, la economía caribeña vigente necesita de la desigualdad en la misma medida que la actual política caribeña.

De esto se desprende que es la falta de iniciativa local en la producción y oferta lo que está en el corazón del desorden económico. Para ponerlo otra manera, cualquier intento por controlar los ingresos y regular la demanda implica que la carga del esfuerzo en inversión y producción debe derivarse, simultáneamente, de las empresas extranjeras hacia las empresas locales, públicas o privadas. En cualquier caso, se debe cambiar a una clase de operadores cuya supervivencia no dependa de la coincidencia de la demanda local con la oferta diseñada afuera, sino en la coincidencia de la oferta programada localmente con la demanda determinada localmente. Únicamente en ese contexto, pueden ser abandonadas las políticas de desigualdad social.

Hay muchos otros aspectos de la situación actual que no podemos abordar aquí. Por ejemplo, la anarquía cultural creada por una economía en la que los hombres —los más capaces entre ellos— se ven obligados por las necesidades de la vida a mostrar excelencia en la difusión de propaganda —política y académica— metropolitana; donde otros hombres, siempre bien ubicados entre las facciones de poder, no tienen otra opción que la de preocuparse por sus relaciones públicas; donde los trabajadores se limitan al mimetismo tecnológico o al montaje de piezas, donde la población busca dignidad en un pandemonio por bienes de consumo durables; y donde el liderazgo político sobrevive por la sumisión al poder imperial.

En una sociedad trasplantada desde todos los rincones del mundo e integrada a lo largo de tres siglos por una subordinación común al poder imperial, es posible que también resulte fructífero explorar el daño hecho en forma de segmentación política, fragmentación social y antagonismo racial; por el hecho de que los hombres caribeños no

pueden compartir entre sí la tarea de dominar su propio entorno, de crear su propio mundo, de formar sus propios criterios de juicio: de situaciones, de otros hombres ¡y de su propio valor!

Si hasta ahora fue necesario abordar en detalle los roles de gobierno, de trabajo y de las nuevas clases profesionales en la actual confusión económica y política en el Caribe, es porque estamos preocupados por el cambio; y entre los principales cambios que diferencian a este período del anterior, consta que estas agencias de la voluntad popular han logrado cargos públicos. En los años previos, digamos 1940, el trabajo no había tenido ningún lugar legítimo en ese orden de cosas; y el gobierno, si bien clama ser responsable de todos los intereses, no obstante, ha sido el representante descarado de los intereses seccionales o extranjeros. La esperanza, pues, ha sido que la participación popular en el gobierno y la influencia de los sindicatos en la política económica traerían una independencia real y un verdadero sentido de igualdad, así como tiempos mejores —en otras palabras, un cambio en el sistema. Moyne, en un reporte de 1938 sobre las Antillas Británicas, lo percibe claramente.

“[...] ‘el descontento que subyace en los disturbios de los últimos años’ reportó en un típico sarcasmo imperial, ‘es un fenómeno de otro carácter, que ya no representa una mera protesta obtusa contra el deterioro de las condiciones, sino una demanda positiva por la creación de nuevas condiciones’”.

LA COMPAÑÍA DE INDIAS

Entre los *Jacobinos negros* fue James, creo, quien nos recordó que Colón, habiendo desembarcado en el Nuevo Mundo, alabó a Dios, y luego preguntó con premura por el oro. Hoy día, los empresarios llegan por *clíper jet*, gracias al ministro de Industria Pionera, y luego preguntan por la bauxita. “La Compañía de Indias” todavía es un buen negocio.

Sin embargo, para que las cosas quedaran como estaban, tuvieron que cambiar. El proceso tradicional y permanente de subdesarrollo en el Caribe ha sido gestionado por toda una nueva serie de instituciones y actividades: Desarrollo Colonial y Bienestar, Comisión Angloamericana, Comisión del Caribe, Organización del Caribe; Directorios, Unidades y Divisiones de Planificación Económica; Corporaciones de Desarrollo Industrial, Corporación Financiera de Desarrollo, Corporaciones de Comercialización Agrícola. Hubo Misiones del Banco Mundial, Misiones del Fondo Monetario Internacional y Misiones del Programa Mundial de Alimentos; Misiones Indígenas y Misiones de Alemania. Hubo primeros Programas de Desarrollo y

segundos Programas de Desarrollo; hubo primeros Planes de Desarrollo y segundos Planes de Desarrollo. En Jamaica, incluso hubo *un hombre con un plan*. Hubo proyectos para la Reforma Agraria y para la Reforma del Servicio Civil.

Mientras Moyne, Simey y Prest fueron enviados desde la metrópoli, Lewis y Kaldor, Balogh y Dumont fueron *traídos* de la metrópoli. El Caribe se ha ubicado en el circuito internacional de *tenis*, en el circuito internacional de *golf*, en el circuito internacional del *casino*. Hemos tenido los Juegos Panamericanos y los Juegos del Commonwealth; una reunión de ministros de Finanzas del Commonwealth y una reunión de la Asociación Parlamentaria del Commonwealth. En otras palabras, La Habana fue reubicada en el mapa. Kingston y San Juan, Georgetown y Puerto España, a su turno, fueron reubicadas también.

Así que hubo un verdadero *round-robin* de cambios. *Pero, con una variante.*

¿Por qué, entonces, es lo mismo? ¿Qué es toda esta alharaca burocrática en nombre del desarrollo? De Londres a Washington, Ginebra y Nueva York; de Ottawa a Santiago de Chile. Consultas, conferencias, coloquios ¡Hermano Anancy en los Consejos del mundo! ¿Arriba y abajo de los océanos en busca de obeah?

Entonces ¿por qué la iniciativa todavía se encuentra en el exterior? ¿No hay una perspectiva en el horizonte para resolver el problema del desempleo o equiparar los beneficios, de asumir la responsabilidad plena y popular para el desarrollo económico? ¿Por qué aún preside Goliat? En Guatemala, cuando le conviene; en la República Dominicana, cuando le conviene. ¡Retira los misiles cuando le conviene! Manipula los términos de intercambio y el flujo de capital, el precio de petróleo y la cuota para el azúcar.

¿Es porque somos demasiado pequeños? Entonces ¿dónde está la honda?

MEDIOS DE CAMBIO

En gran parte de las reflexiones caribeñas se postula que los Marines siempre estarán en Guantánamo. Por lo tanto, sería oportuno considerar el punto de vista de que uno de estos días las tropas del Caribe estarán ocupando en vano las capitales imperiales. Es una visión que puede sorprender a algunos. Sin embargo, el objetivo no es simplemente impresionar.

El objetivo es exhortar a la mente caribeña colonial a enfrentar la pregunta: ¿Cómo? Es cierto que la misma mente que está dispuesta a someterse al poder imperial, está secretamente obsesionada con las posibilidades de inclinar el marcador. Son dos aspectos de una misma visión del mundo.

¿Cómo, entonces? Dos medios se sugieren. El primero es tecnológico. Claramente, si desarrolláramos una tecnología militar superior, seríamos capaces de enfrentar al poder imperial y asolarlo. Estaríamos en la posición idónea para dominar el negocio internacional. Esto, sin embargo, seguramente no cambiaría el *sistema*. Cambiaría los *dirigentes*. Y en cualquier caso, deja sin respuesta la pregunta de cómo desarrollar técnicas militares superiores. Lo que nos lleva a la vía alternativa.

La podemos llamar la vía moral. Como apreciaba tan claramente el hermano Malcolm X, se trata de cambiar la visión que los hombres tienen de sí mismos en relación con otros hombres y en relación con el universo. Esta es una de las principales enseñanzas del cristianismo, del Islam e, *incluso*, del marxismo. La última lección de estos sistemas de pensamiento es que la actitud de la nueva moral debe ser escéptica antes que crédula. Por este motivo, la doctrina marxista, aún tan popular entre los promotores del cambio social en los nuevos Estados, tendría que revisarse sustancialmente. Por la misma razón, el cristianismo y los otros sistemas de la filosofía moral y política deben ser sometidos a una reevaluación significativa.

Efectivamente, en nuestra parte del mundo, hay creciente evidencia de un sano escepticismo entre los teóricos políticos cristianos. De todos los informes, los demócratas cristianos en América Latina parecen haber adoptado cierta irreverencia como la de Cristo hacia los escribas y fariseos contemporáneos, y, al fin y al cabo, parecen estar dispuestos a abandonar los modos de pensamiento que a las claras no se ajustan a las exigencias de la condición humana actual. Se nos dice que algunos jesuitas dispersos en derredor están entre los líderes de la revuelta contra la doctrina restrictiva, y que están en contacto directo con los hechos. Si esto es cierto, se convierte en un hecho que, a su vez, no podemos ignorar. Pero la evidencia todavía es muy escasa y la tarea demasiado grande para que podamos hacer algo más que tomar nota mental como referencia futura.

EL PENSAMIENTO MARXISTA Y EL CAMBIO

Aquí, el marxismo puede llevar un tratamiento más largo. Este cuerpo de pensamiento político ubica a la "lucha de clases" en el centro de la dinámica de cambio. Es el corolario de enfocar la atención en la sociología de la ideología, por así decirlo. Dicho crudamente, la solidaridad y el interés del grupo determinados por la estructura y funcionamiento de la economía son considerados decisivos en la formación de los principios de la acción política.

La potencia indiscutible de este modelo deriva del hecho que se integra en un único esquema meramente plausible, el funcionamien-

to del sistema económico, el orden social y la política. Pero dentro de la trinidad existe una relación de dependencia entre la superestructura ideológica y el último regulador, la base económica. Aquí yace una de las principales deficiencias del modelo. Ya que el espacio que deja para que los hombres y los movimientos formulen ideas, independiente de las categorías a las que el orden económico y social los orienta, es incómodamente exiguo. La concesión que se hace a la imaginación social en el camino de la libertad, para dar nueva forma a la matriz social de preceptos que no son derivados del orden intelectual existente, es demasiado pequeña. Y, en definitiva, postula una mente social demasiado delimitada por el orden establecido para percibir la gama amplia y siempre cambiante de posibles objetivos sociales y de acción social viable. En este sentido, el modelo abarca una parte de la realidad demasiado estrecha para ser científica, y constituye un marco demasiado restrictivo para los movimientos de cambio social radical.

La evidencia de Europa Occidental indica que el modelo tuvo una aplicación imperfecta, incluso dentro de la esfera de la cultura donde se desarrolló. Allí, la raza, la nacionalidad y la individualidad parecen haber modificado los patrones anticipados de la formación de ideología, y con eso se han multiplicado las posibilidades de acción política. Por consiguiente, la Primera Guerra Mundial fue testigo de las ideas y los alineamientos políticos de las clases trabajadoras de Europa Occidental que, si bien tuvieron precedentes, aún así no fueron previstos por los teóricos marxistas. Fue la solidaridad nacional, más que la solidaridad de los trabajadores, lo que prevaleció bajo presión.

En las áreas más lejanas de los límites del modelo, el contacto interracial, intercultural e internacional ha indicado la necesidad de modificaciones aún más extensas, tanto así, que incluso los marxistas reconocen la inadecuación de lo que ellos denominan su teoría del imperialismo.

En Europa del Este y China, hay una paradoja interesante en la experiencia del marxismo que puede ser explorada con creces. En primer lugar, los dos grandes éxitos en estas áreas que claman haberse inspirado en el marxismo, de hecho, implicaron una innovación sustancial en la teoría del cambio político. En segundo lugar, las innovaciones, lejos de haber sido reconocidas como tales, por el contrario, han sido legitimadas solo en términos de una supuesta conformidad a la doctrina. Por lo tanto, nos enfrentamos a una doble paradoja sobre la que es importante detenerse y reflexionar.

Para empezar, podemos señalar que tanto en Rusia como en China, los movimientos marxistas eran ramas de un movimiento más amplio basado en otros lugares. Por el simple hecho de ser movimientos "fragmentarios" estos Caballos de Troya, tal como lo fueron, derivaron

algunos claros beneficios. En el plano político y militar, los camaradas podían confiar —o eso pensaban— en el aparato Internacional del movimiento para movilizar la ayuda y el apoyo de otros compañeros en el extranjero. Además, por su suscripción a una doctrina —independientemente de su contenido— que había nacido en las tierras de la cultura que entonces dominaba el mundo, podían establecer una comunicación fácil en el campo externo. Asimismo, no tuvieron que enfrentar nuevamente el problema que alguna vez había tenido marxismo en Europa Occidental, de merecer la incorporación en la vasta tradición filosófica e intelectual. Ni los bolcheviques, ni Mao después, ha tenido que proceder desde la nada.

Luego, el contenido real de la doctrina —como distinto del hecho de ser parte de un movimiento mayor que adhirió a esta— dotó a los fragmentos de recursos adicionales. Por un lado, la pretensión científica del marxismo ayudó a satisfacer el deseo de respetabilidad intelectual. Por otro, al poner la revolución en la lógica de la historia, aseguró la victoria que la solidaridad internacional solo podría hacer probable. Es más, al vincular la transformación política de la mayoría a la mayoría de los desfavorecidos y a la doctrina hacía difícil evitar cierta aprobación moral, incluso entre sus oponentes. Finalmente, por ser católica, la doctrina permitió que los compañeros compartieran —en el mejor de los casos, con otros hombres, y en el peor, con otros *trabajadores*— la visión de la buena sociedad por venir. Esto, a su vez, puede muy bien haber cambiado el equilibrio al desplazar la ventaja de la religión tradicional hacia el compromiso político con el movimiento socialista.

Pero tanto el hecho de ser un fragmento, como la adhesión a una doctrina *ready-made*, implicó grandes costos. Al evolucionar en condiciones completamente diferentes, las directivas políticas de la doctrina no fueron susceptibles ni de una fácil traducción a la práctica ni de una fácil aceptación por parte de la conciencia popular. En otras palabras, el éxito en el campo, en la medida en que dependía de la operación local, necesariamente introdujo un conflicto. En consecuencia, el liderazgo fragmentario tenía que elegir. Por un lado, toda revisión importante del principio operacional sería cuasi herética. Por otro, el mantenimiento del apoyo externo y la legitimidad doctrinal obstaculizaría el progreso.

EL CASO RUSO

En el caso de Rusia el conflicto sobre la estrategia y dentro del partido, por momentos, fue muy fuerte en los años previos al triunfo de octubre. Tal vez, exceptuando a Mao, solo Lenin pasó a la posteridad como el gran revisionista. Pero el éxito era importante para él. En la serie

de decisiones poco ortodoxas que lo llevaron primero a la estación de Finlandia y luego al Kremlin, es inherente el dictum posterior de Stalin del socialismo en un solo país. ¿Pero en ese momento, ante el apogeo de la victoria y con todo el poder a los soviets, quién podría haber parado a meditar en las consecuencias? —aunque uno se imagina que Trotsky, por todas sus expectativas de desarrollos revolucionarios en Occidente ¡seguramente habría arriesgado algunas especulaciones!

Si pesó la victoria en los primeros días de la Revolución, cuando oscureció el camino revisionista; luego pesó aún más, cuando el universalismo fue abandonado abiertamente por Stalin. Puesto que la revisión al traer éxito también había traído el poder de definir la herejía. Para los socialistas, el poder estatal había convertido a la Unión Soviética en la patria del trabajador, a Moscú en el locus de la autoridad, y en definitiva, a Stalin en un Papa. El rabo había llegado a menear al perro, por así decirlo, un fragmento [...] totalidad. Los camaradas de la Internacional pronto lo descubrieron —y a qué costo.

EL CASO CHINO

En el caso de China, Mao no fue tan afortunado. Su decisión de continuar con la Revolución fue lisa y llanamente una herejía. Por lo tanto, fue natural que hubiera continuado revisando y revisando, libre y exhaustivamente. Difícilmente podría haberlo evitado, si debía concluir la larga marcha. Al final lo hizo, luego de casi un cuarto de siglo de lucha. Y aquí otra vez, como siempre, la victoria fue bienvenida. Pero dada la naturaleza del caso, en esta ocasión hubo pocas ilusiones color de rosa sobre la solidaridad duradera de un movimiento internacional que ahora tenía que operar simultáneamente desde Bizancio y desde Roma, por así decirlo.

Esta vez el niño no encontró al padre impotente. Mao había innovado y elaborado sus propias teorías políticas y principios de acción. Es posible que para ellos, incluso, haya demostrado ser más convincente que Lenin. Pero, a pesar de todo esto, llegó a ser meramente *otro* Papa y por lo tanto no totalmente infalible. Solo en este terreno —sacando las necesidades operacionales tan distintas de los dos grandes países—, los mitos comunes y la retórica común, la intención radical compartida y la articulación de la fuente de legitimidad fueron la señal más segura del problema latente.

SOCIALISMO INDEPENDIENTE

El conflicto actual entre China y la Unión Soviética aparece, entonces, como consecuencia de una única Iglesia fundacional y de su posterior desarrollo en dos, con la aparición de dos Papas descollantes, con sus propios cardenales, siguiéndolos en un camino independiente al socia-

lismo. Irónicamente, el modelo es revisado sistemáticamente y sin descanso. Sin duda, aún habrá otros pontífices. Esto es justo lo que conduce, inevitablemente, a una ruptura del diálogo y erige obstáculos en el camino de la comunicación. Puesto que la comunidad doctrinal había facilitado, en primer lugar y más que nada, la comprensión mutua.

El camino del revisionismo debe implicar, también inevitablemente, una reorientación continua y una laicización periódica de sus sumos sacerdotes. Ergo, hemos tenido las peleas de Stalin con Trotsky y los otros dirigentes bolcheviques, sumado a su implacable control de la Internacional.

Ahora, es el turno de Mao de poner a la Guardia Roja en los zapatos de los viejos cuadros del Partido. En cierta forma es una repetición de la experiencia rusa: en ambos casos el proceso de reorientación ha tomado un carácter especial, en primer lugar desde el aspecto religioso de la doctrina —de la fe que deben profesar en el credo todos los camaradas—, y en segundo lugar por el hecho de que la revisión es llevada a cabo desde arriba, por el Pope mismo.

Los sumos sacerdotes deben declarar solidaridad con Su Santidad en términos que deben ser, por un lado, suficientemente generales como para respetar la visión de la máxima autoridad de revisar a voluntad; y, al mismo tiempo, lo suficientemente específicos en su rechazo de toda conexión con el Padre de la herejía. Pero en la historia, lo mismo siempre es diferente.

Que el desarrollo del revisionismo en China haya sido diferente en algunos aspectos, no es para nada sorprendente. Mucho más que la incidencia que tuvo la Revolución bolchevique en las concepciones de Lenin, las revisiones iniciales de Mao habían transformado sus preceptos para que se ajustaran a una conciencia local infinitamente diferente de la europea occidental e, incluso, de la oriental. Precisamente, el alcance de esta adaptación prerrevolucionaria, es el que ahora se refleja —al menos, en el plano mitológico— en una completa disociación de los valores occidentales. Asimismo, en esta misma lógica, al ser el *segundo* en una línea de herejes, el comunismo chino necesita en su lucha por el poder con su predecesor, el comunismo soviético, implicar a este último no solo en el revisionismo sino en la revisión burguesa del credo.

El punto aquí es que los Partidos fragmentados, de hecho, intentan evadirse de su prisión de marxista. La ciencia se reafirma de una manera curiosa y, sin embargo, se anuncia una gran lealtad a la doctrina, son los hechos los que dictan el camino de la política. La diferencia entre las situaciones está imponiendo sus propias revisiones.

Los marxistas han aprendido que no podemos abordar la construcción de una sociedad mejor con posiciones preconcebidas —o,

al menos, con posiciones tan elaboradas que nos llevan a suspender la discriminación respecto del contexto. Pero el costo de la lección ya es muy alto —para los individuos, las naciones y para el mundo. El carácter evangelizador de la doctrina ha contribuido a promover enfrentamientos cuasi religiosos en las sociedades y entre sociedades. Esta cruzada, a su vez, proporciona una excusa —cuando no una causa— para que los sistemas políticos rivales limiten la libertad y recurran mucho más a la coerción que a la persuasión política. Uno de los resultados de esto ha sido la apuesta excesivamente alta en la tecnología militar como agente de cambio social contemporáneo. Así, para nosotros, rechazar el socialismo científico es rechazar doblemente la solución para el cambio en el Caribe: por medio del desarrollo y la aplicación de la tecnología militar.

LA TRADICIÓN CIENTÍFICA DE OCCIDENTE

Si vamos a adoptar la religión alternativa de la ciencia, la pregunta que surge es ¿dónde nos ubica esto en relación con lo que se considera como la tradición científica de Occidente? Aquí nos gustaría poder comenzar discutiendo un poco con aquellos que afirman que la actitud científica, de alguna forma, ha sido una contribución de la tradición intelectual occidental. Me temo que aquí, primero, debemos insistir en señalar que la actitud científica no puede más que haber sido parte de la tradición humana desde el principio; y que las sucesivas culturas la han fortalecido, y posiblemente puedan seguir haciéndolo. La sugerencia de que pertenezca a alguna esfera cultural es, como la pretensión marxista de universalidad, sencillamente otra manifestación de arrogancia. En este caso es la arrogancia de una civilización temporalmente dominante, aunque tal vez nos gustaría conceder con premura que la distorsión acaso es inevitable en una perspectiva contemporánea, y por lo tanto sesgada.

Se necesita una visión a largo plazo de la historia humana para hacernos humildes. Consideremos cómo es que llegamos donde estábamos, digamos, en 650 a. C. Me pregunto también, qué se imaginan los chauvinistas de Occidente moderno, por ejemplo, que solía hacer cerca del fogón Vercingétorix o algún adalid de Angle-land antes de que César hubiese realizado la travesía —si no cavilar y ordenar la nueva experiencia de la tribu y revisar las leyes de la acción. Estos teóricos puede hacer una pausa y reflexionar sobre lo que pre-ocupaba a los Reyes de Dahomey antes de que anclaran los portugueses de camino a la India (y se quedaran, lamentablemente).

Sospecho que si realmente intentáramos ser científicos y mirar directamente el arco completo de la experiencia humana, podríamos estar un poco más inclinados a considerar la contribución occidental

moderna no tanto como un cambio en la *actitud* hacia la experiencia sino como un cambio en las *técnicas* de transmitirla. Mucho más de lo que, en general, se admite de hecho —aunque a menudo se anuncia en teoría— el pensamiento y las actitudes también contienen un fondo de saberes y un conjunto de mitos sagrados que obstaculizan el proceso de investigación y retrasan el progreso de la comunidad internacional. Esto es cierto no solo en las ciencias sociales y morales sino también en los campos de la tecnología y de la ciencia natural, donde el carácter del objeto de estudio, a veces, hace que sea más gratificante de ser curioso y menos incómodo ser escéptico.

Sin duda, las mejoras de Occidente en las técnicas y métodos de grabación y transmisión de la información también han modificado las actitudes, y no debemos descartar el punto de que todos, en consecuencia, hicimos un avance real. Pero una de las ventajas de revisar la formulación del punto es que luego seremos menos propensos a pasar por alto uno de los aspectos más preocupantes de la cultura occidental intelectual hoy: su tendencia —en el extranjero, en particular— a sacrificar la observación precisa en el altar de la teorización elegante. Aquí, paradójicamente, tenemos el peligro de que la mejora en los medios de la ciencia pueda servir para frustrar sus fines.

Lamentablemente, uno tiene que informar que tanto para las secciones Este y Oeste de Occidente, el mundo parece que se ha convertido en un conjunto extremadamente simple de modelos de dos sectores: de indios y vaqueros, por así decirlo; de países desarrollados y subdesarrollados, de sociedades tradicionales y modernas, y así sucesivamente. Uno aprecia que hasta cierto punto, la dominación propia de la cultura y las responsabilidades políticas que necesariamente la acompañan, obligar a cierta teorización provisional. Para actuar, es necesario tener categorías e hipótesis que den cierta visión de cómo el sistema en observación funciona como un todo. Pero en la ciencia también, como en la política, a menudo tenemos que estar informados por la filosofía del segundo mejor y a admitir que ninguna de las explicaciones cuadra. Cuando por el contrario, intentamos con aires de suficiencia imponer un orden fácil a una experiencia novedosa y compleja, tendemos a convertir la ciencia en cientificismo, a crear eslóganes a partir de categorías de análisis y a transformar la información en propaganda. Tal vez, en el caso de Occidente esta tendencia refleja, en parte, un intento de la cultura de protegerse a sí misma. Esto es comprensible, pero lamentable.

LEGITIMIDAD INTELECTUAL EN LOS NUEVOS ESTADOS

Pero para nosotros lo que es más lamentable —y aún más relevante— es que debido a los hechos del poder la manera más fácil para

que las élites intelectuales de los llamados nuevos Estados adquieran legitimidad en el extranjero (que todavía no lo han adquirido en casa) es que ellas demuestren competencia técnica en los métodos y procedimientos de lo que está en su propio hábitat: científicismo occidental y propaganda occidental. En el peor de los casos, si no pueden lograr idoneidad, deben tener la pacotilla, la baratija de la ciencia occidental.

De esto se derivan varias consecuencias. Por un lado, las instituciones locales de aprendizaje están vinculadas de las maneras más absurdas a las instituciones extranjeras patrocinadoras. Casi de la misma manera que, en la economía, las empresas están liadas a las corporaciones metropolitanas —y con resultados muy similares. Por otro lado, el trabajo intelectual local con frecuencia carece de información de contenido relevante (o de contenido empírico local preciso). En las Indias Occidentales, por ejemplo, tenemos elegantes cuentas nacionales y, según una evaluación, algunos de los mejores servicios estadísticos de este lado del Atlántico. Pero no podemos encontrar fácilmente las estimaciones del precio efectivo del azúcar; a pesar de que gran parte de las políticas dependen de ello. Ni intentamos medir, digamos, el volumen de transacciones *sou-sou* a pesar de que gran parte de la población negocia con ellas. El profesionalismo demanda algo más. Y precisamente por esa razón las prescripciones que se derivan de este trabajo no pueden ser fácilmente traducidas a la acción —que es una de las razones de por qué tenemos tantos Planes de Desarrollo sin implementar.

Sin embargo, otro resultado de la forma en que las clases intelectuales derivan su legitimidad es que el trabajo profesional —por ser mayormente abstracto— tiende a la falta de contenido político práctico. El campo, por lo tanto, es abandonado a la teoría política desarrollada en otras condiciones —y en particular a los sistemas más militantes del pensamiento. Esto obliga, a aquellos que por inclinación u ocupación necesitan utilizar un conjunto de ideas políticas, o a crear nuevos esquemas o a salir del paso con los viejos e inadecuados. Por lo tanto, casi en todos lados podemos encontrar políticos que, demasiado ocupados para adoptar la primera opción, están atrapados en una retórica que no es operativa. Puede ser un crédito de Nkrumah, ya que parece haber apreciado esta dificultad, a pesar de que su preocupación por el *socialismo* africano indica hasta qué punto pudo haber sido prisionero de la situación.

Ahora, podemos pasar a reconocer que la degeneración de la ciencia y la información en científicismo y propaganda no es un fenómeno solo presenciado en las relaciones *entre* culturas y naciones. Puede ser más satisfactorio para nuestro sentido de autosuficiencia creer que lo

que estamos tratando es “imperialismo intelectual”. Pero no es cierto, o al menos, no totalmente cierto. Podemos ver el mismo fenómeno también al *interior* de las culturas y de las naciones. Puede expresarse de varias maneras: a veces, como un conflicto de generaciones como tienden a verlo los latinoamericanos, en particular; a veces, como un conflicto entre la política nacional y regional como pueden postularlo, digamos, los canadienses franceses.

En el campo estrictamente intelectual, por cierto, hubo períodos en la historia de la cultura occidental que las mejoras previas en los métodos de la ciencia han generado una preocupación excesiva con los modos preconcebidos y elegantes de teorizar acerca de la nueva evidencia. La preocupación pos-newtoniana de la física con las matemáticas formales es un excelente ejemplo de ello. Uno tiene la sensación incómoda de que la obsesión actual de las ciencias sociales con un conjunto de categorías de la sociología política marxista y la economía keynesiana crudamente agregada, es otro ejemplo.

Felizmente, el siglo XVIII fue testigo, al final, del retorno a un mayor esfuerzo científico por parte de los hombres que, en una interpretación, rechazaron la visión del mundo como una tragedia clásica agonizante y fundaron sociedades científicas a lo largo y a lo ancho del país. Fue de academias disidentes como la Sociedad Lunar de donde provino gran parte del impulso hacia la Revolución Industrial.

Eso fue después de Newton. Bien puede haber un paralelo subsiguiente con Keynes. Por supuesto, debemos ser muy escépticos acerca de las analogías fáciles. Pero se ve en el horizonte un nuevo grupo de hombres, principalmente en América Latina. Se los ha descrito como estructuralistas. De hecho, ellos simplemente reclaman por un retorno a los hechos de cada caso. Es cierto que Boulton y Wedgwood, Faraday, Darwin y Priestly trataron con las ciencias naturales, mientras que Furtado y Pinto, Demas y Sunkel han tratado con las ciencias sociales. Pero el enfoque es el mismo. Los hombres han sabido esto mucho antes de que el sol *saliera* por el Oeste. La regla simple es enfrentar la realidad de lo que es —de la situación *particular*. Occidente ha mejorado los métodos de enfrentarse a su propia realidad. Uno se pregunta qué harán los “nuevos” Estados.

EL ENFOQUE ESTRUCTURALISTA

Frente a su propia situación, los estructuralistas defienden, en primer lugar, una tipología de las estructuras, una demarcación del campo en sus matrices constitutivas de relaciones sociales. En segundo lugar, tratan de hacer una observación precisa de las instituciones, mecanismos y patrones de conducta que hacen de la matriz una unidad

funcional. Entonces, y *solo* entonces, están las inferencias sobre lo que impide y lo que promueve el desarrollo y el cambio. A su debido tiempo, una teoría derivada así, insisten, adquirirá su propia formulación elegante, su propio estatuto. En el primer esbozo, no puede más que ser producida en academias disidentes y estar expresada en términos de toscas hipótesis —en lenguaje periodístico, para usar el término abusivo por el cual el establishment intelectual actual se ve obligado (en su propia defensa) a describirlo.

¿Este enfoque no postula que cada sociedad es una entidad en sí misma? ¿Es legítimo plantear la pregunta? ¿No estamos defendiendo acá un tipo diferente de chauvinismo? ¿No estamos argumentando a favor de una sociedad cerrada? Esto ¿No dividirá a los hombres? Aquellos de todas las tendencias— que de una forma u otra apoyan la idea detrás de la Internacional están bastante predispuestos a mostrar alguna preocupación.

Creo que sus sospechas se podrían disipar, si apreciaran lo que sucede cuando los hombres emplean sus recursos intelectuales, entre otros, en el hábitat particular en que se encuentran. Cuando los hombres hacen esto, pronto descubren todo un reino de oportunidades y de limitaciones. Las oportunidades que empiezan a explotar; las limitaciones que, en primer lugar, se ven obligados a respetar solo para superarlas, posteriormente, en las sucesivas etapas de la nueva iniciativa. En este proceso de conquista del medio ambiente desarrollan un sentido de orgullo en lo que se ha logrado, templado por una humildad frente a lo que aún falta por lograr; acumulan un conocimiento de lo que se ha hecho y desarrollan un juicio seguro de lo que no se puede hacer —al menos, no todavía. Formulan las leyes del hombre y las leyes de la naturaleza; se forman el hábito de explotar y a su vez de respetar el medio ambiente, y todo el tiempo elaboran y revisan las reglas de los procedimientos que hacen única e indivisible a la comunidad humana. Pues esto proporciona el sustrato para la discusión, el intercambio de mercancías y de ideas.

Así, el problema de los nuevos Estados hoy es que han olvidado la base sobre la que pueden discutir y, por lo tanto, buscan obtener una legitimidad indirecta optando servilmente por seguir las iniciativas culturales del Atlántico Norte. En tecnología como en política, su forma característica de comportarse es en respuesta al estímulo metropolitano. Y es para cambiar el carácter de esta pauta de conducta que es necesaria la nueva religión. Decir esto, dicho sea de paso, es reconocer que las huestes que nosotros, a su turno, tendremos en las capitales imperiales ya están ahí. Pasa que ahora, simplemente, están ocupadas con la propaganda metropolitana. La tarea del cambio social es armarlas con la ciencia.

LA NUEVA CONCIENCIA CARIBEÑA

Por ahora, podría ser posible definir que, lo que estoy argumentando, es que el cambio social en el Caribe únicamente debe y puede comenzar en la mente de los caribeños. Si vamos a actuar para el cambio, nuestros filósofos y nuestros teóricos primero tienen que entender cómo nos relacionamos entre nosotros y con el amplio mundo en que vivimos. Ya que hemos sido el estrado del mercantilismo —viejo y nuevo— con la economía gozando de un inusual dominio sobre nuestra conciencia, aquí podemos tener un caso en el que Marx aún pueda quedar en pie con su cabeza en la posición correcta. Por otra parte, dado que el nuestro ha sido un escenario en el que la mezcla interracial, intercultural e internacional ha desempeñado un papel principal entre los *dramatis personae* del proceso social, es posible que tengamos algunas modificaciones y enmiendas importantes por hacer.

II. PENSAMIENTO Y ACCIÓN

He argumentado que necesitamos un pensamiento independiente. Una de las manifestaciones más evidentes de la condición colonial en el Caribe —de la mentalidad de plantación, es el refugio que nuestras clases intelectuales encuentran en un científicismo estéril, por un lado, o en un populismo barato, por el otro.

La mitad de nuestras clases intelectuales son apolíticas. Están inmersas en ejercicios técnicos o están ocupadas disipando sus energías en la administración y las relaciones públicas, gestionando el servicio público, gestionando las Universidades, gestionando esto, gestionando aquello, en efecto, gestionando lejos de los problemas.

La otra mitad está clamando por liderar al pueblo. Como tantos valientes Bustamantes, su ardiente ambición es marchar frente a las masas. Enfrentados a las preguntas sobre cómo, dónde y cuándo, su respuesta es un frío silencio. Uno teme que, además, ellos sencillamente estén echando a perder sus recursos en una retórica poco práctica.

Se propone aquí que por ser quienes somos, lo que somos y donde estamos, el tipo de acción con la debemos estar comprometidos es determinante. La acción en el campo, si no ha de ser ciega, presupone la teoría. Reconocer esto implica asignarnos tres tareas. La primera es delinear la teoría en la que puede basarse el preclaro liderazgo intelectual por el que clama la nación y que nunca ha tenido. La segunda es llevar a cabo la investigación en la cual pueda fundamentarse la teoría. Esto es lo que puede llamarse, en la jerga de mi oficio original, la creación de bienes de capital intelectual. La tercera es que debemos establecer los medios de comunicación por que estos bienes pueden ser transmitidos al resto de nosotros que aún no está comprometido. Como dice una de nuestras declaraciones en *Nuevo Mundo*: aspira-

mos poder crear un medio de expresión democrática directa adecuado a la imaginación nativa del Caribe.

Me parece que con estas tres tareas nuestro plato está bien lleno. Si dedicamos nuestra atención a la producción de libros, folletos y revistas, y si lo hicimos bien, eso sería suficiente. Los organizadores políticos podrían aparecer, entonces, con algo que decir —al menos, con algo que no hubieran básicamente copiado de *Monthly Review* o pedido prestado del (último) Jules Dubois.

Pensar en esto como quietismo y que la política es la actividad en las calles, es una moda entre nosotros. Y lo es. Pero es más. Es también, y decisivamente, la conciencia de las posibilidades entre la población y el compromiso con los tipos específicos de acción. Es en ausencia de estos que se funda gran parte de la actual política del Caribe. En este contexto, tal vez la mayor contribución política que podemos hacer ahora es elevar la conciencia política y generar compromiso político. Estamos en la mejor posición para hacerlo dado que, en virtud de nuestro oficio, está relacionado con la articulación y la comunicación.

Por lo tanto, el caso que aquí se plantea no está contra la acción, sino por una acción de tipo específico y realista. Para nosotros, el pensamiento es acción. Esto nos lleva a reconocer, luego, que hay acciones de otra clase. Pero no podemos ser tan presuntuosos como para asumir que en otra parte no haya otros hombres que los acepten como su responsabilidad, y dirijan su atención a ellos con una dedicación y una competencia igual a la nuestra. ¿Nos atrevemos a mostrar semejante falta de confianza en las personas por quienes queremos hacer tanto? ¿No somos conscientes que por doquier hay periodistas, sindicalistas y políticos; agricultores, predicadores y poetas, capaces y dispuestos a cambiar el sistema, por completo, tanto como lo estamos nosotros?

SOMOS EL PUEBLO, TAMBIÉN

En cualquier caso, hay otra verdad fundamental que no podemos pasar por alto. Es que nosotros también somos pueblo. Así que, trabajar entre nosotros es también trabajar entre ellos. He argumentado que, acriticamente, tendemos a asumir la doctrina política de los demás. ¿No estamos adoptando ahora una que glorifica a las masas, los trabajadores y los agricultores? Sin nada que perder excepto sus cadenas, sin tener ningún interés en el actual sistema de propiedad, por así decirlo, se han convertido para nosotros en la clase que necesariamente va a promover la reorganización de la sociedad para mejor. Se trata de una reflexión, pero no una que la historia nos permita afirmar con plena confianza.

Por lo tanto, volvemos la necesidad de nuestra propia evaluación de la experiencia caribeña. ¡Cuánta de nuestra existencia pasa sin la más mínima apreciación pública, con escaso o nulo aporte al fondo de la conciencia! Mucho es experiencia privada, mucho es saber popular, hay tanto que es real para el *pueblo*. Pero la sociedad no se mueve solo por lo que es real para los individuos y los grupos. En un sentido importante, lo que es real colectivamente es políticamente significativo. Llegar a eso, y luego hacerlo propiedad pública común, es nuestra tarea. Abstractar y destilar de la anarquía que es la suma de realidades individuales, la sabiduría que conforma la acción social exitosa. Hacer esto es optar por considerar a los pueblos no como una abstracción, las masas, sino como una comunidad de *personas*.

Hemos destacado cuántos movimientos bien intencionados han encallado en la magia de su propia retórica. Ha habido Movimientos del Pueblo, Fiestas Populares y Congresos de los Pueblos: nacionales, democráticos y progresistas; Partidos Laboristas y Partidos Agrarios; Liberales y Socialistas. Han venido y se han ido; florecieron y luego se marchitaron para ser pisoteados por las mismas personas que otrora los habían cultivado tan asiduamente.

¿Por qué? Sugiero que la unión, el nexo con la conciencia, en la mayoría de los casos solo ha sido forjado débilmente. Ni un solo movimiento caribeño se ha atrevido a mantenerse firme contra Goliat. Ni siquiera Castro ha tenido éxito en la matanza del gigante —aunque ciertamente lo ha herido.

Este fracaso ha tenido sus consecuencias y hemos tenido que vivir con ellas. Por lo tanto, los más sulfurados entre nosotros están dispuestos a concluir que los líderes políticos actuales son puros bucaneros —saqueando a la sociedad para su propia ganancia de poder, aunque no siempre de riqueza. No; esta interpretación es tan errónea como poco provechosa. Por un lado, estos hombres han avanzado nuestra causa considerablemente. Al menos han logrado cierta independencia formal y, para muchos, han mejorado las condiciones materiales; es simplemente falso decir que son meros ladrones nocturnos.

Es doblemente malo para los hombres que están en condiciones de emitir un juicio, en gran parte debido a los cambios que estos líderes han forjado. Y para las denominadas nuevas élites intelectuales, que, precisamente a causa de las políticas actuales son capaces de obtener un empleo excelente y buen vivir, es francamente inmoral.

Por otra parte, no es políticamente redituable. La población, en cuya bondad clamamos tener fe, ha juzgado a estos hombres como líderes dedicados y competentes de buena voluntad. Ven en ellos a las inversiones que no van a abandonar, para unirse a una banda a

cambio de las promesas de unos meros pretendientes a cargos públicos que se atreven tan burdamente a atacar el juicio popular. Así que aquí hay otra razón por la que aún tal vez tengamos más trabajo que hacer; trabajo para demostrar por qué, por medio de errores humanos comunes y otras circunstancias que no tengan motivación diabólica, los programas de cambio social han salido mal. La generación actual de líderes ha cometido errores —como, podría agregar, nosotros en su momento los cometeremos— pero eso es solo parte de la historia.

Toda la historia cubre un largo camino de regreso. Hemos tenido líderes como Bolívar, Martí y Betances; Garvey, Cipriani y Critchlow; Payne y Edun, Toussaint, Quamaina y Damon; Adoe y Araby, Cuffy, Accabreh y Accra. Para aprender de ellos, tenemos que saber acerca de ellos. ¿Cuánto sabemos ahora? ¿Cuántos de nosotros sabe siquiera quiénes fueron —o por qué nos han dejado el legado de la sociedad de plantación solo ligeramente modificado?

Hay toda una historia aún por valorar. Azúcar, esclavitud y emancipación; guerra y saqueo; mercantilismo y neomercantilismo; el período de la Fundación, el siglo XIX, las dos Guerras y el período crítico de entreguerras; el trauma de los años treinta con el aumento de la mano de obra; y la lucha decidida para romper las cadenas imperiales que ha terminado en la derrota moral del *Estado Libre Asociado*, formal o informal.

Nuestra ignorancia acerca de nuestra propia experiencia histórica es una de las cosas más perjudiciales, y debe ser corregida prontamente. La demora puede costar mucho. Con la posible excepción de Cuba, los gobiernos del Caribe están en quiebra casi más allá de la redención. Pero tienen poder, y es un poder que ya están empezando a utilizar de manera destructiva.

Podemos desplazar estos gobiernos, por supuesto. Pero ¿de qué le serviría a los regímenes posteriores a no ser que también erosionemos las bases intelectuales, filosóficas y psicológicas de la política actual —a menos que la próxima generación se sirva de algún postulado coherente del proceso histórico caribeño?

TOMAR EL PODER

Por supuesto, hay un sentido según el cual no podemos escapar tomando el poder. Es simplemente una cuestión generacional. No sabemos quiénes serán los líderes políticos, ni quiénes ocuparán qué cargos. Esto puede decepcionar a algunos. Pero lo que sí sabemos es que en virtud de la sucesión normal los jovencitos de hoy, como clase, tendrán responsabilidades mañana.

De todos modos, es ya bien sabido lo que pretendemos hacer con el poder cuando lo consigamos: reorganizar la economía, integrar la

región, abrir el camino a la participación popular, llamar a la vida a un nuevo mundo, y así sucesivamente. Esta es una visión emocionante y la perspectiva de este mundo mejor debería aligerar la carga de trabajo que lleva su elaboración.

Pero hay algunas cosas que no podemos darnos el lujo de ignorar. En primer lugar, el curso de los acontecimientos no evolucionará en nada parecido a lo que ahora imaginamos. La lección del pasado es que ninguna teoría del proceso social y político —del proceso histórico, uno podría decir— es tan definitiva que podamos predecir con gran exactitud qué va a suceder y cómo. Por supuesto, este es el argumento más poderoso a favor y no en contra de una teoría del cambio. Sería abdicar de nuestra responsabilidad, si no tratáramos de limitar el margen de incertidumbre al mínimo y nos restringiéramos solo a tal error por necesidad.

En segundo lugar, para usar el poder con eficacia y prudencia, antes de haberlo conseguido debemos haber acordado con otros hombres (o haberlos persuadido) sobre cuáles son los problemas del cambio social. En otras palabras, son los términos en los que hemos conseguido el poder los que determinarán finalmente el uso del mismo. De manera que la política del Caballo de Troya, del Partido de Vanguardia, de los sumos sacerdotes que va a tomar el poder y luego liberar al pueblo, bien podría ser la política de conservación. A este respeto, es del mismo género que el de los hombres que ahora se unen al régimen en curso con el fin de vencerlo, que aceptan los procedimientos a los que dicen oponerse a fin de ganar posiciones desde las cuales luego, creen, que podrán cambiar las reglas.

UNA FORMA DE VIDA

Estamos bien asesorados para abandonar esas dudosas estrategias. Para cambiar el mundo no es suficiente anunciar nuestra intención de cambiarlo cuando tengamos el poder. Me parece, que también tenemos que demostrar el tipo de cambios a los que aspiramos empezando a vivirlos ahora... tanto como sea posible. Que por cierto, no puede ser tan improbable.

Si estamos insatisfechos con el cuerpo de la doctrina que hemos heredado, empecemos a trabajar desde cero. Si pensamos que los medios de comunicación existentes frustran el diálogo, encontremos unos nuevos que no lo hagan. Si pensamos que el desarrollo económico requiere la restricción del consumo, restrinjamos el nuestro y avancemos en eso. En lo que sea que decimos creer, vivámoslo ahora.

Sin duda decirlo es fácil, pero el tema no lo es tanto. No dirigimos el mundo. Los problemas de reorganización personal no siempre son manejables. La transición será difícil. Hay situaciones en las que

cada solución no es la respuesta, y el mejor solo es el segundo mejor. Pero esto no es excusa para no hacer nada y dejar que las cosas sigan su curso. No nos exime de la preocupación moral con la que nos enfrentamos ahora. Si esta preocupación no se presenta entre nosotros, lograremos solo convencer a otros de que simplemente estamos buscando cargos políticos. Y, en efecto, eso es lo que estaríamos haciendo.

Cambiar el enfoque hacia nuestra forma de vida como instrumento de cambio social es dar a entender que el verdadero cambio es un proceso comparativamente lento. Es el resultado de la construcción paciente y fructífera que cada uno de nosotros realiza en la esfera personal. Toma tiempo y muchos *rounds* de iniciativas novedosas, el transformar la disidencia individual en un movimiento social.

Me apresuro a añadir que, si bien no abogo por la estación de Finlandia, tampoco estoy abogando por la inevitable gradualidad. El cambio no es en absoluto inevitable. Y además, hay ocasiones en la historia en que es factible una ruptura bastante radical con el pasado.

CHAGUARAMAS

Tomemos, por ejemplo, el caso de Chaguaramas en 1960, que ya he planteado en otros lugares (*New World Quarterly*, *Dead Season*, 1965). Me parece que ha habido demasiada confusión acerca del significado de ese tema. Vale la pena volver a recordar acá, brevemente, esa apreciación.

La cuestión fue importante no porque se hubiese retenido el emplazamiento de la Capital Federal de la nación de las Indias Occidentales; ni porque se hubiesen retirado recursos valiosos del pueblo de Trinidad y Tobago. Fue importante debido a la coyuntura moral por la que llegó a ser central. Pues los errores del pasado no se pueden corregir al recuperar las bases un par de años después.

Aquí había una pequeña nación luchando por levantar su cabeza y sacarla del lodo del colonialismo moderno. En el otro extremo del Caribe —por cuatrocientos cincuenta años el epicentro del abuso de poder del Atlántico Norte— Cuba también estaba agitando. Contra ambos: el matón más grande jamás conocido por las naciones. Así, en Trinidad y Tobago, debido a la apatía y la dependencia en una posición anterior para legitimarse asumida por el gobernador imperial, la postura adoptada contra la base planteó un tema moral de importancia universal.

Estaba en cuestión el derecho del poder, de la dictadura de las grandes naciones sobre las pequeñas; por extensión, del fuerte para intimidar a los débiles. A pesar de que el tema nunca fue debidamente explicado, estaba lo suficientemente articulado para evocar una respuesta de todos los pueblos del Este y Sur del Caribe, en

general, y del conjunto de la Universidad de Woodford Square, en particular. Es más, la cuestión solo podría haber sido resuelta por medios morales, por la aplicación de la inteligencia y el ingenio, por la dedicación y el sacrificio. Haber intentado resolverla por el ejercicio de la fuerza habría sido una contradicción, ya que, en sí, el uso y el abuso de poder estaban en tela de juicio. Y en cualquier caso, el desequilibrio de poder, siendo lo que era dada la naturaleza del caso, el tema, librado en el plano de la violencia, habría sido decidido sin siquiera tener adhesiones.

Para un liderazgo político y un movimiento social que había tenido alguna noción de lo que compromete a los hombres, era la oportunidad de su vida. Los hombres no necesitan que estar persuadidos para apoyar a David contra Goliat. Pero incluso si lo necesitaran, las cuestiones de la Independencia y de la Federación, que estaban tan en el aire en 1959-1960, y la caída del antiguo régimen en Cuba podrían haber sido suficientemente persuasivas. Lo que se necesitaba era una vinculación de los temas y una integración de la conciencia regional. Consideremos lo que podría haber pasado si el gobierno de Trinidad y Tobago hubiese declarado la nacionalización de la base proclamado la independencia y se hubiese unido a Cuba en la administración de la industria azucarera.

La respuesta colonial es, a saber, que habrían venido los Marines y que los otros gobiernos caribeños habrían vendido como lo hicieron en 1953, cuando el PPP se metió en problemas en Guyana. Pero 1960 no era 1953, y ni el movimiento de Castro ni el PNM eran un mero ¡Caballo de Troya marxista! Habían hundido sus raíces en la conciencia caribeña y no habría sido fácil apartarlos. Manley podría haberse equivocado tras la aprobación que justo recientemente había obtenido para las políticas puertorriqueñas que había adoptado en su primer mandato. Pero la inclinación de la opinión de la región en su conjunto, podría haberla tornado una posición muy incómoda —especialmente, si las apuestas incluían el azúcar y la tierra, y si la mano había sido jugada de forma tal que Castro y Williams tuvieran entonces los recursos morales con los que jugar. ¿Podrían Jagan o Burnham, por ejemplo, no haber respondido si hubiesen sido convocados para asistir a una Conferencia en La Habana sobre la reorganización de la industria azucarera del Caribe?

Y aunque los Marines habrían llegado. ¿No los habríamos enfrentado, en todo caso, como lo hicieron los cubanos contra sus agentes en la Bahía de Cochinos y los Constitucionalistas, en Santo Domingo en 1965? ¿Cuánto territorio podrían haber mantenido ocupado si hubiesen tenido a todo el Caribe levantado contra ellos? Y aún si hubiesen mantenido ocupado el territorio —por un tiempo— nunca habrían

disfrutado de conquista moral alguna, ni de la satisfacción de ver a Cuba inclinarse hacia otro imperialismo por apoyo. Y el Caribe habría surgido de la lucha tan integrado moral y políticamente como siempre lo ha sido culturalmente... gracias al azúcar, el mercantilismo y la dominación imperial. Ciertamente, no podría haber surgido más fragmentado y amedrentado, ni más degradado políticamente de lo que ahora está.

Si entonces se perdió la oportunidad, fue en gran medida por la falta de experiencia política. Pero el tiempo volverá otra vez. Y si mientras tanto hemos evaluado las razones de por qué malgastamos la última oportunidad, vamos a aprovechar bien la siguiente. Ese es el único valor de la historia y la teoría social —informar el presente e instruir el futuro. De “Chaguaramas a la Esclavitud”, entonces, no fue ni una especulación romántica de lo que podría haber sido, ni un lamento sobre un Dios que falló, sino mayormente una rigurosa preparación para el siguiente *round*. Esto es, considerándolo en el largo plazo. Pero que solo subraya los puntos planteados aquí: que el cambio es un proceso lento; y que la conciencia construida por el trabajo y la vida hoy es la que contará en la política del mañana.

BIBLIOGRAFÍA

- Beckford, George 1971 *Plantations and Poverty in the Third World* (Kingston: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- Best, Lloyd 1967 “The Economy of the Commonwealth Caribbean: An overview” in *West Indies-Canada Economic Relations* (Kingston: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- Lewis, W. Arthur 1951 *Industrial Development in the Caribbean* (Port-of-Spain: Caribbean Commission).

Norman Girvan

EL PENSAMIENTO DE LA DEPENDENCIA EN EL CARIBE ANGLÓFONO*¹

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono surgió a principios del periodo poscolonial. Atribuía los problemas del desarrollo a la continuada dependencia económica, cultural y epistemológica de la región con respecto al mundo metropolitano, y reclamaba que la descolonización se extendiera a estas otras esferas. La dependencia fue un elemento significativo en la radicalización ideológica y política en las décadas de 1960 y 1970, y generó un gran debate académico y muchas evaluaciones críticas. Su influencia disminuyó a partir de los años ochenta, pero recientemente ha concitado un interés renovado, producto de la crítica a la globalización neoliberal.

* Norman Girvan, "El pensamiento de la dependencia en el Caribe anglófono". *Revista Mexicana del Caribe*, N° 19 (2005), pp. 7-55.

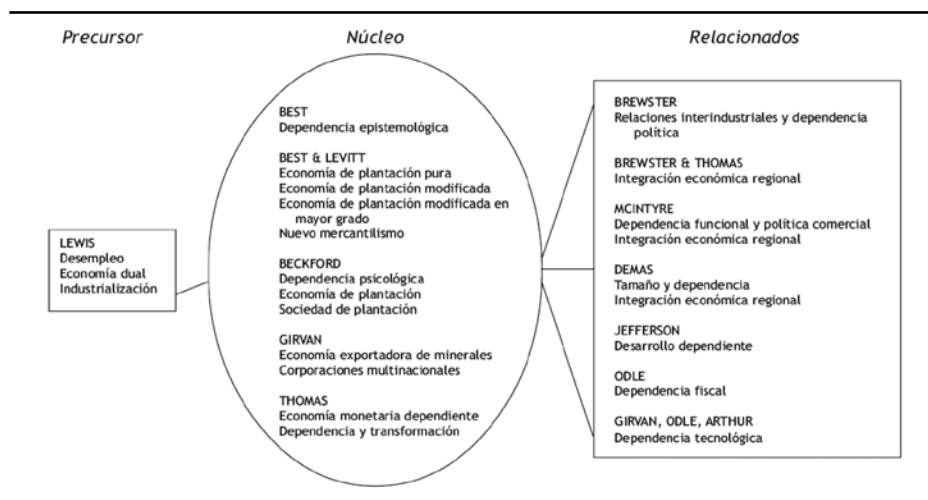
1 Este artículo es parte de un proyecto sobre las tradiciones intelectuales caribeñas, desarrollado por el Departamento de Historia de la Universidad de West Indies, recinto de Mona, Jamaica. Estoy en deuda con Kari Polanyi Levitt, Dennis Pantin, Glenn Sankatsing y Eric St. Cyr por sus atentos comentarios acerca de una versión anterior. Asumo toda la responsabilidad por los errores en cuanto a datos, interpretación u omisión que el artículo pudiera contener.

La escuela de pensamiento sobre la dependencia no era monolítica; más bien mostraba considerable diversidad en cuanto a metodología, temas y contenido prescriptivo. Este artículo se ocupa de cuatro corrientes principales, interrelacionadas, del pensamiento dependientista:

- a. El pensamiento del Grupo Nuevo Mundo,
- b. La escuela de la plantación y de las corporaciones multinacionales,²
- c. Otras formulaciones estructuralistas, y
- d. Enfoques marxistas tercermundistas: la dependencia como capitalismo periférico.

La Figura 1 proporciona un “mapa de la dependencia”, que muestra los autores y los temas abordados.³

Figura 1.
Panorámica de la literatura sobre la dependencia del Caribe anglófono



Fuente: Elaboración propia.

2 A diferencia de algunos otros autores (por ejemplo St. Cyr, 1983 y Greene, 1984), no tratamos la escuela de la plantación como algo separado de la teoría de la dependencia, debido a que la dependencia económica fue identificada como una de las características definitorias de las economías de plantación y existen muchas áreas de traslape entre la escuela de la plantación y otras obras pertenecientes a los escritos de la dependencia.

3 Aunque el libro de Walter Rodney *Cómo Europa subdesarrolló a África* (Rodney, 1972) pudiera considerarse perteneciente a la tradición de la dependencia, su obra escrita sobre el Caribe se centró en las cuestiones de raza y clase en lugar de la dependencia como tal. En este caso diferimos de Blomstrom y Hettne (1984), quienes incluyen la obra de Rodney en su estudio sobre el pensamiento dependientista caribeño.

En este artículo reseñaremos el contexto histórico del pensamiento dependentista y sintetizaremos su desarrollo; discutiremos su alcance y las críticas y los debates alrededor de la dependencia; y, por último, ofreceremos algunas conclusiones.

SURGIMIENTO Y DESARROLLO

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Los primeros años de la década de 1960 fueron de gran efervescencia política e intelectual en el Caribe anglófono. Federación,⁴ independencia⁵ y desarrollo económico eran los temas candentes del momento; las ideologías del nacionalismo, el socialismo, la democracia, el rastafarianismo⁶ y el no alineamiento se hallaban en pugna; la Guerra Fría estaba en su apogeo. Los acontecimientos significativos que influían en el clima intelectual eran la Revolución Cubana; la rebelión de Henry⁷ en Jamaica; la campaña desarrollada por el doctor Eric Williams para la devolución de la base naval estadounidense de Chaguaramas en Trinidad;⁸ la actividad de Cyril Lionel Robert James en Trinidad y la ruptura entre éste y Williams acerca del papel del partido de masas;⁹

4 La Federación de las Indias Occidentales agrupó a diez territorios coloniales británicos del Caribe insular: Antigua y Barbuda; Barbados; Dominica; Granada; Jamaica; Montserrat; San Cristóbal, Nevis y Anguila; Santa Lucía; San Vicente y las Granadinas; y Trinidad y Tobago. Se formó en 1958 y fue disuelta en 1962, después de que Jamaica votó en favor de la secesión en un referendo nacional celebrado en septiembre de 1961.

5 A raíz de la disolución de la Federación de las Indias Occidentales, los territorios coloniales británicos comenzaron negociaciones por separado con el Reino Unido para obtener la independencia nacional, la cual les fue concedida a Jamaica y a Trinidad y Tobago en agosto de 1962. La mayoría del resto de los territorios la obtuvieron a lo largo de los 20 años siguientes.

6 El movimiento religioso rastafari surgió en Jamaica en la década de 1930. Los rastafaris suscriben una teología centrada en África y creen en la divinidad del difunto emperador de Etiopía Haile Selassie I, cuyo título oficial era "Ras Tafari".

7 En 1960, Ronald Henry y tres personas más escenificaron un levantamiento guerrillero cerca de Kingston, en el cual hubo cinco muertos, incluyendo dos soldados británicos. Henry era hijo del líder del movimiento Regreso a África. El levantamiento se colapsó cuando el grupo de Henry fue entregado a la policía por campesinos locales. Para un recuento, véase Meeks (1997).

8 El doctor Eric Williams, entonces *premier* y posteriormente primer ministro de Trinidad y Tobago, realizó una campaña dirigida a la devolución de la base naval estadounidense en Chaguaramas, Trinidad, a fin de convertir el lugar en la capital de la Federación de las Indias Occidentales. La base había sido alquilada por el gobierno británico a Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. Sobre este asunto véase Best (1965).

9 Cyril Lionel Robert James, activista marxista trinitario, era el editor del periódico del Movimiento Popular Nacional del doctor Williams, con quien rompió relaciones

el debate sobre el futuro de la Federación de las Indias Occidentales y el referendo de Jamaica que condujo a su desaparición; el estallido de la violencia etnopolítica en Guyana (entonces Guayana Británica);¹⁰ la llegada del doctor Arthur Lewis como el primer director nativo del entonces Colegio Universitario de las Indias Occidentales;¹¹ el establecimiento de la Facultad de Ciencias Sociales y la rápida *caribeñización* del claustro de la Universidad. A partir de entonces, el recinto de Mona proporcionó una base institucional para el florecimiento del pensamiento nacionalista radical.

Con el tiempo, las discusiones informales entre los miembros jóvenes del claustro de profesores y los estudiantes de las Indias Occidentales sobre asuntos de ciencias sociales e historia condujeron a la creación de la Sociedad de las Indias Occidentales para el Estudio de los Temas Sociales¹² en 1960 y, posteriormente, del Grupo Nuevo Mundo en Guyana en 1962, con Lloyd Best como su principal teórico.¹³ La economía y la política de la descolonización, la naturaleza de la sociedad poscolonial de las Indias Occidentales, las demandas en conflicto de la democracia según el modelo occidental y del socialismo al estilo soviético o cubano, y el regionalismo posfederal eran de manera fundamental objeto de tales discusiones. La “falsa opción” entre los modelos de desarrollo impuestos por la rivalidad Este-Oeste era un tema primordial en los primeros momentos del pensamiento del Grupo Nuevo Mundo y de la dependencia.

cuando éste llegó a un acuerdo sobre Chaguaramas que no satisfacía las demandas nacionalistas. Un análisis sobre esto puede encontrarse en Millette (1995).

10 En 1962 estalló un violento conflicto en la Guayana Británica entre los seguidores, principalmente indoguyanenses, del gobernante Partido Progresista del Pueblo, del doctor Cheddi Jagan —de orientación marxista— y los seguidores, sobre todo afroguyanenses, del partido de oposición, el prooccidental Congreso Nacional del Pueblo, de Forbes Burnham.

11 En 1959, el afamado economista doctor (posteriormente *sir*) Arthur Lewis fue el primer caribeño nombrado al frente del Colegio Universitario de las Indias Occidentales, en aquel entonces afiliado a la Universidad de Londres.

12 Recuerdo haber participado por primera vez en estas discusiones grupales en la casa de Lloyd Best en el recinto del colegio en Mona a finales de 1960. Entre los profesores jóvenes que asistían a estas discusiones, además de Best, estaban Mervyn Alleyne, de Lingüística; Roy Augier, de Historia; Alister McIntyre, de Economía; y Archie Singham, de Gobierno. Entre los estudiantes, yo incluido, se contaban Eric Abrahams, Carlyle Dunkley, Richard Fletcher, Orlando Patterson, Walter Rodney y Lawrence Wells.

13 Best había llegado al recinto universitario de Mona en 1958 como investigador del *Institute of Social and Economic Research* (ISER). Entre 1962 y 1964 estuvo en la entonces Guayana Británica como asesor de la administración del, en esos días, *premier* doctor Cheddi Jagan.

DEPENDENCIA/DESCOLONIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA

Al valorar el pensamiento de la dependencia como lo articulaba el Grupo Nuevo Mundo, es importante reconocer su orientación *filosófica* subyacente. Ésta reclamaba una cosmología enraizada y centrada en el Caribe, que sería el punto de partida para una teoría de la sociedad específicamente caribeña (Bogues, 2003b: 149). El enfoque era holístico, porque la teoría social Nuevo Mundo comprendía la economía, la sociedad, la política y la cultura. Desde tal visión, el método de esta *caribeñización* epistémica sería un estudio minucioso de la historia y de la realidad contemporánea de la región, libre de conceptualizaciones, formulaciones, teorías y dogmas importados. De ahí se deriva la trascendencia atribuida a la *plantación* como la institución que condicionó la formación y la evolución histórica de la sociedad caribeña. Una vez reafirmada la plantación como su característica definitoria, estaban creadas las bases de un pancaribeñismo que fue más allá del idioma y la afiliación metropolitana.

La posición alrededor de la dependencia y la descolonización epistémica se presentaba desde diferentes perspectivas. El primer número de la revista *Nuevo Mundo* argumentaba que esa era la clave de la solución de la crisis política en Guyana:

Consideraciones operacionales han conducido a los diferentes líderes a asignar distintas etiquetas ideológicas al *producto final* y a asociarlo con formas institucionales concretas tomadas prestadas de sus respectivas fuentes externas de inspiración [...]

En última instancia, sólo puede encontrarse el mejor camino a seguir mediante el análisis de las condiciones económicas, sociales y culturales específicas de la sociedad [y su historia] [...] La asimilación acrítica de modelos foráneos, sin pasar por la etapa intermedia de la formulación teórica, sirve únicamente para importar consideraciones que no reconocen las posibilidades de cambio que las condiciones locales permiten ni respetan los límites que éstas les imponen [*New World Associates*, 1963: 241; énfasis añadido].

El término *ideologización disfuncional* fue utilizado posteriormente por Best para referirse a esta condición. McIntyre también lamentaba la dependencia de los territorios de las Indias Occidentales del resto del mundo en cuanto a “ideas acerca de sí mismos” (1971: 166). Argumentaba que había una diferencia entre la *dependencia estructural*, que es una consecuencia inevitable de las dimensiones y la estructura de las economías de las Indias Occidentales, y la *dependencia funcional*, que “surge como resultado de las políticas particulares seleccionadas y que puede evitarse si se siguen políticas alternativas” (1971:

166). Beckford planteaba que el aspecto *psicológico* de la dependencia era la causa principal del subdesarrollo caribeño:

El actual síndrome de dependencia en nuestra composición psicológica es el legado del sistema que estamos destruyendo. Esto proporciona la base para llegar a ser genuinamente independientes [...] El problema más difícil de resolver es la condición colonial en las mentes de las personas [...] Necesitamos reconocer, además, que en la sociedad de plantación las mentes más colonizadas se encuentran dentro de los estratos más altos del orden social [...] Las clases intelectuales no pueden encabezar la lucha; necesitan primero descolonizar sus propias mentes y desarrollar un saber genuinamente independiente en el proceso [Beckford, 1972: 234-234].¹⁴

La cita anterior nos permite introducir otro principio básico del pensamiento dependentista del Grupo Nuevo Mundo: *las ideas son la clave del cambio social*. La declaración más acabada sobre esto se encuentra en el artículo de Best “Pensamiento independiente y libertad en el Caribe” (1971a), cuyo título es una síntesis apropiada de la tesis. Esta declaración, que se convirtió en el testamento intelectual y político del Grupo Nuevo Mundo, es notable por su argumentación acerca de que la política de cambio comienza como un ejercicio intelectual —representado por la afirmación “el pensamiento es acción para nosotros”— y por su insistencia en que el pensamiento independiente se origina en un estudio cuidadoso de la historia caribeña.

DEPENDENCIA ECONÓMICA

El estructuralismo caribeño

A finales de la década de 1950, las influencias dominantes en el pensamiento económico de las Indias Occidentales eran la macroeconomía keynesiana, la microeconomía neoclásica y la economía del desarrollo de Lewis. Un aspecto común de los modelos keynesiano y de Lewis era el papel central de la inversión: el factor determinante de los niveles de producción y empleo a corto plazo en el modelo keynesiano, y de la tasa de crecimiento a largo plazo en el modelo de economía dual

14 Beckford, en el prefacio a su obra *Pobreza persistente*, también reconoce su deuda con la posición de Best, como es evidente en el siguiente pasaje: “Con demasiada frecuencia vemos nuestros problemas a través de los ojos del hombre metropolitano; y nuestros análisis de estos problemas dependen desproporcionadamente de las construcciones analíticas desarrolladas por —y apropiadas para— la sociedad noratlántica, pero que pudieran no ser apropiadas para el Tercer Mundo” (1972, vi). Beckford era amigo y colega intelectual de Best, y lo sustituyó como editor de la revista *New World Quarterly*.

de W. Arthur Lewis (1954). El enfoque dependentista de los años sesenta se centraba en las relaciones asimétricas de la economía en cuanto a comercio, inversión, finanzas y tecnología con las economías metropolitanas. Postulaba que la demanda y la entrada de flujos de capital provenientes de la exportación eran los factores determinantes del ingreso nacional y que, como en las economías caribeñas estaban condicionados externamente, los gobiernos carecían de las palancas de control económico asociadas con el keynesianismo. En la Tabla 1 se presenta una síntesis de los rasgos de la dependencia identificados y discutidos por varios autores.

Tabla 1
La perspectiva estructuralista acerca de la dependencia económica

Factores:

- a) Las exportaciones constituyen una alta proporción de la producción nacional y las importaciones constituyen una alta proporción de los gastos nacionales;
- b) Las exportaciones se concentran en un estrecho rango de productos;
- c) Las exportaciones se concentran en un estrecho rango de mercados;
- d) Las industrias de exportación son de propiedad extranjera;
- e) Las industrias de exportaciones agrícolas son de alto costo y reciben tratamiento preferencial en los mercados extranjeros;
- f) Los productos mineros para la exportación son extraídos por corporaciones multinacionales y transferidos a sus subsidiarias extranjeras bajo condiciones de integración vertical;
- g) La propiedad extranjera predomina en otros sectores clave, especialmente en la banca, la manufactura y el turismo.

Consecuencias:

1. Los niveles de ingreso y empleo, y la tasa de crecimiento económico, dependen de:
 - a) La demanda y los precios en los mercados externos;
 - b) Las decisiones de las corporaciones extranjeras sobre las inversiones y las fuentes de materias primas;
 - c) Las decisiones de los gobiernos extranjeros acerca de las preferencias comerciales.
 2. Los niveles de ingreso y empleo son vulnerables a los choques exógenos que se originan por:
 - a) Depresiones económicas en el exterior;
 - b) Cambios en la demanda internacional debido las variaciones del gusto y la tecnología;
 - c) Fluctuaciones de precios en los mercados internacionales;
 - d) Cambios en los precios de los productos importados.
 3. Existe dependencia del capital, la tecnología, las habilidades empresariales y la gerencia extranjeros en las principales industrias en la economía.
 4. Las ganancias generadas en las principales industrias en la economía tienden a ser repatriadas por las corporaciones multinacionales extranjeras en lugar de ser reinvertidas en la economía local.
 5. Existe dependencia de las materias primas y los insumos intermedios importados en las principales industrias de exportación y en la industria manufacturera.
 6. Existen pocas relaciones interindustriales dentro de la economía interna: la expansión económica en una industria no induce la expansión en otras industrias.
 7. El crecimiento económico en la economía dependiente no es autopropulsado o autosostenible.
-

Fuente: Elaboración propia.

Entre las contribuciones importantes a esta obra escrita se incluyen las producidas por *New World Associates*, 1963; Best, 1965; Thomas, 1965; McIntyre, 1971; Brewster y Thomas, 1967; Brewster, 1973; Jefferson, 1971; Girvan, 1970 y 1971a; y Demas, 1975.¹⁵ Este enfoque podría identificarse como de naturaleza estructuralista, según la tradición latinoamericana iniciada por Prebisch (1950). Fueron influencias concretas de los autores de la dependencia del Caribe anglófono: Seers, 1963 y 1964; Furtado, 1963, 1965 y 1973; y Sunkel, 1969 y 1973.¹⁶

Los economistas del Caribe anglófono también analizaron sectores particulares de la economía desde la perspectiva dependientista. En este sentido se inserta la noción de C. Y. Thomas sobre una *economía monetaria dependiente*: una serie de arreglos en la cual la moneda local se encuentra atada a la moneda metropolitana y el sistema bancario es de propiedad foránea (Thomas, 1965 y 1971). El estudio de Thomas sobre Guyana mostraba los efectos perversos de esta situación sobre la estabilidad económica y sobre la tasa de desarrollo económico. Odle (1975) proponía el concepto *dependencia fiscal* para caracterizar las finanzas públicas de la región, refiriéndose a la difundida dependencia de los gobiernos en cuanto a los préstamos y a la concesión de asistencia extranjeros para financiar los gastos. La *dependencia tecnológica* fue explorada minuciosamente en diversos estudios sectoriales. Girvan (1979 y 1983) utilizó ese término para referirse a la dependencia sistémica de las economías regionales respecto de las tecnologías importadas, que conducía al subdesarrollo de las capacidades tecnológicas locales. La dependencia tecnológica como resultado de la estrategia de las corporaciones multinacionales en la región fue examinada en extenso por Odle (1979), Odle y Arthur (1985), Farrell (1979) y Bardouille (1985).

15 Las contribuciones han sido listadas, *grosso modo*, en orden cronológico según su aparición original. Debe notarse que, durante los años sesenta, un grupo de economistas de la Universidad de las Indias Occidentales desarrollaron también modelos de ingreso y crecimiento de economía abierta para los países caribeños, en los cuales las exportaciones desempeñan el papel decisivo que ocupa la inversión en la macroeconomía keynesiana. Estos modelos pueden caracterizarse más apropiadamente como neokeynesianos que como pertenecientes a la dependencia. Véase Kennedy (1966a y 1966b), Bruce (1972), Francis (1969), Taylor (1968), y De Castro (1970).

16 McIntyre, Best y Levitt tuvieron considerable contacto profesional con Seers y con importantes estructuralistas latinoamericanos; en gran medida como resultado de esas influencias, este autor realizó estancias de varios meses en centros académicos en Chile entre 1969 y 1970, y nuevamente en 1972.

EL ENFOQUE HISTÓRICO E INSTITUCIONAL: LA ESCUELA DE LA PLANTACIÓN Y LAS CORPORACIONES MULTINACIONALES

La versión ampliada del pensamiento económico caribeño de la dependencia complementó al estructuralismo con un enfoque *histórico e institucional* centrado en el papel de la plantación y de las corporaciones multinacionales. Las contribuciones notables al respecto fueron las de Best, Levitt, Beckford y Girvan. Esta versión sostenía que el subdesarrollo de las economías caribeñas tenía su origen en los rasgos estructurales y conductuales asociados con el establecimiento del sistema de plantación esclavista en el siglo XVII (Best, 1968), cuyo legado “representa una dotación de mecanismos de ajuste económico que privan a la región de una dinámica interna” (Levitt y Best, 1975: 37). A partir de ese momento, aunque las estructuras originales fueron modificadas por la emancipación y el surgimiento del campesinado en el siglo XIX, y por la industrialización y la emergencia de las corporaciones multinacionales en el XX, los rasgos esenciales de la conducta de la economía de plantación no cambiaron. Levitt y Best denominaron este método *histoire raisonnée* (“historia razonada”) y construyeron varios modelos —economía de plantación pura, economía de plantación modificada y economía de plantación modificada en mayor grado— para representar a la típica economía caribeña durante sus tres principales periodos históricos, “aislando las estructuras y constreñimientos institucionales que la economía contemporánea ha heredado como parte del legado de la plantación” (1975: 37).

Beckford, como economista agrícola, encauzó su análisis hacia los efectos de la plantación. Donde ésta es la forma dominante de organización agrícola, la denomina *sistema de plantación*, y donde toda la economía y la sociedad se organizan a partir de tal sistema existe una *economía de plantación*. La “pobreza persistente” de las personas que viven en las economías de plantación es atribuible a las distorsiones sistemáticas en cuanto a la asignación de recursos y a la exclusión de la mayoría de la población respecto del acceso a los recursos; y la sociedad de plantación está marcada por la desigualdad y las diferenciaciones extremas de clase, casta y raza. Beckford examinó las plantaciones en el Tercer Mundo como un todo, pero centró su atención en la experiencia caribeña. Girvan analizó las operaciones de las corporaciones multinacionales durante el periodo moderno en las “economías exportadoras de minerales” del Caribe y América Latina. Argumentaba que las economías anfitrionas mostraban “subdesarrollo dependiente” porque habían sido privadas de la participación en las actividades principales, de ingresos por recaudación de impuestos y de fondos para la reinversión; y se convirtieron en dependientes de la toma de decisiones, el mercadeo y la tecnología de las firmas multi-

nacionales. Las obras de ambos autores complementan, por lo tanto, los modelos de Best y Levitt (véase Tabla 2).

Tabla 2.
Enfoque histórico/estructural/institucional: tipologías e instituciones

Periodo	Esclavitud	Posterior a la emancipación (1838-1938)	Contemporáneo (posterior a 1938)
<i>Best y Levitt</i>			
Tipología	-Economía metropolitana -Economía extranjera -Colonia de explotación -Economía de plantación pura (modelo I)	-Economía de plantación modificada (modelo II)	-Economía de plantación modificada en mayor grado (modelo III)
Instituciones dominantes	-Compañía comercial de accionistas -Plantación esclavista	-Plantación de propiedad familiar -Plantación propiedad de una compañía -Propietario campesino	-Planta ramal de corporación multinacional
<i>Beckford</i>		Posterior a la emancipación y contemporáneo	
Tipología		-Agricultura de plantación -Sistema de plantación -Economía de plantación -Sociedad de plantación	
Instituciones dominantes		-Plantación de propiedad familiar -Plantación propiedad de una compañía -Propietario campesino	
<i>Girvan</i>		Posterior a la emancipación y contemporáneo	
Tipología		-Economía exportadora de minerales -Economía corporativa	
Instituciones dominantes		-Subsidiaria de corporación multinacional	

Fuente: elaboración propia.

Es preciso destacar aquí las diferencias con la prevaleciente ortodoxia económica. La microeconomía neoclásica se basaba en la noción de Marshall de la *firma representativa*: una entidad autónoma, de propiedad local, que opera en mercados competitivos y que responde de manera más o menos automática a las señales del mercado. Los teóricos de la plantación y las corporaciones multinacionales planteaban que la firma “típica” en las economías caribeñas era, históricamente, una plantación adscrita a una compañía comercial de accionistas, en la cual el factor mercantil era dominante, y que en la actualidad

es una subsidiaria de una corporación multinacional controlada por una oficina central situada en la metrópoli y con una perspectiva global. Como tal, es una unidad en un sistema más amplio de asignación de recursos y de toma de decisiones, y no responde —o apenas lo hace— a las señales del mercado interno dentro de la economía caribeña anfitriona. Por tanto, la dependencia económica no estaba asociada sólo a las características estructurales de la macroeconomía, sino también a la situación y al funcionamiento de las firmas individuales en la microeconomía.

La crítica dependientista al modelo de desarrollo “bisectorial” de Lewis también emanaba de esta perspectiva. El modelo de Lewis preveía la eventual absorción del sector “tradicional” mediante la reinversión de los excedentes de capital; pero los teóricos de la plantación postulaban la existencia de un sector campesino o residencial como un rasgo más o menos permanente de las economías caribeñas. Lewis consideraba a la inversión extranjera y a las corporaciones multinacionales en la industria manufacturera como heraldos del capital, los mercados y la tecnología (W. Arthur Lewis, 1950); sin embargo, los teóricos de la plantación enfatizaban sus efectos negativos en cuanto a la fuga de capitales del Caribe y a la promoción de la dependencia en la toma de decisiones y la tecnología.

LA DEPENDENCIA COMO CAPITALISMO PERIFÉRICO

Algunos autores han tratado a las economías dependientes caribeñas como formas del *capitalismo periférico*. Esto se deriva de una perspectiva de análisis que plantea que el desarrollo histórico del capitalismo desde el siglo XV ha dado por resultado un solo sistema capitalista mundial interconectado, con “centros” desarrollados y “periferias” subdesarrolladas. Los centros experimentan un desarrollo autónomo y balanceado, mientras que las periferias presentan un desarrollo dependiente y distorsionado como consecuencia de sus relaciones con el centro.¹⁷ Denominamos a esta perspectiva *marxismo tercermundista* para distinguirla del marxismo-leninismo ortodoxo, que tendía a considerar el subdesarrollo como “precapitalista” o como una forma de “capitalismo primitivo”.

En esta línea tenemos la noción de C. Y. Thomas (1974) del *modo de producción neocolonial* como la causa subyacente del subdesarrollo y la dependencia. El autor planteaba que, cuando se combinaba con el pequeño tamaño de la economía, esto originaba, por un lado, una divergencia entre el uso de los recursos y la demanda interna y, por

17 Esta rama del pensamiento dependientista es asociada internacionalmente, por lo general, con las obras de Amin (1973 y 1974), Frank (1967) y Wallerstein (1979).

el otro, entre la demanda interna y las necesidades de las “amplias masas” de la población (Thomas, 1974: 59). La tarea principal que enfrentarían las pequeñas economías dependientes para lograr el tránsito al socialismo sería cerrar la brecha de esta “doble divergencia”. La obra de Beckford con posterioridad a *Pobreza persistente* hablaba de *sociedades capitalistas de plantación* (véase la siguiente sección). La dependencia se definía ahora como la ausencia de una situación “en la cual el pueblo de un Estado nación (o país) particular tenía pleno control sobre sus recursos y poder total para utilizar esos recursos para su propio beneficio” (Beckford, 1975: 78): una adaptación aparente de la categoría marxista de *relaciones sociales de producción*. Girvan también reelaboró su tratamiento de las corporaciones multinacionales en las economías exportadoras de minerales dentro del marco conceptual del imperialismo, el capitalismo monopolista y el capitalismo periférico (Girvan, 1976).

TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA DE LA DEPENDENCIA

Aunque la mayor parte del pensamiento dependientista versaba acerca de la economía y de la economía política, la perspectiva de la dependencia era, en esencia, totalizadora; de ahí que su análisis podía ser holístico y transdisciplinario. Varios autores caribeños adelantaron propuestas de teoría social y política dentro del marco de la dependencia. Beckford, por otra parte, utilizó el *método* marxista al argumentar que la explotación racial en el Caribe estaba asociada a la forma específica que asumió la relación entre el trabajo y el capital en la sociedad de plantación, en la cual “(el) régimen de trabajo se basa en la raza”, pero estuvo de acuerdo en que esto “no derivaba en la formación de clases en el sentido del sistema de análisis marxista clásico” (1978: 24). Beckford posteriormente propuso “una síntesis de cómo la raza y la clase convierten a la sociedad de plantación en una especie de ‘caso especial’ en la historia de las formaciones sociales” (Beckford, 2000b, fn. 4).¹⁸ Girvan (1975) utilizó la tipología de Colonias de conquista, de explotación y de asentamiento¹⁹ dentro de un marco teórico marxista modificado para analizar la economía política de la raza en las Américas y las ideologías de la subordinación y la resistencia a ella asociadas. C. Green extendió después

18 En el mismo pasaje al que antes se hizo referencia, Beckford (2000b) criticó su propio análisis previo sobre este asunto por tener “varias debilidades... específicamente, el tratamiento de la cuestión clasista estaba oscurecido por el énfasis en la raza”.

19 Esta tipología fue el punto de partida de los modelos de economía de plantación de Best y Levitt, habiendo sido adaptada de la obra de Wagley (1957).

este estudio al demostrar cómo el pensamiento dependentista podía integrarse con la metodología del materialismo histórico, con el *género* como un componente crítico, para producir lo que ella denominó “una síntesis marxista tercermundista” (2001: 62). C. Y. Thomas también abordó el surgimiento del Estado autoritario en los países del Tercer Mundo desde el enfoque del capitalismo periférico.²⁰ La notable excepción de esta tendencia fue Best, quien consistentemente rechazó el análisis clasista del marxismo por ser aplicable sólo al caso de la Europa del siglo XIX: argumentaba que en la sociedad caribeña las divisiones relevantes eran las pertinentes a “tribu” o “etnicidad”. Asimismo Best propuso una teoría acerca de la política caribeña centrada en los conceptos de *gobierno colonial de la Corona* y *doctor política*.²¹

LA DIMENSIÓN POLÍTICA

El pensamiento dependentista estaba muy lejos de ser monolítico con respecto a la política.²² Aunque los pensadores de la dependencia estaban generalmente de acuerdo en la necesidad de una economía conducida desde adentro, existían significativos puntos de desacuerdo en torno a las especificidades de la política. Se identifican tres corrientes: *a)* integración económica regional/cooperación regional; *b)* cambio de propiedad en la economía; y *c)* autonomía económica.

El énfasis en la integración económica regional era mayor entre los que consideraban el pequeño tamaño de las economías como el factor principal en la dependencia,²³ por lo cual la ampliación de los mercados internos y de la base de recursos naturales contribuiría a vencer los constreñimientos en tamaño. A partir del fracaso de la Federación de las Indias Occidentales (1958-1962), se presentaba al federalismo económico como un instrumento de descolonización económica: el regionalismo fusionado con el nacionalismo. Pese a ello, existía desacuerdo respecto del significado del tamaño de las econo-

20 Thomas atribuía el surgimiento del Estado autoritario a la interacción del bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y a la inclinación de una clase de líderes políticos de la pequeña burguesía a utilizar al Estado como medio de acumulación material, lo que degenera en corrupción endémica y gobierno autoritario.

21 Véase la discusión en Ryan (2003).

22 Por ejemplo, Best comentó que Blackman, en su crítica a Nuevo Mundo, “caricaturiza lo que estábamos intentando bajo la rúbrica del Grupo Nuevo Mundo en todas sus encarnaciones” (Best, 1966: 4).

23 Véase, en particular, McIntyre (1971; originalmente 1965), Demas (1965), Brewster y Thomas (1967), Best y Levitt (1968), Girvan (1967), Beckford (1967), De Castro (1967), y Jefferson (1972).

mías en comparación con los factores culturales e institucionales en cuanto al mantenimiento de la dependencia.²⁴

La corriente del pensamiento dependentista que enfocaba su atención en el papel de las plantaciones de propiedad extranjera y de las corporaciones multinacionales enfatizaba el cambio de propiedad. Una vez más, las posiciones específicas diferían: Best y Levitt (1968) proponían la localización²⁵ de las empresas, mientras que Beckford abogaba por la nacionalización de las plantaciones de propiedad extranjera como parte de un programa de reforma agraria; Girvan (1971b) argumentaba en favor de la nacionalización de la industria de la bauxita de propiedad extranjera para captar los excedentes de la misma; y Thomas (1974) consideraba que la propiedad estatal constituía la base institucional para el tránsito al socialismo. Las posiciones más radicales combinaban el cambio de propiedad con una estrategia de “desvinculación” del sistema capitalista internacional mediante la autonomía económica nacional, la producción encaminada a satisfacer las necesidades básicas de la población y la diversificación de las relaciones económicas externas (Thomas, 1974; Beckford y Girvan, 1989;²⁶ y Beckford y Witter, 1982).

La variedad en las posiciones referentes a la política reflejaba la diversidad del pensamiento dependentista, pero debe tenerse en cuenta que, con frecuencia, los diferentes enfoques políticos se traslapaban, y que los pensadores de la dependencia cambiaban sus posiciones como resultado de las experiencias con las políticas y de los continuados debates.

24 Esto fue objeto de debate entre William Demas (1965), que enfatizaba lo primero, y Lloyd Best, quien ponía el acento en lo segundo (1971b). Posteriormente, Demas amplió su posición (1975).

25 La *localización* se diferencia de la nacionalización (control de la empresa privada por parte del Estado) en que puede adoptar la forma de participación del capital de los inversionistas locales en la firma de propiedad extranjera.

26 Este plan estaba dirigido a liberar a Jamaica del dogal del Fondo Monetario Internacional (FMI) y le asignaba un papel central a las Organizaciones Empresariales de la Comunidad (CEO). Fue preparado por Girvan, Beckford, Louis Lindsay y Michael Witter. Girvan estaba en aquellos momentos al frente de la Agencia de Planificación Nacional del gobierno, Witter era su asesor especial, Beckford era su asesor para la Reforma Agraria, y Lindsay era secretario permanente en el Ministerio de Movilización Nacional. La creación de las Organizaciones Empresariales de la Comunidad era un aspecto central del plan. Jefferson era otro pensador de la dependencia que servía en la administración de Manley como funcionario de alto nivel en el Banco Central. Aunque la administración de Manley adoptó algunos elementos del Plan Popular, su decisión de concertar un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional en 1977 señaló el fin del experimento de socialismo democrático. Véanse diferentes versiones sobre este asunto en Girvan, Bernal y Hughes (1980) y Stephens y Stephens (1986).

LOS DEBATES ACERCA DE LA DEPENDENCIA

EL IMPACTO DEL PENSAMIENTO DEPENDENTISTA

El pensamiento dependentista floreció desde 1963 hasta 1975, aproximadamente. La cantidad de material publicado fue considerable: se estiman nueve libros, 14 artículos sobre la dependencia y temas relacionados publicados en revistas, tres compilaciones de artículos y 12 números de la revista *New World Quarterly*.

El alcance intelectual y político del Grupo Nuevo Mundo y de la escuela de la plantación fue sintetizado de manera sucinta por Munroe, quien escribía en 1971:²⁷

Durante casi una década, el Grupo Nuevo Mundo y sus asociados fueron la fuerza más influyente entre los intelectuales progresistas, principalmente dentro, pero también fuera, de la Universidad de las Indias Occidentales. En Kingston, Puerto España y Georgetown, las ideas del grupo, plasmadas fundamentalmente en una revista trimestral, panfletos ocasionales y foros públicos, tuvieron profunda influencia sobre el pensamiento de estudiantes, conferencistas universitarios, profesores de bachillerato, periodistas, publicistas, artistas, abogados y otros que deseaban desarrollar una mejor comprensión de la sociedad de las Indias Occidentales para contribuir a su transformación “progresista”. De vez en cuando, la obra y el significado social del grupo era tal que atraía comentarios hostiles de miembros de la clase gobernante, así como actos represivos por parte del Estado, relativamente suaves cuando se consideran retrospectivamente, contra sus principales figuras públicas [1990b: 204].

A mediados de los años setenta, esta escuela era considerada “la tendencia líder de la academia caribeña” (Harris, 1978: 18).²⁸ El reconocimiento internacional vino en la forma de la publicación de libros por parte de sus principales académicos y de compilaciones de artículos, además de su inclusión en reseñas sobre la teoría del desarrollo (por ejemplo, Blomstrom y Hettne, 1984, cap. 5).

En términos políticos, los años setenta fueron un periodo de radicalización ideológica y política en el Caribe anglófono,²⁹ marcado

27 En su tesis de Maestría en Ciencia *Bourgeois Idealism and Commonwealth Caribbean Intellectuals: The Case of New World*, incluida como el capítulo 5 de su libro *Jamaican Politics: A Marxist Perspective in Transition*, editado en 1990 (N. del E.).

28 El comentario de Harris se hizo en un seminario del ISER sobre las ciencias sociales aplicadas en la Comunidad del Caribe, celebrado en 1975, en el que el estatus teórico y los méritos de la escuela de la plantación fueron objeto de intenso debate. Para un informe sobre el seminario, véase Lindsay (1978).

29 Aquí sobresalen la rebelión de Rodney en Jamaica en 1968; la revuelta del poder negro en Trinidad y Tobago en 1970; la declaración del “socialismo cooperativo”

por la influencia del rastafarianismo, el poder negro, la Revolución Cubana, los movimientos de liberación nacional en África y Asia, el marxismo-leninismo y el nacionalismo económico tercermundista.³⁰ La contribución especial del pensamiento dependientista fue proporcionar un cuerpo de ideas y una obra teórica y empírica basada en la investigación sobre el Caribe, de la cual una nueva generación de activistas políticos se nutrió libremente mientras buscaba explicaciones acerca de las frustraciones de los primeros años del periodo poscolonial, e interpretaba la situación del Caribe a través de un prisma radical. La dependencia representaba una forma de *indigenización* del radicalismo o una variedad específicamente caribeña del mismo.³¹ También brindaba a los gobiernos un basamento académico para la adopción de políticas económicas nacionalistas. Estos sucesos eran interactivos: el pensamiento dependientista contribuía a radicalizar el clima político, la radicalización le confería legitimidad política al nacionalismo económico, y ambos alimentaban a las políticas.

LAS CRÍTICAS A LA DEPENDENCIA

En la medida en que el pensamiento dependientista alcanzaba una posición destacada en los círculos académicos caribeños, se convertía en objeto de considerable evaluación crítica. Existía un gran debate con la izquierda marxista caribeña, que en los primeros años de la década de 1970 se había establecido como el polo rival del Grupo Nuevo Mundo en cuanto a pensamiento radical. Las críticas también provenían de la corriente principal, no marxista, en las ciencias sociales.³²

Agrupamos el debate acerca de la dependencia en tres áreas temáticas principales:

de la administración de Forbes Burnham en Guyana en 1970 y la de "socialismo democrático" de la administración de Michael Manley en Jamaica en 1974; las políticas económicas nacionalistas de la administración de Eric Williams en Trinidad y Tobago después de 1973; y la posición marxista-leninista del Gobierno Revolucionario del Pueblo, encabezado por Maurice Bishop, quien tomó el poder en Granada en 1979.

30 De manera notable, la demanda de un nuevo orden económico internacional (NOEI) y las acciones de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) a principios de la década de 1970.

31 La otra forma principal del radicalismo caribeño autóctono en aquel periodo fue la original síntesis de marxismo, poder negro y rastafarianismo de Walter Rodney, basada en su trabajo relativo a la historia de África y el Caribe y en su experiencia en Jamaica. Véase Rodney (1972).

32 Durante los años setenta también se produjo un agudo crecimiento de la influencia de los marxistas caribeños en las ciencias sociales y en la política de la región, con lo cual se estableció un polo de pensamiento radical rival de las posiciones del Grupo Nuevo Mundo.

- a. Filosofía, epistemología y teoría del cambio;
- b. Metodología económica y teoría social; y
- c. Políticas.

FILOSOFÍA, EPISTEMOLOGÍA Y TEORÍA DEL CAMBIO

La postura fundacional del pensamiento de Nuevo Mundo sobre la necesidad de una epistemología especial caribeña³³ se convirtió en un aspecto central de la discusión. Muchos críticos disientían en cuanto a lo deseable de un rechazo total del conocimiento “importado” que ellos percibían era parte del llamado a una autonomía epistémica. Al argumentar en favor de la utilidad del conocimiento foráneo, algunos señalaban que los propios teóricos de la dependencia hacían gran uso de las obras de los académicos extranjeros en sus conceptualizaciones.³⁴ Además, el rango de teorías a la disposición de los economistas y otros científicos sociales caribeños era mucho más amplio que el tipo de teorías particulares “importadas” que los teóricos de la dependencia rechazaban. Así, Cumper (1974) acusaba a los economistas caribeños de la dependencia de ignorar o no consultar paradigmas alternativos de las ciencias económicas occidentales; mientras que Stone (1978: 5) opinaba que los “intentos de nacionalizar los conceptos de las ciencias sociales pudieran haber llegado demasiado lejos”.³⁵ El tema fue un importante tópico de debate durante un seminario del *Institute of Social and Economic Research* (ISER) sobre las ciencias sociales caribeñas en 1975, al cual asistieron prominentes científicos sociales de la región. Según la relatoría del seminario:

[el consenso fue que] aunque existen en realidad rasgos ideográficos o exclusivos en la situación caribeña, estos rasgos *por sí mismos no justifican la necesidad de una metodología propiamente caribeña ni de una teoría caribeña autónoma* [Lindsay, 1978: vii; el énfasis es nuestro].

Los autores de la dependencia admiten libremente su utilización de las obras académicas extranjeras en sus discursos textuales y como

33 La principal expresión de esta posición, que fue objeto de evaluación crítica, fue Best (1971a).

34 Por ejemplo, Benn (1974: 250) rastreó el pedigrí intelectual de la teoría de la plantación hasta el siglo XIX y mostró la influencia de las obras de académicos como Wagley (1957) y Padilla (1957). Por su parte, Cumper (1974) señaló la influencia de economistas estructuralistas latinoamericanos y del economista británico Dudley Seers en los economistas caribeños de la dependencia.

35 Stone hizo el comentario en un seminario del ISER en 1975, que se menciona más adelante.

fuentes de referencia.³⁶ La crítica es atribuible a que su rechazo de las ortodoxias prevalecientes se interpreta como aplicable a todas las formas de conocimiento importado, distinción que no siempre estos autores tuvieron el cuidado de hacer. Al evaluar la postura de rechazo, existía también una tendencia de ambas partes a fusionar la categoría de cosmología con la de epistemología. Hasta el punto en que Nuevo Mundo abogaba en favor de una cosmología caribeña y por la *caribeñización* de los conceptos y modos teóricos, pues argumentaban poder hablar de una “teoría caribeña autóctona”. No está claro si esto era un llamado a crear una metodología o una teoría del conocimiento “específicamente caribeñas”: éste fue un asunto insinuado, pero nunca plenamente explorado.³⁷

Otro tema se relacionaba con la base clasista y el interés de clase de la “perspectiva local” que iba a elaborarse. La posición articulada por Best partía de la posibilidad de lograr un consenso entre los diversos grupos de la sociedad caribeña, facilitado por el papel intelectual de “élites legitimadoras”; pero se observaba que esto planteaba dificultades en las sociedades caribeñas, que presentaban agudas divisiones sociales con base en la propiedad privada (Lamming, 1996). Otra posición, sostenida por Beckford, reafirmaba como punto de partida el interés de la masa de la población negra desposeída. Los marxistas caribeños también estudiaban los fundamentos clasistas del conocimiento, pero fueron más allá y retaron la validez de la propia autonomía epistémica sobre la base de que contradecía la aplicabilidad universal del materialismo histórico. Dado que la sociedad caribeña era capitalista, tal método era igualmente válido en la región como en cualquier otra parte, y las ideas no pueden generarse de manera independiente por parte de las élites intelectuales debido a que son el producto de las condiciones materiales de existencia. Su posición admitía una adaptación local del marxismo a las condiciones concretas del Caribe, dentro del marco teórico general del materialismo histórico (Munroe, 1990a y 1990b).³⁸ La crítica de Munroe en 1971 a la corriente Nuevo Mundo marcó “para la izquierda jamaicana el cierre

36 Por ejemplo, el uso explícito por parte de Best y Beckford de la obra del antropólogo estadounidense Charles Wagley, del economista brasileño Celso Furtado y del economista británico Dudley Seers. Levitt, quien nació en Austria y llegó al Caribe a través de Canadá, utilizó extensamente la obra del historiador económico canadiense Mel Watkins.

37 Best abordó el asunto muchos años después y llegó a una conclusión algo dudosa.

38 La postura de los marxistas caribeños, representada por el Partido de los Trabajadores de Jamaica —encabezado por Trevor Munroe—, no debe confundirse con la versión del marxismo tercermundista de la dependencia como capitalismo periférico, que más tarde adoptaron algunos autores dependentistas.

de la búsqueda intelectual sobre este asunto” (Lewis, Rupert, 2003: 92).³⁹ Estos cuestionamientos establecieron una clara diferencia entre la posición de los marxista-leninistas caribeños y la de las versiones neomarxistas de la dependencia como capitalismo periférico, después recogidas por algunos autores dependentistas.

Relacionado con el tema de la autonomía epistémica estaba el papel central del pensamiento independiente como propiciador del cambio, presente en los teóricos de Nuevo Mundo, lo cual entrañaba la práctica política de desarrollar y diseminar ideas autóctonas. Tanto los críticos marxistas como los no marxistas argumentaban que la actividad intelectual no podía divorciarse de la cuestión de la base social de las ideas ni de la consideración del papel del liderazgo y de la organización política en el logro del cambio social mediante el proceso político (Munroe, 1990a; Benn, 2004). Este asunto fue la fuente de continuo debate dentro del propio pensamiento de Nuevo Mundo, que entre 1969 y 1973 condujo a su división y a la posterior desaparición de sus grupos. La mayoría de los líderes intelectuales del movimiento se volvieron activos en la política o en el gobierno nacional en Trinidad y Tobago en los años setenta.⁴⁰ A partir de entonces, la propia historia política de Nuevo Mundo parece invalidar la aguda división del trabajo entre “pensamiento” y “acción” que se argumentaba originalmente en su teoría del cambio. Las declaraciones posteriores de Best reflejan menor certeza acerca del modelo que presentara en un principio, quizá como resultado de esta experiencia.⁴¹ Por otra parte, los críticos marxistas de Nuevo Mundo se retractaron por completo

39 Las críticas posteriores de los postulados económicos de la escuela de la plantación por parte de Harris (1978) y Bernal, Figueroa y Witter (1984) también se apartaron de la asunción apriorística de la validez del materialismo histórico.

40 En Trinidad, el Grupo Nuevo Mundo, bajo el liderazgo de James Millette, se vio involucrado en debates públicos y fue ampliamente percibido como un “partido político en formación”. Best estaba en total desacuerdo, y en 1969 se separó del mismo para fundar el Grupo Casa Tapia (Millette, 2003). Más tarde, el propio Millette fundó un partido político, y el Grupo Nuevo Mundo se colapsó. Millette y Best se disputaron sin éxito las elecciones en Trinidad y Tobago en 1976 como líderes de sus respectivos partidos políticos. Best también aceptó el nombramiento como líder de la oposición en el senado de Trinidad y Tobago en 1974-1975, y de nuevo en 1981-1983. En Jamaica, en 1969, tanto Beckford como Girvan abandonaron posiciones en la dirección del Grupo Nuevo Mundo, para unirse al periódico y movimiento político *Abeng*, que abrazó una forma radical de nacionalismo negro. Hacia principios de la década de 1970, la mayoría de los miembros del Grupo Nuevo Mundo de Jamaica estaban con el recientemente radicalizado Partido Nacional Popular de Michael Manley, en el poder después de las elecciones de 1972, o con el Partido de los Trabajadores de Jamaica, de Munroe.

41 Véase, por ejemplo, su discurso en una conferencia en honor a George Beckford en 1990 (Best, 1996: 8-9).

de su posición ante la trágica desaparición de la revolución granadina en 1983,⁴² y concedieron que Best y los pensadores de Nuevo Mundo habían estado en lo cierto al abogar en favor del análisis de la realidad concreta en el Caribe al margen de los modelos prestablecidos (Lewis, Rupert, 2003; Figueroa, 2003; y Meeks, 2003).

En resumen, aunque el pensamiento de Nuevo Mundo se ubica en el núcleo de la escuela de la dependencia, no todo el pensamiento dependentista estaba relacionado con éste. Primero, el debate crítico se vio obstaculizado por la falta de claridad acerca de si el llamado a la autonomía epistémica se extendía a la epistemología y a la metodología. Segundo, se evidencia que el pensamiento de Nuevo Mundo y la escuela de la plantación rechazaban las ortodoxias de origen foráneo prevaletentes, pero no suscribían una forma de autarquía epistémica. Tercero, aunque varios críticos coincidían en la necesidad de *caribeñizar* las ciencias sociales, señalaban que había un límite más allá del cual la *indigenización* del conocimiento podía ser disfuncional. Y, por último, tanto los pensadores de Nuevo Mundo como los marxista-leninistas caribeños revisaron sustancialmente sus respectivas teorías del cambio, que constituían la base de sus diferencias políticas.

METODOLOGÍA ECONÓMICA Y TEORÍA SOCIAL

En las obras de la rama del pensamiento dependentista que se ocupa de la economía de plantación y de las corporaciones multinacionales fueron identificados varios problemas de metodología económica. Los críticos apuntaron la ausencia de una relación causal claramente especificada y la falta de contenido empírico en los modelos de la economía de plantación. Encontraron que las formulaciones no eran susceptibles a las comprobaciones empíricas, tenían poco o ningún valor en cuanto a pronóstico y no satisfacían el criterio básico de un modelo o de una verdadera teoría. Esta dificultad fue reconocida desde la primera aparición del modelo económico de plantación pura en un comentario de De Castro (1967: 350), y una sucesión de economistas a lo largo de los años se refirió a sus aspectos esenciales.⁴³ Aunado a este problema estuvo la acusación de falta de contenido empírico en los modelos de la economía de plantación (Brown y Brewster, 1974: 53) y la ausencia de técnicas de análisis cuantitativo en la obra de Girvan, Beckford y otros autores de la dependencia (Cumper, 1974: 477). La utilidad teórica de las tipologías usadas en los modelos de la economía

42 Los marxistas caribeños atribuyeron la tragedia al marxismo-leninismo dogmático de los revolucionarios granadinos.

43 Véase Cumper (1974: 477), Stone (1978: 6), Harris (1978: 18), y Sudama, Pantin y Farrell, los tres citados en Best (1998: 32-33).

de plantación fue criticada por C. Y. Thomas (1968: 340-342) y por Harris (1978: 19); también se objetó la diferenciación de Girvan entre los sistemas económicos “nacional” y “corporativo” en su trabajo sobre las corporaciones multinacionales (Lewis, Vaughan, 1970).⁴⁴

Respecto a la ausencia de la cuantificación en el modelo de economía de plantación, Levitt respondió que la labor detallada de proporcionar contenido empírico había sido llevada a cabo pero no se había publicado, sugiriendo que “se hubieran evitado muchos malos entendidos si este trabajo hubiera estado a disposición de los críticos” (Levitt, 1998: 11). Otra respuesta fue que las obras tenían la intención de ser conceptuales y fundacionales: la teorización formal y las comprobaciones empíricas vendrían después (Beckford, 1972: vi-viii; Best, 1998: 35). En realidad, en los años setenta otros economistas publicaron estudios cuantitativos que parecen haber sido influidos, implícita o explícitamente, por la obra de los teóricos de la plantación y la escuela de la dependencia (por ejemplo Francis, 1969; y Brewster, 1973). A pesar del interés inicial, hubo un hiato en este trabajo, y su continuación habría de esperar por los esfuerzos fragmentarios de una generación posterior de estudiosos (como Nicholls y Boodoo, 2003; y James, 1997 y 2002). Por tanto, los modelos de la economía de plantación no estaban inherentemente incapacitados de ser formalizados y cuantificados, pero el hecho de que los principales autores de la dependencia no hubieran realizado este trabajo por sí mismos disminuyó la duración del efecto de su obra en la corriente profesional prevaleciente.

La crítica también sugiere que había diferencias de opiniones acerca del valor intrínseco de la conceptualización como algo diferente a la “prueba” en la construcción de la teoría, que eran muy difíciles de resolver porque no estaban articuladas con nitidez. Los detractores partían de la tradición positivista en economía, en la cual las proposiciones tienen que ser formalizadas y probadas empíricamente; de lo contrario, no poseen valor intrínseco. Los teóricos de la dependencia, en especial Best y Beckford, afirmaban el valor de las intuiciones y de la interpretación creativa de la realidad, por lo que no confiaban sólo, o incluso principalmente, en los datos estadísticos, sino también en la historia, las humanidades y otras disciplinas de las ciencias sociales (Beckford, 1972; Best, 1966). Estas diferencias de opinión se relacio-

44 “¿Estamos —en etapas diferentes— discutiendo una plantación en una economía, todas las plantaciones en una economía... o todo el sistema de plantaciones en todas las economías colonizadas? (1969: 340). El comentario de C. Y. Thomas estaba dirigido a la primera versión del trabajo de Best, que fue revisada sustancialmente para su publicación.

nan con los prolongados debates sobre la filosofía, la epistemología y la metodología de las ciencias sociales con respecto a los métodos alternativos de comprensión e interpretación de la realidad, las reglas de validación y el carácter científico de la teoría en la ciencia social (por ejemplo Gordon, 1991: 638). Sin embargo, ni los autores de la dependencia ni sus críticos llevaron el debate al terreno que hubiera permitido la identificación y discusión de estos temas subyacentes. Una de las consecuencias fue la polémica interminable sobre el carácter de la teoría de la plantación, con los exponentes enfrascados en una especie de discurso conceptual, mientras que los críticos del lado de las ciencias económicas consideraban la obra carente de científicidad.

Otro tipo de cuestionamiento estaba dirigido contra la pretensión de que el paradigma de la plantación proporciona una teoría abarcadora de la sociedad caribeña. De ahí que la extensión de Beckford de los conceptos *economía de plantación* y *sistema de plantación* al de *sociedad de plantación* fuera refutado a la luz del surgimiento de nuevas clases en el periodo posterior a la emancipación, asociado con el desarrollo campesino, la urbanización y la industrialización (Benn, 1974: 255-258; 1987; y 2004: 119-122). En conexión con esto estaba la crítica de que la escuela de la plantación sobreenfaticaba la continuidad y subestimaba el cambio en la sociedad caribeña (Stone, 1978: 7).⁴⁵

En general, los estudiosos contemporáneos quizá hubieran estado de acuerdo con el veredicto de Benn de que la escuela de la plantación no había “resuelto todos los asuntos teóricos del problema del desarrollo en el Caribe... ni había proporcionado un marco totalmente adecuado para el estudio del cambio sociopolítico en la región” (Benn, 1974: 258). Pero la intención de los teóricos de la plantación era utilizar el legado histórico del sistema de plantación y del gobierno colonial como punto de partida para el análisis de la realidad contemporánea en lugar de proponer una teoría social mecánica o determinista. Las principales diferencias entre ellos y sus críticos en este sentido estriban en el papel decisivo que le atribuían a la historia en su teorización y en sus explicaciones acerca de esa realidad.

LAS POLÍTICAS

Otra línea central de la crítica estaba dirigida a las políticas propuestas o sugeridas por la escuela de la dependencia. Un criterio era que la

45 Nótese el criterio de Stone acerca de que “la escuela de la plantación, cuando aborda las fases más recientes de la sociedad caribeña, exagera groseramente la continuidad de los patrones de conducta y no es capaz de captar en su totalidad algunas de las dinámicas de cambio” (Stone, 1978: 7). Mi propio análisis retrospectivo sobre los modelos de la economía de plantación comparte este criterio (Girvan, 2002: 18-19).

escuela tenía más éxito en el diagnóstico que en la prescripción, por lo que proporcionaba una teoría general del subdesarrollo caribeño pero no una teoría del desarrollo (Blackman, 1982). Un comentarista argumentaba que la vaguedad de los estudios de la plantación de Best y Levitt en cuanto a políticas indicaba la prioridad de la toma del poder político como prerequisite para la solución de los problemas económicos (Cumper, 1974).⁴⁶

Parte considerable de las objeciones se orientaban a las estrategias y políticas estatistas de la autonomía económica nacional defendida por el ala más radical del pensamiento dependentista. La izquierda marxista sostenía que abogar en favor de la nacionalización era ignorar el carácter clasista del Estado, y que condicionaría el éxito de la nacionalización a la satisfacción de sus objetivos.⁴⁷ Los críticos de la corriente principal cuestionaban si las políticas propuestas eran o no económicamente correctas o políticamente prácticas. En el caso de las economías exportadoras de minerales, discutidas por Girvan, la fuerte dependencia del Estado de los ingresos generados por las compañías extranjeras significaba que las estrategias de nacionalización que él defendía podían convertirse en una “operación de demolición” (Lewis, Vaughan, 1970). Se invocaba el éxito de las economías del Sudeste Asiático como evidencia de la superioridad de las estrategias de industrialización orientadas a la exportación sobre las “dirigidas hacia dentro” de la escuela de la dependencia (Stone, 1980). Se hacían comparaciones entre esta experiencia exitosa y los resultados económicos favorables de Barbados bajo políticas ortodoxas, con el declinar económico de Guyana y Jamaica en los años setenta, que Blackman caracterizó como “desastres económicos” debido a que siguieron las prescripciones de la escuela de la dependencia.⁴⁸

46 Véase Best (1996: 34), refiriéndose a Farrell y Cumper. Este último había apuntado que la escuela de la dependencia tenía una agenda académica de cerrarse al mundo exterior y una agenda política de tomar el poder y establecer un orden político totalitario y autoritario (Cumper, 1974). Pudieran considerarse las conclusiones de Cumper en el contexto de enconados conflictos dentro del Departamento de Economía, en Mona, alrededor de la docencia de economía caribeña en el programa de pregrado; la sustitución del propio Cumper en la Jefatura del Departamento por Beckford; y el nombramiento de un profesor de economía aplicada (véase Beckford, 1984).

47 Los autores de la dependencia trataron este asunto tanto explícita como implícitamente en C. Y. Thomas (1864), Beckford y Witter (1982) y Girvan (1988).

48 Citado en Best (1996: 34). Nótese también que Best declaró en 1990 que “mientras más fielmente se seguían las estrategias (derivadas de las visiones marxistas y de Nuevo Mundo), más desastrosas eran las consecuencias para los pueblos” (1996: 4). La referencia de Best al marxismo se relaciona con las estrategias defendidas por C. Y. Thomas en *Dependencia y transformación* (1974).

EL DECLINAR DEL PENSAMIENTO DEPENDENTISTA

Después de 1975 aparecieron pocos textos significativos sobre la dependencia, y la vigencia académica de esa escuela mermó de manera considerable, lo cual se debió a varios factores. Primero, algunos de sus autores principales se dedicaron a la actividad política, ocuparon cargos gubernamentales o prosiguieron tópicos académicos que se apartaban de sus obras iniciales.⁴⁹ Segundo, la importancia académica de esta corriente disminuyó como consecuencia de las críticas y del creciente prestigio del marxismo entre los científicos sociales radicales.⁵⁰ Dentro de la comunidad académica internacional, la dependencia estaba declinando: una reseña hablaba de “crítica y desintegración” de la escuela (Blomstrom y Hettne, 1984, cap. 4).⁵¹ Tercero, diversos acontecimientos en Guyana, Jamaica y Granada condujeron a la polarización ideológica: la dependencia se asociaba con el radicalismo y, por extensión, con el autoritarismo político y el mal manejo de la economía. Cuarto, el clima político e intelectual internacional en los años ochenta había cambiado por completo y la contrarrevolución neoliberal opuesta a la economía del desarrollo, el estructuralismo, la dependencia y las políticas estatistas estaba en su apogeo. Por lo tanto, la dependencia fue sobrepasada desde la izquierda por el marxismo en los setenta y desde la derecha por el neoliberalismo en los ochenta.

La ironía es que la dependencia *real* de las economías caribeñas ha crecido exponencialmente como consecuencia del progresivo endeudamiento externo, los condicionamientos políticos de las instituciones financieras internacionales, el desmantelamiento de las barreras comerciales y los flujos de inversión asociados con la globalización y los acuerdos de la Organización Mundial del Comercio. El tipo de desarrollo nacional que era el objetivo aceptado en la era de la descolonización ha sido remplazado por la consigna de la integración a la economía mundial, y la nueva dependencia se presenta como *interdependencia*, en un intento de ocultar las asimetrías del orden mundial vigente. En este sentido, la rueda ha dado una vuelta completa, y existe una nueva ortodoxia que está pidiendo otra ronda de análisis crítico desde una perspectiva dependentista actualizada.

49 Best se involucró en la política de Trinidad y Tobago, Beckford abordó el tema de la desposesión y la reafirmación del negro, y Girvan y Jefferson aceptaron cargos en el gobierno de Jamaica.

50 El hecho de que los estudios originales de Best y Levitt relativos a la economía de plantación no se hayan publicado, y que no se les proporcionara contenido empírico, también frustró proseguir con la investigación académica sobre los modelos. Al respecto, véase el revelador recuento de Levitt (1998).

51 Sobre esto véanse también los influyentes artículos de Cardoso (1976) y Palma (1978).

CONCLUSIÓN: EL LEGADO DE LA DEPENDENCIA

Por lo general la dependencia, y en particular el enfoque de Nuevo Mundo y de la escuela de la plantación, es reconocida como el acontecimiento más significativo de las ciencias sociales caribeñas en los primeros años del periodo poscolonial. Stone la consideró una segunda fase de desarrollo (a continuación de una fase inicial, “colonial”) que “nacionalizó los conceptos de las ciencias sociales” y “llenó un vacío fundamental en el análisis de la relación entre el interés imperialista dominante y los que estaban a su servicio” (1978: 4-5). A principios de los años ochenta Greene clasificó las principales corrientes teóricas en la ciencia social caribeña como pluralismo cultural, plantación, dependencia y marxismo (1984: 13 y 15). En su ensayo de 1983, Bernal, Figueroa y Witter (1984) colocaron a la dependencia dentro de la “tradicción crítica” del pensamiento económico caribeño, situándola como la etapa que siguió a la obra de W. A. Lewis sobre la industrialización en el Caribe y que precedió a la economía política marxista. La historia intelectual del Caribe de Benn (1987, cap. IV; 2004, cap. V) y la valoración de las ciencias sociales caribeñas de Sankatsing (1989: 87-93) también tratan a la dependencia como el desarrollo más significativo después de Lewis. Además de las revisiones críticas ya mencionadas, a partir de los años noventa la contribución de los principales pensadores de la dependencia ha sido tema de múltiples conferencias y publicaciones académicas.⁵²

En una perspectiva histórica de más largo plazo, se han planteado varios modelos que pudieran formar un marco interpretativo. La historia intelectual de la región de Benn trata las ideas políticas como *ideología*, en tanto éstas “representan declaraciones evaluativas acerca del ambiente sociopolítico que tienen el propósito de defender, criticar o promover valores e intereses” (2004: xviii). Como tal, la dependencia pudiera caracterizarse como una *ideología de descolonización epistémica y económica y de nacionalismo económico*, cuyo surgimiento en el contexto histórico de los primeros años del periodo poscolonial respondió a la contradicción entre la forma constitucional de la independencia nacional, por un lado, y la realidad cultural y económica de la continuada dominación imperial, por el otro. Pero, si esto es así, ¿exactamente en

52 Consúltese Witter y Lindsay (1996), Beckford (2000a), Pantin y Mahabir (1998), Gómez (2005) (en preparación), Ryan (2003), y la conferencia “El pensamiento de Nuevo Mundo: la búsqueda de la descolonización”, del *Centre for Caribbean Thought*, Universidad de West Indies, Mona, 16-18 de junio de 2005. Después de la muerte de Beckford en 1990, se estableció la cátedra George Beckford de Economía Política en la Universidad de West Indies, Mona, con el resultado —entre otros— de la publicación de sus obras selectas; véase Levitt y Witter (1996). También se creó el Premio George Beckford por parte de la Asociación de Economistas del Caribe.

función de qué “valores e intereses” estaba esta nueva ideología? ¿Los de “toda la nación”, los de las “élites legitimadoras” o los de las “masas negras desposeídas”? Una interpretación crítica, o incluso cínica, vería la dependencia como la ideología de la primera generación poscolonial de varones⁵³ afrocaribeños empeñados en desplazar del poder político a las élites afrosajonas que lo heredaron de las autoridades coloniales, y arrebatarles las palancas del control económico a los expatriados. Esta interpretación posee cierto grado de verosimilitud, pero tiende a subestimar un sistema de pensamiento que por lo general se considera ha marcado un avance significativo en la comprensión de la realidad caribeña en sus propios términos.

El modelo de *criollización* intelectual propuesto por Gordon Lewis en su magistral obra *Principales corrientes en el pensamiento caribeño, 1492-1900*⁵⁴ sugiere otro marco interpretativo. Para Lewis, la criollización del pensamiento es un proceso

mediante el cual los modos de pensamiento —metropolitanos— fueron absorbidos y asimilados para luego ser reconfigurados de manera que sirvieran a los requisitos especiales y únicos de la sociedad caribeña... propiciando el surgimiento de una colección de ideas nativas que pueden ser consideradas propiamente *sui generis* del Caribe [1983: 26-27].

No cabe duda de que esa adaptación epistémica fue un objetivo consciente de los pensadores originales de la dependencia. Quedaría el interrogante de cómo las contradicciones *internas* de la sociedad caribeña afectaron y condicionaron dicha adaptación.

Otra interpretación es ver a la dependencia como un elemento en un proceso global más amplio de *resistencia contrahegemónica al pensamiento eurocéntrico*. Sankatsing apunta que la consecuencia de la expansión marítima y comercial europea en el siglo XV fue la *periferización* del resto del mundo. Un resultado de esto lo constituye la globalización de la experiencia local de Occidente, que “emanaba de la premisa de que todos los universales para la humanidad estaban obligados a nacer de la experiencia de Occidente” (Sankatsing, 1998).

53 De manera notable, la composición étnica y de género del liderazgo intelectual del pensamiento de la dependencia era ampliamente representativa de la primera generación poscolonial de científicos sociales nativos, es decir, la generación de los años sesenta.

54 Es necesario enfatizar que ésta no es la interpretación de G. Lewis sobre el pensamiento de la dependencia, ya que su estudio se detiene en 1900. Lo que se utiliza es mi interpretación del modelo de criollización de Lewis.

El eurocentrismo realizó “cinco aboliciones” en el sistema de conocimientos de las sociedades periféricas; abolió el *contexto*, la *cultura*, la *evolución*, el *dinamismo social interno* y la *historia*. Por ello, Sankatsing reconoce la contribución histórica del Grupo Nuevo Mundo a la revalidación de las categorías abolidas: coloca a la dependencia entre “las hazañas más notables en la búsqueda de la indigenización de las ciencias sociales en la región, renuente a aceptar de manera acrítica los paradigmas y teorías dominantes” (Sankatsing, 1998). La desaparición de la escuela condujo a resultados negativos en las ciencias sociales caribeñas, incluyendo “poca disposición a buscar explicaciones amplias sobre nuestra propia realidad”, el “abandono de la teoría”, el “empirismo ciego” y el “periodismo científico chato” (Sankatsing, 1998).

Desde esta perspectiva, el enfoque dependientista se conecta con corrientes intelectuales más amplias en la era de la descolonización, mediante las cuales los pueblos del Sur Global reafirmaban el derecho a una interpretación propia acerca de su historia, su realidad y su visión de futuro. En las ciencias económicas, la nueva subdisciplina de la economía del desarrollo surgía de la premisa de que las circunstancias económicas de los países subdesarrollados eran lo suficientemente diferentes de las correspondientes a las economías de industrialización avanzada como para requerir herramientas de análisis y políticas hechas a la medida de estas circunstancias.⁵⁵ La economía del desarrollo, como la dependencia, fue marginada por el neoliberalismo en la década de 1980, pero en años recientes ha habido un reavivamiento del interés en conjunción con el creciente desencanto de la globalización neoliberal.⁵⁶ La postura crítica del pensamiento dependientista hacia la ortodoxia económica, así como el propio cuerpo teórico y empírico de la obra, aparecen, por tanto, como una fuente de capital intelectual en la crítica a la economía neoclásica universalista, descontextualizada, ahistórica, asocial y apolítica, que sirve para sustentar a la globalización neoliberal.⁵⁷ Es en ese sentido que, a pesar de los constreñimientos que le plantea la globalización contemporánea al “desarrollo nacional independiente”, la dependencia continúa siendo relevante en el siglo XXI. Esta misión actualizada está implícita en la conclusión de Witter y Lindsay:

55 Sobre este asunto, véase especialmente Gunnar Myrdal, *Economic Theory and the Underdeveloped Regions* (1957).

56 Para una discusión más elaborada sobre el tema, véase Girvan (2006).

57 Aquí debe hacerse notar que el potencial de ciertos textos de la dependencia como base del trabajo de una generación continuadora de académicos ha sido reconocido por St. Cyr (1998), y por la obra de Green (2001), James (1997 y 2002) y Nicholls y Boodoo (2003).

En el pasado, el pensamiento crítico identificó la forma en que el Caribe había sido integrado a la economía mundial como la principal explicación de la pobreza y el subdesarrollo de la región [...] El reto actual es monitorear y evaluar el impacto de los cambios constantes en la economía internacional sobre las posibilidades de desarrollo de la región. Entonces, sobre esta base, *el pensamiento crítico tiene que diseñar nuevas estrategias para la participación activa en la economía mundial en los términos que sean favorables a los pueblos de la región* [1996: xxvi; el énfasis es nuestro].

Dentro del propio Caribe anglófono se nota el resurgimiento de la tradición crítica en la forma de nuevas iniciativas teóricas para incorporar el género al cuerpo de la teoría social, y un interés renovado en la filosofía del conocimiento desde la perspectiva del subalterno.⁵⁸ El enfoque de Sankatsing, por ende, tiene el mérito de situar el pensamiento de la dependencia en un marco filosófico y epistemológico que permite identificar los nexos con otras corrientes dentro del Caribe y otras regiones de la periferia.

En conclusión, el pensamiento de la dependencia puede vincularse a un contexto más amplio en el tiempo, el espacio, la filosofía y la epistemología. Fue específico y general, local y global; fue coyuntural, pero dentro de un proceso histórico; estuvo orientado a la política, pero tuvo una base filosófica. Forma parte de la tradición de oposición en la esfera del conocimiento que tiene profundas raíces en la sociedad caribeña, con su experiencia del colonialismo, la esclavitud y la servidumbre escriturada. Aparece como una de las múltiples manifestaciones de la resistencia en las esferas conductual, religiosa, ideológica y filosófica que esa experiencia engendró entre aquellos que fueron *objetos* de esa historia, pero que buscaban convertirse en *sujetos* de su propia historia. Resuena con otras corrientes del pensamiento crítico y contrahegemónico en la región, un “canto de libertad” como la metáfora de Bob Marley en la “Canción de redención”:

Emancipaos de la esclavitud mental
Sólo nosotros podemos liberar nuestras mentes
... ¿No entonarán estas canciones de libertad?
Es todo lo que pido.

58 Ejemplos de esto son Reddock (1994), Meeks y Lindahl (2001) y las obras de Bogues (2003a) y Henry (2000). Otra prueba es la aparición de la revista *Small Axe*; el establecimiento del *Centre for Caribbean Thought* en la Universidad de West Indies, Mona, y su serie de congresos anuales sobre los pensadores caribeños; y la creación de la Asociación Filosófica del Caribe, en 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir 1973 "Underdevelopment and Dependence in Black Africa", en *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N° 1, número especial, marzo, pp. 177-196.
- _____, 1974 *Accumulation on a World Scale* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Bardouille, Raj K. 1985 "Technology Capability in the Caribbean Bauxite Industry", en Steve de Castro *et al.*, *Caribbean Technology Policy Studies Project: Technology Transfer and Capability in Selected Sectors — Case Studies from the Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies), pp. 117-166.
- Beckford, George L. 1967 *The West Indian Banana Industry* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 1972 *Persistent Poverty: Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World* (Londres: Oxford University Press).
- _____, 1975a "Caribbean Rural Economy", en George L. Beckford (ed.), *Caribbean Economy: Dependence and Backwardness* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies), pp. 77-92.
- _____, 1978 "The Plantation System and the Penetration of International Capitalism", en Louis Lindsay (ed.), *Problems of Applied Social Science Research Techniques in the Commonwealth Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research), Working Paper N° 14, pp. 23-27, *mimeo*.
- _____, 1984 "The Struggle for a Relevant Economics", en *Social and Economic Studies*, Vol. 33, N° 1, número especial, marzo, pp. 47-68.
- _____, 2000a *The Beckford Papers*, comp. e introd. Kari Levitt (Mona: Canoe Press/University of the West Indies).
- _____, 2000b "The Future of Plantation Society in Comparative Perspective", en Kari Levitt (comp. e introd.), *The Beckford Papers* (Mona: Canoe Press/University of the West Indies), pp. 336-346.
- Beckford, George L. (ed.) 1975b *Caribbean Economy: Dependence and Backwardness* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- Beckford, George L. y Michael Witter 1982 *Small Garden Bitter Weed: The Political Economy of Struggle and Change in Jamaica* (Morant Bay: Maroon Publishing House).

- Beckford, George L. y Norman Girvan (eds.) 1989 *Development in Suspense: Selected papers and proceedings of the First Conference of the Association of Caribbean Economists* (Kingston: Friedrich Ebert Stiftung/Association of Caribbean Economists - ACE).
- Benn, Dennis M. 1974 "The Theory of Plantation Economy and Society", en *The Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, Vol. XII, N° 3, noviembre (Londres: Frank Cass and Company Limited), pp. 249-260.
- _____, 1987 *Ideology and Political Development: The Growth of Political Ideas in the Caribbean 1774-1983* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 2004 *The Caribbean: An Intellectual History 1774-2003* (Kingston/Miami: Ian Randle Publishers).
- Bernal, Richard; Mark Figueroa y Michael Witter 1984 "Caribbean Economic Thought: The Critical Tradition", en *Social and Economic Studies*, Vol. 33, N° 2, pp. 5-96.
- Best, Lloyd 1965a "Economic Planning in Guiana", en F. M. Andic y T. G. Matthews (eds.), *The Caribbean in Transition: Papers on Social, Political and Economic Development* (Río Piedras: Instituto de Estudios Caribeños/Universidad de Puerto Rico).
- _____, 1965b "Chaguaramas to Slavery", en *New World Quarterly*, Vol. 2, N° 1.
- _____, 1968 "A Model of Pure Plantation Economy", en *Social and Economic Studies*, Vol. 17, N° 3, septiembre, pp. 283-326.
- _____, 1971a "Independent Thought and Caribbean Freedom", en Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), pp. 7-28 [original en *New World Quarterly*, Vol. 3, N° 4, 1967].
- _____, 1971b "Size and Survival", en Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), pp. 29-36 [original en George Lamming (ed.), *New World Quarterly: Guyana Independence Issue*, Vol. 2, N° 3, 1966].
- _____, 1996 "Independence and Responsibility: Self-knowledge as an Imperative", en Kari Levitt y Michael Witter (eds.), *The Critical Tradition of Caribbean Political Economy: The Legacy of George Beckford* (Kingston: Ian Randle Publishers), pp. 3-18.
- _____, 1998 "Outlines of a Model of Pure Plantation Economy (After twentyfive years)", en *Marronage*, Vol. 1, N° 1, *Plantation Economy Revisited*, septiembre, pp. 27-40 (Kingston: Ian Randle Publishers/ACE).

- Best, Lloyd *et al.* 1968 *Externally Propelled Industrialization and Growth in the Caribbean*, tesis de Maestría en Ciencia (Montreal: McGill Centre for Developing Area Studies), 4 vols., inédita.
- Blackman, Courtney N. 1982 *The Practice of Persuasion: Selected Speeches* (Bridgetown: Edar P. Blomstrom, Magnus y Bjorn Hettne).
- _____, 1984 *Development Theory in Transition. The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses* (Londres: Zed Books).
- Bogues, Anthony 2003a *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals* (Nueva York/Londres: Routledge).
- _____, 2003b "Lloyd Best and the Politics of Epistemic Decolonization", en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies), pp. 145-162.
- Brewster, Havelock 1973 "Economic Dependence: A Quantitative Interpretation", en *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N° 1, número especial, marzo, pp. 90-95.
- Brewster, Havelock y Clive Thomas 1967 *The Dynamics of West Indian Economic Integration* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- Brown, Adlith y Havelock Brewster 1974 "A Review of the Study of Economics in the English-Speaking Caribbean", en *Social and Economic Studies*, Vol. 23, N° 1, pp. 48-68.
- Bruce, Carlton 1972 "The Open Petroleum Economy: A Comparison of Keynesian and Alternative Formulation", en *Social and Economic Studies*, Vol. 21, N° 2, junio.
- Cardoso, F. H. 1976 *The Consumption of Dependency Theory in the US*, ponencia presentada ante la Tercera Conferencia Escandinava de Investigación sobre América Latina, Bergen, junio.
- Castro, Steve de 1967 *Problems of the West Indian Air Transport Industry* (Jamaica: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 1970 "Theorems of the Open Economy", en *Social and Economic Studies*, Vol. 19, N° 3, septiembre.
- Cumper, G. E. 1974 "Dependence, Development and the Sociology of Economic Thought", en *Social and Economic Studies*, Vol. 23, N° 3, septiembre.
- Demas, William G. 1965 *The Economics of Development in Small Countries with special reference to the Caribbean* (Montreal: McGill University).

- _____, 1975 "Situation and Change", en George L. Beckford (ed.), *Caribbean Economy: Dependence and Backwardness* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies), pp. 61-76.
- Farrell, Trevor 1979 "A tale of two issues: nationalization, the transfer of technology and the petroleum transnationals in Trinidad and Tobago", en *Social and Economic Studies*, Vol. 28, N° 1, marzo, pp. 234-281.
- Figuroa, Mark 2003 "Thought and Freedom: Thirty Five Years After", en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies).
- Francis, A. A. 1969 "A Model of National Economic Growth under Perfect Enclavism", en *Social and Economic Studies*, Vol. 18, N° 4, diciembre.
- Frank, Andre Gunder 1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Furtado, Celso 1963 *The Economic Growth of Brazil* (Berkeley: University of California Press).
- _____, 1965 "Development and Stagnation in Latin America: A Structural Approach", en *Studies in Comparative International Development*, Vol. 1, N° 11, pp. 159-175 (St. Louis: Social Science Institute/Washington University).
- _____, 1973 "The Brazilian Model", en *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N° 1, número especial, marzo, pp. 122-131.
- Girvan, Norman 1967 *The Caribbean Bauxite Industry* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 1970 *Multinational Corporations and Dependent Underdevelopment in Mineral-Export Economies* (New Haven: Economic Growth Center/Yale University), Center Paper N° 182 [también en *Social and Economic Studies*, Vol. 19, N° 4, diciembre de 1970, pp. 490-526].
- _____, 1971a *Foreign Capital and Economic Underdevelopment in Jamaica* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 1971b *Bauxite: Why We Need to Nationalize, and How To Do It*, New World Group (Pamphlet N° 6) [reimpreso en N. Girvan y O. Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), 1971, pp. 217-240;

- y en *The Review of Black Political Economy*, Nueva York, otoño, 1971].
- _____, 1973a “The Development of Dependency Economics in the Caribbean and Latin America: Review and Comparison”, en *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N° 1, número especial, marzo, pp. 1-33.
- _____, 1975 *Aspects of the Political Economy of Race in the Caribbean and the Americas: A Preliminary Interpretation* (Atlanta: Institute of the Black World Occasional Paper) [reimpreso como Working Paper del Institute of Social and Economic Research, 1976; y como “The Political Economy of Race in the Americas: The Historical Context of Garveyism”, en Rupert Lewis y Patrick Bryan (eds.), *Garvey: His Work and Impact* (Mona: Institute of Social and Economic Research/Department of Extra Mural Studies), 1988].
- _____, 1976 *Corporate Imperialism, Conflict and Expropriation: Essays in Transnational Corporations and Economic Nationalism in the Third World* (Nueva York: Myron E. Sharpe) [Monthly Review Press, 1978].
- _____, 1979 “The Approach to Technology Policy Studies”, en *Social and Economic Studies*, Vol. 28, N° 1, marzo, pp. 1-53.
- _____, 1983 *Technology Policies for Small Developing Economies: A Study of the Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 1988 “C. Y. Thomas and the Poor and the Powerless: The Limitations of Conventional Radicalism”, en *Social and Economic Studies*, Vol. 37, N° 4, diciembre, pp. 253-274.
- _____, 2002 “Notes for a Retrospective on the Theory of Plantation Economy of Lloyd Best and Kari Polanyi Levitt”, en Marie-Claude Derne y Keith Nurse (eds.), *Caribbean Economies and Global Restructuring* (Kingston: Ian Randle Publishers/ACE).
- _____, 2006 “The search for policy autonomy in the Global South”, en Peter Utting (ed.), *Reclaiming Development Agendas: Knowledge, Power and International Policy Making* (Hampshire: Palgrave Macmillan).
- Girvan, Norman (ed.) 1973b *Dependence and Underdevelopment in the New World and the Old*, número especial de *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N° 1, marzo.
- Girvan, Norman y O. Jefferson (eds.) 1971 *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group).

- Girvan, Norman; R. Bernal y W. Hughes 1980 "The IMF and the Third World: The Case of Jamaica, 1974-1980", en *Development Dialogue*, N° 2.
- Gomez, Anna (ed.) 2005 *Reclaiming Democracy: Essays in Honour of Kari Polanyi Levitt and Gregory Baum* (Montreal: McGill-Queen's), en preparación.
- Gordon, Scott 1991 *The History and Philosophy of Social Science* (Londres/Nueva York: Routledge).
- Green, Cecilia 2001 "Caribbean Dependency Theory of the 1970s: A Historical-Materialist-Feminist Revision", en Brian Meeks y Folke Lindahl (eds.), *New Caribbean Thought: A Reader* (Kingston: The University of the West Indies Press), pp. 40-72.
- Greene, J. Edward 1984 "Challenges and Responses in Social Science Research in the English Speaking Caribbean", en *Social and Economic Studies*, Vol. 33, N° 1, número especial, marzo, pp. 9-46.
- Harris, Donald 1978 "Notes on a Marxist Methodology for Social Science Research in the Caribbean", en Louis Lindsay (ed.), *Problems of Applied Social Science Research Techniques in the Commonwealth Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research), Working Paper N° 14, pp. 14-22, mimeo.
- Henry, Paget 2000 *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (Nueva York/Londres: Routledge).
- James, V. 1997 *Plantation Economy Modelling: A Critique* (Kingston: Policy Development Unit/Planning Institute of Jamaica).
- _____, 2002 *Best and Caribbean Economics: Themes and Contributions*, tesis de Maestría en Ciencia, Puerto España, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, inédita.
- Jefferson, Owen 1971 "Jamaica's Post-War Economic Development", en Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), pp. 109-120.
- _____, 1972 *The Post-War Economic Development of Jamaica* (Kingston: Institute of Social and Economic Research, The University of the West Indies).
- Kennedy, C. 1966a "Keynesian Theory in an Open Economy", en *Social and Economic Studies*, Vol. 15, N° 1, marzo.
- _____, 1966b "Domar Type Theory in an Open Economy", en *Social and Economic Studies*, Vol. 15, N° 3, junio.
- Lamming, George 1996 "Beckford and the Predicaments of Caribbean Culture", en Kari Levitt y Michael Witter (eds.), *The*

- Critical Tradition of Caribbean Political Economy: The Legacy of George Beckford* (Kingston, West Indies: Ian Randle Publishers), pp. 19-28.
- Levitt, Kari Polanyi 1998 “My Collaboration with Lloyd Best”, *Marronage*, Vol. 1, N° 1, *Plantation Economy Revisited*, septiembre, pp. 1-26 [Kingston: Ian Randle Publishers/ACE].
- Levitt, Kari y Lloyd Best 1975 “Character of Caribbean Economy”, en George L. Beckford, (ed.), *Caribbean Economy: Dependence and Backwardness* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies), pp. 34-60.
- Levitt, Kari y Michael Witter (eds.) 1996 *The Critical Tradition of Caribbean Political Economy: The Legacy of George Beckford* (Kingston: Ian Randle Publishers).
- Lewis, Gordon K. 1983 *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in its Historical Aspects, 1492-1900* (Baltimore: Johns Hopkins).
- Lewis, Rupert 2003 “Lloyd Best and Epistemic Challenges”, en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies), pp. 89-102.
- Lewis, Vaughan 1970 “Comment on Multinational Corporations and Dependent Underdevelopment in Mineral-Export Economies”, en *Social and Economic Studies*, Vol. 19, N° 4, diciembre.
- Lewis, W. Arthur 1950 “The Industrialization of the British West Indies”, en *Caribbean Economic Review*, N° 2, mayo, pp. 1-53.
- _____, 1954 “Economic Development with Unlimited Supplies of Labour”, en *Manchester School of Economic and Social Studies*, Vol. XXII, mayo, pp. 139-191.
- Lindsay, Louis 1978a “Introduction”, en Louis Lindsay (ed.), *Problems of Applied Social Science Research Techniques in the Commonwealth Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research), Working Paper N° 14, pp. I-XII.
- Lindsay, Louis (ed.) 1978b *Problems of Applied Social Science Research Techniques in the Commonwealth Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research), Working Paper N° 14.
- McIntyre, Alister 1971 “Caribbean Economic Community”, en Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), pp. 165-186.

- Meeks, Brian 1997 “The Henry Rebellion. Counter-Hegemony and Jamaican Democracy”, en *Small Axe*, N° 2, septiembre, pp. 39-62 [reimpreso en Brian Meeks, *Narratives of Resistance: Jamaica, Trinidad, The Caribbean* (Mona: The University of West Indies Press), 2000, capítulo 1].
- _____, 2003 “Lloyd Best, The People and the Road not Taken in 1970”, en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies), pp. 71-88.
- Meeks, Brian y Folke Lindahl (eds.) 2001 *New Caribbean Thought: A Reader* (Kingston: The University of the West Indies Press).
- Millette, James 1995 “Cyril Lionel Robert James and the Politics of Trinidad and Tobago, 1938- 1970”, en Selwyn R. Cudjoe y William E. Cain (eds.), *Cyril Lionel Robert James: His Intellectual Legacies* (Amherst: University of Massachusetts Press), pp. 328-347.
- _____, 2003 “Millette and the Rift in New World”, en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies), pp. 175-184.
- Munroe, Trevor 1990a [1971] “Bourgeois Idealism and Commonwealth Caribbean Intellectuals: The Case of New World”, en *Jamaican Politics: A Marxist Perspective in Transition* (Kingston: Heinemann Publishers Caribbean Limited/Lynne Rienner Publishers).
- _____, 1990b *Jamaican Politics: A Marxist Perspective in Transition* (Kingston: Heinemann Publishers Caribbean Limited/Lynne Rienner Publishers).
- Myrdal, Gunnar 1957 *Economic Theory and the Underdeveloped Regions* (Londres: Duckworth).
- New World Associates 1963 “The Long Term Economic, Political and Cultural Programme for Guyana”, en *New World*, Vol. 1, N° 1, Georgetown [reimpreso en Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), 1971, pp. 224-266].
- Nicholls, Shelton y Earl T. Boodoo 2003 “The Best-Levitt Plantation Hypothesis in Contemporary Trinidad and Tobago”, en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies), pp. 265-308.

- Odle, Maurice A. 1975 "Public Policy", en George L. Beckford (ed.), *Caribbean Economy: Dependence and Backwardness* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies), pp. 130-146.
- _____, 1979 "Technology Leasing as the Latest Imperialistic Phase: A Case Study of Guyana and Trinidad", en *Social and Economic Studies*, Vol. 28, Nº 1, marzo, pp. 189-233.
- Odle, Maurice y Owen Arthur 1985 *Commercialization of Technology and Dependence in the Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies, Caribbean Technology Policy Studies Project).
- Padilla, Elena 1957 "Contemporary Social-Rural Types in the Caribbean Region", en Vera Rubin, *Caribbean Studies: A Symposium* (Nueva York: Institute of Social and Economic Research/University College of the West Indies/Research and Training Programme for the Study of Main in the Tropics, Columbia University).
- Palma, G. 1978 "Dependency: A Formal Theory of Underdevelopment or a Methodology for the Analysis of Concrete Situations of Underdevelopment?", en *World Development*, Vol. 6, Nº 7/8, pp. 881-924.
- Pantin, Dennis y Dhanayshar Mahabir (eds.) 1998 *Marronage*, Vol. 1, Nº 1, *Plantation Economy Revisited*, septiembre (Kingston: Ian Randle Publishers/ACE).
- Prebisch, Raúl 1950 *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems* (Nueva York: United Nations Department of Social and Economic Affairs) [original en español publicado en 1949; también en *Economic Bulletin for Latin America*, febrero].
- Reddock, Rhoda 1994 *Women, Labour and Politics in Trinidad and Tobago: A History* (Nueva York: Zed Books).
- Rodney, Walter 1972 *How Europe Underdeveloped Africa* (Dar Es Salaam: Tanzania Publishing House).
- Ryan, Selwyn 2003a "From Picton to Panday: Doctor Politics in Trinidad and Tobago", en Selwyn Ryan (ed.), *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies), pp. 185-210.
- Ryan, Selwyn (ed.) 2003b *Independent Thought and Caribbean Freedom: Essays in Honour of Lloyd Best* (St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies, University of the West Indies).

- Sankatsing, Glenn 1989 *Caribbean Social Science: An Assessment* (Caracas: UNESCO).
- _____, 1998 *The Caribbean: Archipelago of Trailer Societies*, en <http://www.crscenter.com/Trailer.html> [reimpreso en *Trinidad and Tobago Review*, Puerto España, diciembre de 1998].
- Seers, Dudley 1963 "The Limitations of the Special Case", en *Bulletin of the Oxford Institute of Economics and Statistics*, Vol. 25, N° 2, pp. 77-98.
- _____, 1964 "The Mechanism of the Open Petroleum Economy", en *Social and Economic Studies*, Vol. 13, N° 2, junio, pp. 233-242.
- St. Cyr, Eric 1983 *The Theory of Caribbean Economy: Its Origins and Current Status* (St. Augustine: Institute of International Relations, University of the West Indies).
- _____, 1998 "The Plantation Economy Model: Twenty-five years later", Dennis Pantin y Dhanayshar Mahabir (eds.), *Marronage*, Vol. 1, N° 1, en *Plantation Economy Revisited*, septiembre, pp. 124-128 (Kingston: Ian Randle Publishers/ACE).
- Stephens, Evelyn H. y John D. Stephens 1986 *Democratic Socialism in Jamaica: The Political Movement and Social Transformation in Dependent Capitalism* (Londres/Princeton: Macmillan/Princeton University Press).
- Stone, Carl 1978 "Some Issues in Caribbean Social Science Research", en Louis Lindsay (ed.), *Problems of Applied Social Science Research Techniques in the Commonwealth Caribbean* (Mona: Institute of Social and Economic Research), Working Paper N° 14), pp. 1-13, *mimeo*.
- _____, 1980 *Understanding Third World Politics and Economics* (Kingston: Earle Publishers).
- Sunkel, Osvaldo 1969 "National Development Policy and External Dependence in Latin America", en *The Journal of Development Studies*, Vol. 6, N° 1, octubre, pp. 23-48.
- _____, 1973 "Transnational Capitalism and National Disintegration in Latin America", en *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N° 1, número especial, marzo, pp. 132-176.
- Taylor, Leroy 1968 "A Model of Employment, Output and Expenditure in an exportpropelled economy", en *Social and Economic Studies*, Vol. 17, N° 1, marzo.
- Thomas, Clive 1965 *Monetary and Financial Arrangements in a Dependent Monetary Economy* (Mona: Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies).
- _____, 1968 "Pure Plantation Economy: A Comment", en *Social and Economic Studies*, Vol. 17, N° 3, septiembre, pp. 339-348.

- _____, 1971 "Imperial Monetary Arrangements and the Caribbean", en Norman Girvan y Owen Jefferson (eds.), *Readings in the Political Economy of the Caribbean* (Mona: New World Group), pp. 153-158.
- _____, 1974 *Dependence and Transformation: The Economics of the Transition to Socialism* (Nueva York: Monthly Review Press).
- _____, 1984 *The Rise of the Authoritarian State in Peripheral Societies* (Nueva York, Monthly Review Press).
- Wagley, Charles 1957 "Plantation America: A Culture Sphere", en Vera Rubin, *Caribbean Studies: A Symposium* (Nueva York: Institute of Social and Economic Research, University College of the West Indies/Research and Training Programme for the Study of Main in the Tropics, Columbia University).
- Wallerstein, Immanuel 1979 *The Capitalist World Economy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Witter, Michael y Louis Lindsay 1996 "Introduction", en Kari Levitt y Michael Witter (eds.), *The Critical Tradition of Caribbean Political Economy: The Legacy of George Beckford* (Kingston: Ian Randle Publishers), pp. xxi-xxvi.

Rupert Lewis

RADICALIZACIÓN DE GARVEY*

LA VISITA DE GARVEY a los Estados Unidos en 1916 constituiría el factor decisivo de su carrera política. Si hubiera decidido ir a cualquier otro lugar, podría haber sido una de las figuras anticolonialistas de la historia de Jamaica, pero no sería el líder internacional que es.

En 1916, Garvey determinó viajar a los Estados Unidos con el propósito de buscar ayuda para la construcción de un “Tuskegee jamaicano”. Este viaje formaría parte de una “gira de conferencias por las Indias Occidentales, Norte, Sur y Centroamérica, relacionada con el movimiento”, es decir, con la UNIA (Garvey en Clarke: 87).

En ese período permanecería en los Estados Unidos hasta que lo deportaron del país en 1927. En verdad, poco después de su llegada a Nueva York, su programa sufrió una transformación del nacionalismo negro reformista al nacionalismo negro militante. Garvey atribuyó su deportación a la trascendencia de los antillanos que conoció en el espacio de pocas semanas después de su arribo a los Estados Unidos (DG, 24 de marzo de 1921: 11).

* Rupert Lewis, *Marcus Garvey: paladín anticolonialista*. Traducción de Nelson Sánchez y Rosario Fernández. La Habana, Casa de las Américas, 1988, pp. 43-54; 87-96; 100-104.

W. A. Domingo, amigo y camarada político de Garvey en Jamaica, describirá la llegada de este a Nueva York de la siguiente manera:

Un día de 1916, mientras me encontraba sentado en casa, escuché a un jamaicano que preguntaba: “¿Vive aquí un señor llamado Dolfus Domingo?” La sirvienta estaba a la puerta e indicó a Garvey el camino al interior de la casa. Garvey me mostró la carta que le había enviado Booker T. Washington y me contó su plan de hacer un Tuskegee en Jamaica. Le dije que consideraba que Jamaica no necesitaba un Tuskegee, que el país no debía tener la educación limitada del Tuskegee (Domingo).

La situación de los Estados Unidos había obligado al propio Domingo a tomar posiciones socialistas y alejarse del liberalismo. El encuentro con Domingo fue uno entre varios con otros activistas políticos negros. Por ejemplo, Garvey también se entrevistó con el periodista radical afronorteamericano John Bruce, quien posteriormente fuera columnista del *Negro World*. Sobre su primer encuentro, Bruce escribió:

Fui uno de los primeros negros americanos a quien acudió. Era un negrito recortado y reducido a martillo, con la determinación escrita en el rostro, y una sonrisa comprometedora que cautivaba y obligaba a escuchar lo que tuviera que contar... El señor Garvey se expresa con mucha rapidez (y cuando pronuncia un discurso) se necesitan dos taquígrafos para seguirlo (Vincent a: 99).

Bruce simpatizaba con las ideas de Garvey y le suministró una lista de “nuestros principales hombres en Nueva York y otras ciudades, quienes consideró le servirían de aliento y ayuda” (*Idem*: 100).

Otro contacto importante que realizó Garvey fue con el erudito norteamericano William Ferris, editor asociado de la *Champion Magazine* con sede en Chicago. Bruce y Ferris habían sido colaboradores del *African Times and Orient Review* por lo que no es sorprendente que Garvey les visitara. Ferris era autor de un ensayo en dos tomos titulado *The African Abroad or his Evolution in Western Civilization - Tracing His Development Under Caucasian Milieu* (1913) y apoyó totalmente los pasos de Garvey hacia la creación de una organización internacional para negros. Ferris y Bruce fueron editores del *Negro World*. En Harlem, Garvey conoció a Hubert Harrison, quien en junio de 1917 lo presentaría en una manifestación en la inauguración de la Liga Antibelicista por la Libertad de los Afroamericanos. Harrison era un radical muy conocido que había tenido vínculos con el periodista marxista John Reed y con Max Eastman, en la edición de *The Masses*, una publicación izquierdista. Un documento británico de 1919, el

cual trataba sobre los grupos y agitadores radicales afroamericanos, apuntaba que:

Las conferencias del señor Harrison bien podrían considerarse como escuela preparatoria del pensamiento radical, por cuanto preparan la mentalidad de los negros conservadores para recepcionar y aceptar la doctrina más extrema del socialismo (Elkins a: 78).

También se dice que Hubert Harrison poseía una “riqueza de conocimientos de la historia y la cultura africanas”, lo que constituyó un gran caudal para la obra de prensa de Garvey.

Estos contactos de Garvey sirvieron para el desarrollo de sus ideas en concordancia con las aspiraciones nacionales de su pueblo. Además de esto, viajó por 38 de los 48 estados norteamericanos. Estos viajes le proporcionaron un sentimiento más íntimo por todo lo que había escuchado, y a su regreso a Nueva York decidió crear la UNIA. En realidad pensaba regresar a Jamaica para fundar la asociación jamaicana, pero a causa de que ya tenía “afiliados a ochocientos o mil miembros en el distrito de Harlem y elegido a sus funcionarios”, prefirió permanecer en el lugar y supervisar el naciente movimiento, dirigirlo por el camino pensado y aprovechar la perspectiva más amplia que representaba la base en una metrópoli negra.

Garvey estaba tan absorto con la UNIA de Nueva York que para 1917 ya las oficinas centrales de Kingston se habían convertido en una avanzada. Mientras tanto, con la energía, el optimismo y el entusiasmo de un hombre en los inicios de sus treinta años, Garvey continuó expandiendo el movimiento en los Estados Unidos. Sin embargo, el trabajo en estos primeros meses no fue fácil. Vivía con una familia jamaicana en Harlem y trabajaba como tipógrafo. El poco dinero que podía ahorrar lo gastaba en sus viajes y en establecer contactos. Asimismo, tenía que hacer frente no sólo al racismo blanco, sino también al prejuicio y a las ideas de predisposición existentes entre los negros. Los afroamericanos, que habían “estado en América desde hacía mucho tiempo” y no tenían intenciones de “ir a ninguna parte”, mantenían actitudes ambivalentes hacia los caribeños, quienes inundaban Nueva York y que, con su mentalidad de inmigrantes, se convertían en “emprendedores siempre activos en la política y la educación”. Los antillanos, de habla inglesa, con una presumida satisfacción llamaban a los afroamericanos “pies de alquitrán” (tar-heels - Samad), mientras que por otra parte la mayoría de los afroamericanos:

Conocían prácticamente poco de los países que les rodeaban, y nada sobre la historia de sus antecesores africanos: consideraban a los africanos “salvajes desnudos” y a los antillanos “cazadores de monos”...

Por otro lado, los mulatos norteamericanos no podían entender por qué ese “extranjero atontado” pasaba hambre y se paraba a hablar de África hasta que las lágrimas brotaban de los ojos de algunos concurrentes ocasionales, cuando podía utilizar esa “lengua de plata” para vivir bien y vestir buenos trajes. En dos ocasiones Garvey se desmayó y se desplomó de las cajas de jabón en que estaba parado, todo gracias al hambre... Cogió muchos resfriados, pues las suelas de sus zapatos estaban llenas de huecos (Jacques Garvey a: 14).

En marzo de 1918 tuvo que ser hospitalizado a causa de una neumonía. Sin embargo, el llamado que hiciera en la víspera de su salida para Jamaica, ahora en terreno favorable —un llamado para que los negros se brindaran a participar en “el movimiento mundial para hacer algo por promover el interés nacional, industrial, comercial, social e intelectual de la raza oprimida a la cual tú perteneces” (en Clarke [ed.] b: 83).

Como tanto lo había deseado se prepararon secciones de la intelectualidad negra para vincular y suministrar un “liderazgo consciente y verdadero” a “las masas del pueblo que permanecen en el atraso y la ignorancia” (*Ídem*). Consideraba que él y otros al responder a ese llamado cumplían su papel histórico en la batalla contra el racismo.

Su identidad étnica se debe ver:

a la luz de los Faraones de Egipto, los Simones de Cirene, los Haníbales de Cartago, los L'Ouverture y Dessalines de Haití, los Blyden, Barcla y Johnson de Liberia, los Lewis de Sierra Leona, y los Douglas y Dubois de América, quienes hicieron y hacen la historia de la raza, aunque sean despreciados, y en muchos casos, no descritos (*Ídem*).

Con ese llamado unió la UNIA y la Liga de Comunidades Africanas, una fuerza que ha marcado un hito en la historia de las luchas del pueblo negro en este siglo. Otra década más y el movimiento se encontró en su apogeo. Estudios recientes indican que entre 1925 y 1927, en los Estados Unidos existían entre 719 y 725 divisiones mientras que habían diseminados por otros 41 países unas 271 dependencias (Martín 1: 15-16.) Por lo tanto, dicho *grosso modo*, Garvey podía contar con el apoyo y la simpatía de varios millones de negros en todo el mundo.

LOS ESTADOS UNIDOS: CONDICIONES DE LA DÉCADA DE 1910

La década de 1910 fue protagonista de una nueva era de concientización afronorteamericana que estuvo relacionada con el movimiento negro de sur a norte, y con la urbanización de una población que en 1800 era rural en un ochenta por ciento (Wilson: 70). En los años comprendidos entre 1914 y 1917 “la producción de algodón se vio

afectada grandemente por la infección de gorgojo y por una serie de... inundaciones” (Wilson: 66). Por otra parte:

las restricciones de inmigración surgidas a causa de la Primera Guerra Mundial disminuyeron el promedio anual de inmigración proveniente de Europa, en particular de los inmigrantes sin profesión del sur y este de Europa, de más de un millón (1910-1914) hasta casi cien mil (1915-1920), y cuando las exigencias de la economía de guerra incrementaron el producto bruto nacional y aumentó la necesidad de obreros, los dueños de fábricas literalmente rogaban a los negros para que fueran a trabajar en sus minas, ferrocarriles, fábricas de automóviles y en la industria de algodón (Wilson: 67).

Por esto, “en la década de 1920, la migración negra neta del sur hacia el norte ascendió a ochocientos setenta y dos mil (Wilson: 68). Entre 1910 y 1920, “la población negra de Chicago aumentó en un 148,2%... en Pittsburgh en un 117,1%... en Nueva York en un 66,3%... Filadelfia en un 58,9% y en San Luis en un 58,9% (Wilson: 67). Esta urbanización significó una mayor expansión del poder de los negros, teniendo como resultado que se compraran más de doscientos cincuenta millones de dólares en bonos y estampillas en las cinco mayores agencias de Préstamos Liberty de la UNIA (Cronon: 28).

La propia guerra significó que aproximadamente trescientos setenta mil africanos sirvieron en el Ejército de los Estados Unidos (Hill I: 292, fn. 1). Estos soldados luchaban por la “democracia” y muchos morían. En Europa existía la “barrera del color”, pero no estaba tan arraigada e institucionalizada como en los Estados Unidos. Además, los soldados negros morían junto a los soldados blancos y esta situación produjo el surgimiento de cierta camaradería entre las razas en los campos de batalla. Toda la 92ª División formada por negros se “reconoció por su valentía y ganó la Croix de Guerre del Alto Mando francés. Cuarenta y tres soldados y catorce funcionarios negros fueron condecorados con la Cruz de Servicio Distinguido por su valentía durante la acción” (Cronon: 29).

Sin embargo, a su regreso a los Estados Unidos, las vidas de estos soldados no valían nada. Se enfrentaron al linchamiento, la discriminación de todo tipo y los trataban como trapos. Garvey resumió el ánimo de las masas negras después de la Primera Guerra Mundial cuando escribió:

Durante la Guerra Mundial, los países emulaban unos con otros por proclamar elevados conceptos de humanidad. “Hagamos un mundo más seguro en aras de la democracia y la autodeterminación de los pueblos pequeños”, retumbaba en las capitales de las preocupadas na-

ciones opuestas a Alemania. Ahora que la guerra ha terminado, encontramos a esos mismos países desplegando todo su empeño en palabras y hechos para convencernos de que sus bramantes profesiones fueron simples perogrulladas sin significado, sin intención de ser aplicadas a los millones de personas de color que existen sobre la tierra. Encontramos a la menor parte de la humanidad —los blancos— institucionalizándose como señores del universo y abrogándose el poder de controlar el destino de la mayoría de la humanidad... En África, toma la forma de supresión del derecho del africano para disfrutar los frutos de sus territorios ancestrales. En América, toma la forma de linchamientos, privación de los derechos civiles, incineraciones y las mil y una violaciones menores nacidas de la arrogancia y el prejuicio. Por eso ahora surge el negro gracias a que la UNIA exige su derecho y le proporciona el poder de dirigir su propio destino (DG, 15 de abril de 1921: 18).

Garvey aprovechó completamente esta nueva situación. Podía hacerlo porque los negros no adoptaban posiciones pasivas, sino que respondían a la lucha. En los años 1917 a 1919 se produjeron varias revueltas serias contra el racismo. En 1919, desde el mes de junio hasta finales de año, se produjeron veintiséis motines en contra del racismo en los Estados Unidos. Estos desórdenes se producían en parte como respuesta al Ku Klux Klan, que mostraba su cabeza racista y había incrementado los linchamientos de negros. Treinta y seis negros fueron ahorcados en 1917, sesenta en 1918, setenta y seis en 1919, y la cifra se mantuvo alrededor de los cincuenta entre 1920 y 1922 (Hill 1: 212, fn. 9). El KKK tenía fuertes vínculos con el Estado, en especial con la política y los tribunales. Se realizaron intentos para dar respuesta legal a la represión, pero las causas no procedían, pues el propio sistema judicial en varios Estados tenía una esencia racista. De esta manera, en la Norteamérica capitalista, Garvey fue comprendiendo que el concepto del Tuskegee era inapropiado ante los linchamientos, la discriminación y la privación de los derechos civiles. Todas las capas y clases de la población negra, en algún momento, fueron víctimas del racismo. La apelación de Garvey, basada así en la movilización racial, tuvo esto en cuenta. El garveyismo apelaba a los granjeros y campesinos negros, los pequeños comerciantes, pequeños hombres de negocios, la intelectualidad negra —maestros, periodistas, clérigos— y hasta algunos negros ricos, como Isaiah Morte, de Belice, y —a diferencia de la situación de Jamaica, donde las gradaciones de color dominaban la conciencia mestiza— en los Estados Unidos una gota de sangre africana era suficiente para clasificar al individuo como “negro”. Muchos mulatos y blancos acomodados se unieron a la UNIA (Samad).

ELABORACIÓN DE LOS OBJETIVOS DE LA UNIA

Garvey, educado en una colonia británica de ultramar donde los privilegios estaban priorizados de acuerdo con la propiedad, color de la piel y los detalles del fenotipo, y expuesto en Inglaterra a la tolerancia decepcionante de los sustentadores profesionales del Imperio, fue sacudido del reformismo político por el institucionalismo manifiesto de la barrera del color, en los Estados Unidos y por la ebullición de las ideas izquierdistas a las que ahora estuvo expuesto. Y lo más importante de todo, ya en 1920 la UNIA era la organización internacional capaz de celebrar su primer congreso, debatir y adoptar colectivamente una declaración principal, la cual se convertiría en programa del movimiento. La Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo constituyó un documento más elaborado que los propósitos y objetivos iniciales de la UNIA, en 1914. Fueron también más agresivos porque detallaban los abusos experimentados por los africanos, particularmente en los Estados Unidos, siendo en menor grado en las Indias Occidentales, y mucho menos en la propia África. Sin embargo, aunque algunas de las cláusulas estaban relacionadas con los abusos locales, otras podían aplicarse de forma general a las condiciones globales en que se encontraban los africanos. A la luz de esto, el documento condenaba la discriminación y la privación mundial de los “derechos comunes de los seres humanos”, los cuales estaban vedados “con muy raras excepciones” a los hombres negros “por ningún otro motivo que su raza y su color” (Jacques Garvey [ed.]: 135). Además, protestaba la inculcación a los niños negros, organizada a través del sistema educativo, de la idea de que los pueblos blancos colonizadores eran “superiores a la raza negra” y “la publicación de artículos escandalosos y difamatorios por parte de una prensa ajena tendientes a crear una rivalidad racial y la exhibición de películas que mostraban a los negros como si fueran caníbales” (Garvey: 137). Se denunciaba la segregación en la industria, en los viajes, las residencias, la discriminación en los tribunales de justicia, en los derechos, los impuestos, los códigos penales y en los interrogatorios.

La Declaración incluía además el punto de vista reflejado en la Resolución 16 de que:

todos los hombres deben vivir en paz unos con otros, pero cuando las razas y las naciones provoquen la ira de otras razas y naciones en su intento por violar sus derechos, las guerras se hacen inevitables, y el tratar por cualquier forma de liberarse o de proteger su derecho o patrimonio se hace justificable (Garvey: 138).

Se trató como un aspecto especial la violación colonial de África. Por esto, mientras que en la Introducción se deplora

que las naciones europeas se han dividido entre ellas y han tomado posesión de casi todo el continente africano, forzando a los nativos a entregar sus tierras a extraños y tratados en la mayor parte de los casos como si fueran esclavos (Garvey: 135).

La Resolución 14 especifica:

Creemos en el derecho inherente al negro de ser dueño de África, y que su posesión de la misma no debe considerarse como una violación del reclamo o adquisición hecha por ninguna raza o nación (Garvey: 138).

Y la Resolución 27: “Creemos en la autodeterminación de todos los pueblos” (Garvey: 139).

Para este fin, el objetivo político de la UNIA se centraba en el poder estatal dentro del continente africano:

La culminación de todos los esfuerzos de la UNIA deben finalizar en una nación negra independiente en el continente africano. Es decir, todo debe encaminarse hacia el objetivo final de tener una nación poderosa para la raza negra. El nacionalismo negro es necesario. Significa el poder y el control político... (Folleto de Información e Instrucción a los presidentes de las Divisiones de la UNIA, Kingston, 1929).

Fue dentro del contexto de la reclamación de África que los africanos ocuparon los principales puestos honorarios en la estructura organizativa de la UNIA: el Potentado Supremo, mayor Gabriel Johnson, de Liberia; y Subpotentado Supremo, George O. Marke, de Sierra Leona.

Al mismo tiempo, el Garvey de conciencia política no rechazaba todas las enseñanzas de Booker T. Washington, más bien las reemplazaba. La siguiente valoración —cuidadosamente escrita— sobre Washington reflejaba su propia modificación de ese precedente:

El mundo se complace en creer que los futuros dirigentes negros seguirían absolutamente las enseñanzas de Washington. Desafortunadamente, el mundo está sufriendo un rudo despertar porque estamos desarrollando un nuevo ideal que incluye el programa de Booker T. Washington y ha tenido un alcance mucho mayor. La situación ha dado un vuelco sorprendente desde que Washington entrara en la palestra. Su visión incluía oportunidad industrial para el negro, pero el Sabio de Tuskegee ha pasado la etapa de la vida y ha relegado un nuevo problema —un problema que debe ser resuelto, no sólo por los dirigentes políticos y militares.

Si Washington viviera hubiera tenido que cambiar su programa. Ningún líder puede guiar con éxito a nuestra raza sin darle una interpretación del espíritu de despertar del Negro Nuevo, que no busca sólo la oportunidad industrial, sino una voz política. El mundo se sorprende ante el deseo del Negro Nuevo, pues con esta fuerte voz, exige un puesto en los asuntos del hombre” (Jacques Garvey [ed]: 56).

La incorporación de las ideas de Washington al garveyismo se observa en las empresas comerciales iniciadas repetidamente por la UNIA y Garvey.

ACTIVIDADES DE LA ORGANIZACIÓN

LA RELACIÓN ENTRE LOS ASPECTOS nacionales e internacionales del movimiento se reflejaban en la autonomía relativamente amplia de la que gozaban las dependencias locales del organismo neoyorquino (véase Tolbert). Y ya sea en los Estados Unidos, Centroamérica, el Caribe o África, todos los ciudadanos tenían gran flexibilidad para interpretar los objetivos generales de la organización y adecuarlos a su situación nacional.

Gracias a que la UNIA se encontraba significativamente descentralizada, los congresos internacionales de las décadas de 1920 y 1930 no fueron simples demostraciones, sino intentos de la organización por sacar de las experiencias, en condiciones más bien variadas, programas prácticos para el progreso de la organización y la recuperación de África por parte de los africanos.

Las dependencias locales debían ser financieramente independientes, recaudar sus propios impuestos, sufragar los fondos benéficos por muerte o enfermedad y enviar una pequeña parte de sus ingresos al fondo central de la UNIA. Al igual que las distintas divisiones norteamericanas, otras divisiones de la UNIA en Panamá aumentaban sus finanzas con proyectos comerciales. Las oficinas centrales de la UNIA tenían la posibilidad de participar en la Compañía Naviera Black Star, el programa de Liberia y otras empresas comerciales. Es-

tos dos proyectos estaban bien respaldados por la membresía mundial de la UNIA; las peticiones de dinero y las entregas depositarias estaban entre los medios con que se contaba para efectuar la recaudación de capital para estos programas (Clarisse Arthur). Las conferencias públicas realizadas por Garvey y otros miembros ejecutivos proporcionaban fondos para la organización central.

Existían distintas oficinas regionales, y estas y las actividades locales se centraban alrededor de una propiedad o Salón de la Libertad (Liberty Hall) que la división alquilaba o compraba para estos efectos. El Salón de la Libertad constituía el eje internacional de una división y en algunos casos un celador se encargaba de su mantenimiento. Sin embargo, las divisiones más pequeñas alquilaban locales sobre una base *ad hoc* o utilizaban la casa de un miembro para las reuniones.

Cuando se formaba una división, se notificaba a las oficinas centrales y se recibía una carta de incorporación a la UNIA. Las divisiones celebraban sus reuniones los domingos por la noche. En Kingston, por ejemplo, se celebraban reuniones de negocios, donde los secretarios de las divisiones informaban sobre las actividades de la organización realizadas en el transcurso de la semana (Scarlett). Las actividades incluían debates; conversaciones con marinos, mercaderes, profesionales, estudiantes, reuniones callejeras; campañas de reclutamiento; clases de costura; bailes y conciertos. En Panamá, las reuniones de los domingos por la noche comenzaban con una nota religiosa y le seguían las actividades seculares como los discursos, concursos de elocución, etc. (Clarisse Arthur). Se trataba de atraer a los jóvenes a la organización mediante los grupos de exploradores y educativos para varones y mujeres, establecidos por los miembros más viejos de la UNIA, los cuales servían de ayuda para la propia UNIA. Otra entidad auxiliar uniformada fue el Ejército Motorizado (en Nueva York y otras grandes ciudades) para el sexo femenino, tanto para jóvenes como para adultas. Las mujeres se reunían una vez por semana para practicar la habilidad militar y aprender a conducir. En el momento en que se produjeran las guerras de liberación en África, el Ejército Motorizado conduciría los autos, taxis y ambulancias como servicio de apoyo. Los hombres podían formar parte de la Legión Africana, la cual se encargaba del adiestramiento y el entrenamiento militar rudimentario (en Estados Unidos se hacía con armas). También se formó un cuerpo de guardaespaldas que se utilizaría durante los actos públicos de los funcionarios de la UNIA; este cuerpo vestía uniforme con una lista roja y otra verde a ambos lados del pantalón. Además se constituyeron fuerzas paramilitares en distintos lugares para enfrentar el Ku Klux Klan y las agresiones racistas que se producían en contra de las reuniones de la UNIA y las comunidades negras (Samad). Otro

cuerpo auxiliar fue el de las enfermeras de la Cruz Negra, las que una vez por semana aprendían primeros auxilios y cuidados médicos bajo la tutela de una enfermera graduada miembro de la UNIA, recibiendo por su labor certificados de la UNIA. Asimismo, sus servicios fueron reservados para las guerras de liberación de África, aunque servían de asistencia temporal en los hospitales locales (Samad) y en algunas ocasiones se especializaban en el cuidado geriátrico (Ashdown).

Por lo tanto la UNIA, durante su período de máximo esplendor, poseía vida religiosa, educacional y social independiente. Muchas parejas que se conocieron a través de las actividades de la UNIA (como sucedió con Garvey y sus dos esposas) se casaron con “la bendición” de la organización; sus hijos se llamaban “niños de la UNIA” o “niños de Garvey”; y en Nueva York, se emitían certificados de nacimiento de la UNIA. Esto constituía un aporte para el registro estatal. La UNIA también organizaba grupos de juegos para preescolar (Samad) y en las situaciones de emigrantes con diferencias idiomáticas, como los de Panamá, se incluía la enseñanza primaria y técnica (Clarisse Arthur). También existía la escuela dominical el primer día de la semana por la mañana (Samad).

A los “niños de Garvey” les contaban relatos sobre Marcus Garvey, George Washington Carver, y sobre heroínas negras como Harriet Tubman y Sojourner Truth. Tenían que aprenderse semanalmente un poema de Garvey, leer *La cabaña del tío Tom*, de Harriet Beecher Stower, y repasar las doctrinas de la UNIA sobre el fundamentalismo africano. Les mostraban láminas y grabados de ángeles negros y les regalaban muñecas negras. El propio Garvey era mostrado ante los niños como un símbolo de todos los valores positivos a los que aspiraba la raza. Por lo que Garvey se convirtió en “un ángel guardián guía” e incluso un “coco” cuando los padres invocaban su nombre al regañar o corregir a sus hijos —“Al señor Garvey no le gustaría eso”. El objetivo era la superación en la conducta y el logro mental que llevaba consigo la comprensión del ejemplo cívico que los simpatizantes de Garvey debían seguir (Samad).

Ciertamente, la idea subyacente bajo todas estas actividades locales de la UNIA era que el negro, al igual que los demás seres humanos, estaba dotado de habilidades que podrían materializarse si se le proporcionaban las oportunidades apropiadas. El movimiento de Garvey sirvió para hacer un núcleo en el cual se daban esas oportunidades y se materializaban esas habilidades (Clarisse Arthur).

LOS PROYECTOS INDUSTRIALES

La UNIA inició una serie de empresas comerciales mal dirigidas, y en no menor grado, sometidas a la discriminación y al hostigamiento. La empresa peor lograda y ejecutada fue la naviera Black Star. Fue en

1919 cuando Garvey discutió la idea de una compañía naviera negra que uniera a todos los pueblos de color del mundo en un intercambio comercial o industrial (Cronon: 50).

En 1919, Garvey no sólo estableció la Naviera Black Star, sino que también fundó la Corporación Negra de Industrias (NFC). La NFC creó una serie de negocios, entre los cuales tenemos la cadena de tiendas cooperativas de alimentos, un restaurante, una lavandería a vapor, una sastrería, una tienda de modas y una editorial. La corporación estaba valorada en un millón de dólares, según una cédula del estado de Delaware. La corporación ofrecía “doscientas mil acciones ordinarias a la raza negra a razón de cinco dólares por cada acción” (Cronon a: 60). El objetivo era:

construir y poner en funcionamiento fábricas en los grandes centros industriales de los Estados Unidos, Centroamérica, las Indias Occidentales y África para fabricar cualquier tipo de mercancía comerciable.

Este aspecto del plan se hacía precisamente para inculcar a “millones de negros el raciocinio del nacionalismo africano y la independencia del negro” (Jacques Garvey (ed.) II: 353). Las empresas de Garvey, concebidas a gran escala, tenían un motivo político que correspondía con la lucha de los pueblos coloniales por la autodeterminación. Por lo tanto, aunque por una parte podría ser fácil catalogar estos esfuerzos por la confianza en sí mismos como reaccionarios, desde el punto de vista ideológico dogmático, eso sería como considerar una regresión al patriarcado los proyectos económicos de Mahatma Gandhi en relación con la confección de telas con la rueca y la obtención de sal del mar. Los negocios de la UNIA no eran empresas personales de Garvey. Personalmente no obtenía ganancias de ellas. Más bien, reflejaban el efecto continuado de las ideas de Booker T. Washington en el garveyismo; su fundamento social era una naciente burguesía nacional afronorteamericana. Las aventuras comerciales de Garvey no apuntarían lejos. Correspondían a los intereses sociales burgueses entre la población negra cuyo desarrollo había sido obstaculizado por el colonialismo y el imperialismo. En todo caso, el ejemplo de la riqueza del capitalista negro de Belice, Isaiah Morter, quien donaría cien mil dólares a la UNIA, ilustraba las posibilidades de obtener el apoyo político entre los hombres negros de negocios, quienes sometidos a muchas formas de prejuicio racial y discriminación comercial, fueron ardientes promotores del movimiento de Garvey (véase P y O II: 90-92).

En cuanto al capitalismo, Garvey argumentaba que “debía existir un límite del uso individual o de corporación” en la práctica capitalista:

No se debe permitir a ningún individuo la posesión, uso o privilegio de invertir por cuenta propia más de un millón (de dólares) y no se debe permitir tampoco a ninguna corporación controlar más de cinco millones. Más allá de estas cantidades sería prerrogativa del Estado con la autoridad concomitante del pueblo (Garvey: 72).

Este enfoque era similar a las ideologías socialistas fabianas y las socialdemocracias europeas actuales, que dan lugar subsecuentemente al Estado capitalista para el bienestar social. Garvey reconoció por completo la fundamentación capitalista de las guerras modernas y de agresión imperialista contra los pueblos no europeos:

Las guerras modernas son por lo general el resultado de los intereses capitalistas insatisfechos, ya sea entre pueblos o naciones extraños... A hombres como Morgan, Rockefeller, Firestone, Doheny, Sinclair y Gary no debe permitírseles implicar al país en disputas foráneas, que conducen a la guerra, sólo por satisfacer su egoísmo y ambición personal, individual o asociada para alcanzar mayor riqueza a expensas de las masas inocentes de ambos países. Las “concesiones” de petróleo en México, o Persia; las “concesiones” de caucho en Liberia, África Occidental; las “concesiones” de azúcar o café en Haití, las Antillas, que serán explotadas para el enriquecimiento egoísta de los individuos, tarde o temprano acabarán en el desastre... (*Idem*).

EL PLAN LIBERIANO

El paso más costoso y significativo realizado por la UNIA en África tuvo lugar en Liberia. Aún existe allí confusión respecto a la concepción política que acarreó el programa liberiano, el cual se conoció en la prensa internacional como el “Movimiento de Retorno a África” (Jacques Garvey [ed.] II: 351-412). Un editorial en el *Negro World* explicaba la idea de la siguiente manera:

No quiere decir que todos los negros deban abandonar los Estados Unidos y las Antillas y marchar a África para Constituir un gobierno. No fue necesario que toda la población de Europa viniera a América para sentar las bases de la gran república; por lo tanto, aquellos que escriben con menosprecio sobre el gran programa de África lo hacen sin prestar atención a la historia... decimos a todos los negros de los Estados Unidos, las Antillas y todas partes, aprovechen todas las oportunidades que tengan, pero recuerden que nuestro éxito en la educación, la industria y la política se basa en la protección de una nación fundada por nosotros mismos. Y esa nación no puede estar en otro lugar que no sea África (NW, 6 de febrero de 1926: 4).

Este representaba un repudio explícito del utopismo de la repatriación masiva a la cual los opositores de Garvey atribuían constantemente los planes de la UNIA para la colonización de África y que dominaría más tarde la valoración de este trabajo. Por ejemplo, en 1960 un historiador escribió:

El lema “Retorno a África”, era en especial perturbador. En esencia, era una forma de escape. No existía la posibilidad de transportación para millones de negros hasta el otro lado del Atlántico, hacia un medio extraño e inhospitalario, cuidado por media docena de potencias europeas (Eisenberg y Miller: 193-194).

En su lugar, la autodeterminación era la consideración esencial detrás del programa liberiano. Los garveyistas incluso habían contemplado el traslado de las oficinas centrales de Nueva York a Monrovia, la capital de Liberia, y el establecimiento allí de un pueblo independiente (Jacques Garvey [ed.] II: 363).

En 1920, 1923 y 1924, las delegaciones de la UNIA realizaron negociaciones con el gobierno de Liberia (Cronon: 124-132). El presidente King en persona designó una comisión nacional liberiana para coordinar las actividades con la UNIA en Nueva York y también ofreció una concesión de un territorio experimental de quinientos acres (Langley, a: 163).

En 1920, Garvey había iniciado una campaña para obtener un “préstamo de construcción de tres millones de dólares para la rehabilitación de Liberia”. En el Congreso de 1920, Gabriel Johnson, alcalde de Monrovia, había sido nombrado Potentado Supremo de la UNIA. En reciprocidad, en enero de 1921, Johnson “obtuvo de la legislatura liberiana un título de aceptación en la Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro” (Cronon: 125).

El demasiado ambicioso proyecto liberiano zozobró en dos peñascos. Primero, el gobierno liberiano fue presionado por los intereses estadounidenses y por las autoridades coloniales francesas e inglesas, los cuales eran hostiles al nacionalismo garveyista. En segundo lugar, la propia elite gobernante libero-americana quería el capital afroamericano, pero sin el nacionalismo anticolonial garveyista.

El informe confidencial enviado por Elie García a Marcus Garvey había clasificado de forma realista las perspectivas políticas de la UNIA en Liberia como negativas, a causa de que los libero-americanos gobernantes, según el duro lenguaje de García:

constituían el elemento más despreciable de Liberia. Por su propia educación, son arrogantes y consideran que para ellos la única manera honrosa de vivir es tener un “empleo en el gobierno”. Los hombres de esta

clase, la mayor parte de ellos educados en Inglaterra o en otros lugares de Europa, están acostumbrados a una vida que no se puede mantener con los salarios que paga el gobierno. Por lo tanto, prevalece el fraude. Para el hombre que sepa leer y escribir sólo existe una meta, un puesto administrativo, donde pueda robar (Jacques Garvey [ed.] II: 399).

García también advertía que Liberia era “objeto de una disputa cerrada entre los Estados Unidos, Inglaterra y Francia” (Garvey: 401). Insistía en el potencial inversionista que presentaba Liberia pero desalentaba la promoción de la política garveyista, y pronosticaba que “con diplomacia, modestia y discreción también por parte de aquellos que representaran la UNIA en Liberia, nuestro trabajo estará obligado a ser exitoso en todos los aspectos” (Garvey: 404-405).

Desde hacía mucho no existían problemas políticos. En junio de 1921, un equipo de técnicos de la UNIA —entre quienes se incluían a ingenieros mecánicos, civiles y de minas— fueron deportados a su arribo a Monrovia y se les confiscaron cincuenta mil dólares en equipos (151; Cronon: 129). Para completar el rechazo total a los acuerdos previos, el Cónsul General de Liberia en Baltimore, Estados Unidos, declaró que no se permitiría la entrada de ningún garveyista en Liberia. (DG, 25 de agosto de 1924: 14). Además, para poder obtener una visa, el solicitante tenía que pedir un affidavit donde declarara que él o ella no tenía ninguna relación con el movimiento de Garvey (Jacques Garvey II: 394). De hecho, el gobierno de Liberia emitió una declaración en la que se expresaba que estaba “irrevocablemente opuesto, tanto de principio como de hecho, a la política incendiaria de la Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro que encabeza Marcus Garvey...” (Garvey: 389).

Resulta ingenuo llegar a la conclusión, como lo hace Langley, de que el programa liberiano fracasó “principalmente por los ataques intempestivos de Garvey contra el gobierno liberiano y su crítica indiscreta a las potencias coloniales” (Langley a: 163). Más aún, como indicara Elie García, cuando Garvey podía haber ejercido una mayor diplomacia, el hecho radicaba en que la UNIA no era una organización económica, sino política. Las empresas económicas estaban adjuntas a un cuerpo político que era anticolonialista. Por consiguiente, las contradicciones entre los liberianos y los garveyistas no podían ser tratadas puramente sobre la base de la diplomacia. El informe de la Comisión nacional liberiana indicaba que, al igual que la élite de Lagos, el grupo gobernante liberiano simpatizaba en general con los aspectos industriales del programa y se preocupaba por la política de Garvey (véase Olusanya).

Como resultado, no importa lo ardiente que fuera Garvey, la sustancia política de sus discursos, del *Negro World* y de los principales

documentos, como la “Declaración de Derechos de los Pueblos Negros del Mundo” significaba que el conflicto era inevitable. El hecho es que Garvey no tenía poder político en Liberia para defender su programa y, en cierto sentido, existía una fuerte probabilidad en contra del proyecto liberiano. Por otra parte Liberia ofrecía las mejores condiciones en África para poder realizar algún trabajo sólido. Sin embargo, en contra de ese potencial estaba el hecho de que el colonialismo representaba la fuerza dominante en África en la década de 1920, y para los europeos, así como para algunos africanos, parecía que el dominio colonial duraría algunos siglos más. Y aunque Liberia era un Estado políticamente soberano, era un país neocolonial. Británicos y franceses eran viejos rivales que codiciaban el país y, dado el alcance de información que recibían sobre las actividades de la UNIA en África Occidental, no podían dejar de presionar a los liberianos para que rescindieran sus acuerdos con los garveyistas. Como señalara el Negro World en su edición del 17 de octubre de 1925, citando un artículo de la prensa europea, Francia e Inglaterra habían informado al gobierno liberiano que la admisión de los expertos de la UNIA sería considerada como un acto de agresión.

El gobierno norteamericano estuvo primeramente interesado en la inversión perspectiva de la compañía Firestone en Liberia. Firestone había asegurado con éxito un arriendo de tierras por noventa y nueve años que había sido otorgado con anterioridad a la UNIA. Al conocer sobre este aspecto, Garvey pleitó con los liberianos:

Aunque no esté dentro de nuestra jurisdicción interferir en su legislación, rogamos que se le señalara a usted los motivos que subyacen en general tras los capitalistas blancos cuando buscan introducirse en los países de los pueblos más débiles. Es nuestra firme creencia que las concesiones a la Firestone en Liberia los conducirá en definitiva a buscar la usurpación del gobierno, incluso de la misma forma en que lo han hecho con la república negra de Haití después que similares compañías blancas se introdujeron en el lugar con el pretexto de desarrollar el país (P y O II: 392, también Padmore a).

No es necesario mencionar que la advertencia de Garvey no impresionó a los políticos liberianos quienes, al iniciar un “gran negocio” con la Firestone, se esclavizaban aún más con el capital estadounidense. Desde la prisión de Atlanta, Garvey advirtió que la inversión de la Firestone sólo constituía el comienzo del control monopolista de los recursos africanos por parte de los Estados Unidos (NW, 31 de octubre de 1925: 1).

EL COMUNISMO Y EL MOVIMIENTO DE GARVEY

EL TEMA DE LA CORRESPONDENCIA entre el movimiento de Garvey y los comunistas es una cuestión polémica e importante. Mientras que en los distintos países existían problemas específicos que enfrentaban los garveyistas locales y los comunistas nacionales, el asunto más amplio que se debe establecer en primer lugar es el asunto teórico de la relación existente entre el movimiento nacional de liberación y el movimiento de clase trabajadora internacional.

El carácter racial específico del nacionalismo garveyista fue la reacción ante los siglos de esclavitud, colonialismo y explotación imperialista. Este proceso incluía la brutal esclavización de los pueblos africanos, la pérdida de sus territorios, su dispersión arbitraria por todo el Nuevo Mundo, la eliminación del idioma, la cultura y los patrones familiares, y las condiciones inhumanas de la esclavitud de las plantaciones, de las que fueron víctimas, y el estigma pernicioso de la inferioridad racial.

Como se evidencia en las repetidas expresiones de sentimiento africano en el Nuevo Mundo, anterior a Garvey (véase Clarke en Clarke ed., b) el nacionalismo de “raza” de Garvey responde a una necesidad político-social y psicológica profundamente arraigada). A la vez, esta ecuación exclusiva de “raza” y “nación” era histórica y científicamente errónea, aun cuando esta haya sido históricamente la

opinión presente en el proceso de la formación de los Estados. Se ha declarado que:

El concepto de raza como categoría biológica no coincide con el concepto de etnia (o nación) como categoría social, no obstante, muchas de las comunidades que tienen origen racial (por ejemplo los negros en los Estados Unidos o las personas de color en Sudáfrica) han probado ser categorías raciales casi en igual grado que las comunidades étnicas... el concepto de idioma como categoría lingüística no coincide tampoco con el concepto de etnia, empero conocemos cuán importante es el papel que desempeña el idioma en la formación y existencia de las comunidades étnicas (Moslov y Cheboksarov: 19).¹

La ecuación de Garvey se complicó aún más debido a la dispersión de los pueblos africanos por todo el globo —causa por la cual buscó la regularización del vaivén geográfico mediante la proposición de la necesidad de un poder político negro en África; y aún otra de las complicaciones era la mezcla de los africanos con otras razas, en particular en el Nuevo Mundo (la mezcla entre las nacionalidades africanas en el continente no fue un aspecto que, como africano del Nuevo Mundo, él tomara en consideración).

A pesar de lo insostenible de esta ecuación, habló y agitó en nombre de los pueblos ligados por afinidad racial, así como por la experiencia común de la opresión económica y racial, sólo con una variación cualitativa en las distintas partes del mundo. Por tanto, el garveyismo representaba un movimiento de liberación pues rechazaba la opresión colonial y la explotación, intentaba activamente reclamar tierras y recursos económicos, y combatió la desheredación acumulativa de millones de africanos tanto fuera como dentro del continente africano. A causa de esta dispersión geográfica, en su momento fue un movimiento de liberación, con sus propias peculiaridades. Sin embargo, las revoluciones que han tenido lugar en África, Asia y el Caribe, señalan el hecho de que esta lucha por desarraigar el legado colonial requiere una alianza entre el movimiento de liberación nacional y el movimiento de la clase trabajadora internacional. En las primeras décadas de este siglo,

el rompimiento colonialista de las economías y del estilo de vida tradicional de los pueblos coloniales han hecho surgir un factor nuevo tremendamente importante en el movimiento revolucionario mundial: los movimientos de liberación nacional en las colonias.

1 Para un debate adicional de este problema véase Fedoseyev, p. 540.

Lenin, rechazando el punto de vista convencional prevaleciente en la Segunda Internacional Comunista, escribió:

Pero no es así. Desde comienzos del siglo XX se operaron grandes cambios en este sentido (movimientos de liberación nacional), a saber: millones y centenares de millones de personas —de hecho, la inmensa mayoría de la población del mundo— intervienen hoy como factores revolucionarios activos e independientes. Y es a todas luces claro que en las futuras batallas decisivas de la revolución mundial, el movimiento de la mayoría de la población del globo terráqueo, encaminado en sus comienzos hacia la liberación nacional, se volverá contra el capitalismo y el imperialismo, y desempeñará probablemente un papel revolucionario mucho más importante de lo que esperamos. Importa destacar que, por primera vez en nuestra Internacional, comenzamos a preparar esta lucha (Lenin, 32: 475-476).

La notable perspicacia de Lenin establecía:

las bases teóricas para la alianza de la clase trabajadora revolucionaria y los movimientos de liberación nacional a escala mundial, característica tan notable en nuestra época. Sin embargo, sus ideas fueron expuestas en un momento en que las potencias imperialistas aún mantenían una dominación firme, y al parecer estable, prácticamente en toda Asia y África, y tuvieron que pasar muchos años antes de que se comprendieran o desarrollaran plenamente... incluso, en cuanto a eso, en la propia Internacional Comunista (Lerumo: 41-42).

Este sigue siendo un tema que se debe recalcar. Simultáneamente, han hecho falta varias décadas para que esta verdad se reconozca paulatinamente por parte de millones de personas en el curso de la lucha por la independencia económica y cultural nacional, la cual es una lucha en esencia en contra del imperialismo y el neocolonialismo. Sin embargo, aún hay que convencer a muchos millones más de esta necesidad.

LA UNIA Y LAS ORGANIZACIONES COMUNISTAS INTERNACIONALES

En el Segundo Congreso del Comintern celebrado en 1920, Lenin acentuó la vital importancia de la cuestión nacional en su Primer Esbozo de las Tesis sobre los Problemas Nacional y Colonial:

Es imprescindible que todos los partidos comunistas presten una ayuda directa al movimiento revolucionario en las naciones dependientes o en las que no gozan de derechos iguales (por ejemplo en Irlanda, entre los negros de los Estados Unidos, etc.) y en las colonias (Lenin, 31: 141).

Poco antes de su fallecimiento, Lenin reiteraba la importancia de este tema:

Respecto al problema nacional, ya he escrito con anterioridad en mis obras, que una concepción abstracta del nacionalismo resulta absolutamente inútil. Se deben establecer las diferencias existentes entre el nacionalismo de una nación oprimida, el nacionalismo de una gran nación y el nacionalismo de una nación pequeña.

Si nos referimos al segundo tipo de nacionalismo, nosotros, ciudadanos de una gran nación, nos mostramos culpables casi siempre en la práctica histórica, de una cantidad incalculable de atrocidades y, además, ni siquiera consideramos que cometemos una violación incalculable; me basta citar mis propias recopilaciones del Volga para mostrar con cuanto menosprecio tratamos a quienes no son rusos; al polaco siempre se le dice pola; al tártaro se le menciona sarcásticamente como conde; a un ucraniano, como kohkol; al georgiano y a otros miembros del país caucásico, hombre capcásico.

Por este motivo, el internacionalismo de la nación opresora, o de la llamada “gran” nación... debe depender no sólo de la observación formal de la igualdad entre las naciones, sino también de la igualdad por la cual la nación opresora, o de la llamada “gran” nación... se compensaría la desigualdad existente en la vida actual (Lenin, 45?: 358).

En muchos países coloniales, los africanos eran la gente oprimida, gente censurada por teorías fraudulentas de inferioridad y explotación de clases.

En el Cuarto Congreso del Comintern² efectuado en 1922, la intervención de la delegación de los Estados Unidos, en la cual se encontraban John Reed³ y Claude McKay⁴, sirvió de contribución para el establecimiento de las siguientes resoluciones positivas que reconocían la legalidad de la lucha antiimperialista y anticolonial negra:

(I) El Cuarto Congreso reconoce la necesidad de apoyar toda forma de organización negra que mine o debilite al capitalismo, o que entorpezca su penetración adicional.

(II) La Internacional Comunista luchará por la igualdad de las razas negra y blanca, por igualdad en los salarios y por iguales derechos políticos y sociales.

2 Una “organización internacional del proletariado revolucionario (1919-1943) que una a los partidos comunistas de distintos países” (Bogoslavsky: 22).

3 John Reed fue uno de los fundadores del Partido Comunista de los Estados Unidos y es más conocido como autor del famoso libro sobre la Revolución Rusa, *Diez días que estremecieron al mundo*.

4 Claude McKay fue un poeta y novelista jamaicano, quien se hizo notable en los Estados Unidos en la década de 1920.

(III) La Internacional Comunista utilizará todos los medios que estén a su alcance para obligar a los sindicatos a que acepten a los trabajadores negros o, donde estos derechos ya existan en documentos, a realizar una propaganda especial para la entrada de negros en los sindicatos. Si esto resulta imposible, la Internacional Comunista organizará a los negros en sindicatos propios y utilizará la táctica de frentes unidos para forzar su admisión.

(IV) La Internacional Comunista tomará medidas de inmediato para convocar un Congreso o Conferencia mundial de negros (Documento del 30 de noviembre de 1922, en Degras: 401).

Como respuesta, tanto por el hecho de que en la década de 1920 la UNIA constituía un importante movimiento anticolonialista, como por el encarcelamiento de Garvey en 1925, se emitió una declaración de solidaridad con la UNIA firmada por la Internacional Campesina radicada en Moscú. Esta organización se fundó en 1923, cuando se convocó la primera Conferencia Campesina Internacional en Moscú el 10 de octubre. Esta conferencia, con la asistencia de ciento cincuenta y ocho delegados provenientes de cuarenta países, decidió que el KRESINTERN (como también se llamaba) “establecería y mantendría firmes lazos con cooperativas y organizaciones políticas y económicas de campesinos de todo el mundo” y que “coordinaría a las organizaciones campesinas y realizaría esfuerzos para que los campesinos comprendieran el lema ‘gobierno de obreros y campesinos’” (Jackson: 71).

El documento de apoyo fue firmado en nombre del Consejo Internacional de Campesinos por representantes de Polonia, Francia, Checoslovaquia, Bulgaria, Alemania, URSS, Noruega, Suecia, colonias de Indochina,⁵ España, Japón, Estados Unidos e Italia. El documento decía en parte:

Los capitalistas comprendieron que el movimiento encabezado por Garvey, el movimiento por la independencia del negro, incluso con el modesto lema de “Retorno a África”, contenía el embrión del futuro movimiento revolucionario el cual, con la alianza de los trabajadores y campesinos, amenazaría el reino del capital. Y el gobierno norteamericano decidió aplastar la organización fundada por Garvey, con su muerte como líder político, ahogándolo en una inundación de calumnias turbias. Los capitalistas americanos no retrocedieron en su representación de una injuriosa comedia judicial en la cual se acusaba

5 Ho Chi Minh, el dirigente comunista vietnamita y más tarde principal fundador de la nación socialista, firmó en nombre de las colonias Indochinas con su nombre, Nguyen-Ai-Quoc. Cfr. George Jackson, 69, fn. En NW, 7 de noviembre de 1925: 10; ¡el aprendiz de impresor escribió “Quoc” en lugar de “Quack”!

a Garvey de “robo”... Todo el proceso fue una orgía de capitalismo ven-
gativo resuelta a destruir al hombre que se había aventurado a levantar
su brazo en contra de los ladrones, y quien ha organizado a millones
de esclavas coloniales. El Consejo Internacional de Campesinos (KRE-
SINTERN) ha propuesto a todas las organizaciones de negros que ini-
cien de inmediato una campaña por la liberación de Marcus Garvey,
víctima de la venganza racial y política. Pero esto no basta. Apelamos
no sólo a las masas negras, sino también a los campesinos y a sus
fieles aliados, los trabajadores de todos los países, para que unan sus
voces en protesta contra esta despreciable violación perpetrada contra
el movimiento negro, para exigir la liberación de Garvey y poner fin a
los ultrajes a que están sujetos los negros (en el NW, 7 de noviembre
de 1925: 10).

La posición de este documento representaba un apoyo tal que el *Negro World* lo publicó como parte de la campaña internacional para la liberación de Garvey de la cárcel de Atlanta.

Sin embargo, el Sexto Congreso del Comintern celebrado en septiembre de 1928 declaró la guerra al garveyismo y al gandhismo. Describía a este último movimiento como una “ideología dirigida en contra de la revolución de las masas populares”. El comunismo debe luchar implacablemente en contra de él. Sobre el garveyismo declaraba:

El garveyismo, en una época ideología del trabajador y pequeño bur-
gués negro norteamericano, y aún con cierta influencia hoy en las ma-
sas negras, frena el movimiento de estas masas hacia una posición
revolucionaria. Mientras que al principio defendía la total igualdad so-
cial para los negros, se convirtió en un tipo de “Sionismo Negro”, que
en lugar de combatir el imperialismo norteamericano, lanzó el lema
“Regreso a África”. Esta peligrosa ideología, sin un solo rasgo verda-
deramente democrático, que juega con los atributos aristocráticos de
un inexistente “reino negro”, debe ser rechazada con fuerza, puesto
que no fomenta, sino que dificulta, la lucha de las masas negras por la
liberación del imperialismo norteamericano (en Degras b: 519).

Esta posición sectaria también se reflejaba en la agitación de George Padmore, quien fuera en esa época miembro del Partido Comunista de los Estados Unidos y funcionario del movimiento comunista internacional:

[...] La lucha contra el garveyismo representa una de las tareas princi-
pales de los trabajadores negros en Norteamérica, las colonias de África
y las Antillas de habla inglesa... Se debe rechazar vigorosamente,
pues no constituye una ayuda, sino un freno a la lucha de las masas

negras por la liberación contra el imperialismo norteamericano (Padmore c: 125).

Estas ideas eran en esencia erróneas y sectarias por lo que ayudaron al deterioro de las relaciones entre los comunistas y los nacionalistas en la lucha anticolonial.

El antecedente de esto fueron las “Tesis sobre el movimiento revolucionario en los países coloniales y semicoloniales” aprobadas por el Sexto Congreso del Comintern. Mientras que en el preámbulo aparecían las “Tesis sobre la cuestión colonial y nacional”, de Lenin, aprobadas por el Segundo Congreso, el análisis del papel y carácter político de la burguesía nacional en los territorios coloniales también era sectario y sus recomendaciones sobre táctica y estrategia eran dogmáticas y perentorias.

Sin embargo, el documento hacía una distinción beneficiosa entre las distintas tendencias de la burguesía nacional en los países coloniales.

Una de las partes, más específicamente la burguesía comercial, servía de forma directa al interés del capital imperialista (la llamada burguesía intermediaria).

En general, mantienen, con mayor o menor firmeza, un punto de vista imperialista, y antinacional, dirigido contra todo el movimiento nacionalista, como lo hacen los aliados feudales del imperialismo y los funcionarios nativos mejor pagados. Las demás partes restantes de la burguesía nacional, en especial aquella que representa los intereses de la industria nacional apoyan este movimiento; aquella tendencia, vacilante y propensa al arreglo, puede denominarse reformismo nacional... (en Degras b: 538).

Y continuaba advirtiéndolo:

Una errónea comprensión del carácter fundamental del partido de la gran burguesía nacional hace brotar el peligro de una valoración incorrecta del papel y el carácter de los partidos de la pequeña burguesía. El desarrollo de estos partidos, como regla general, sigue un rumbo desde una posición nacional revolucionaria a una posición nacional reformista (Degras: 541).

Como tal, proponía que:

La táctica correcta en la lucha contra esos partidos, como son el swuarajista y el wafdistas⁶ durante esta etapa, comprende la exposición exi-

6 Referencia a los partidos nacionalistas burgueses de la India y Egipto.

tosa de su carácter reformista nacional real. En más de una ocasión estos partidos han traicionado la lucha de liberación nacional, pero en definitiva no pasaron, como el kuomintang, al campo contrarrevolucionario. Sin dudas llegarán a eso más adelante, pero en la actualidad, son particularmente peligrosos pues su verdadera fisonomía aún no se ha presentado ante los ojos de las masas... Resulta necesario exponer la indiferencia y vacilación de estos líderes en relación con la lucha nacional, sus regateos e intentos de llegar a un acuerdo con el imperialismo británico, sus capitulaciones anteriores y desarrollo contrarrevolucionario, su resistencia reaccionaria a las demandas clasistas del proletariado y el campesinado, su vacía fraseología nacionalista, su difusión de ilusiones nocivas sobre la pacífica descolonización del país y su sabotaje a la aplicación de los métodos revolucionarios en la lucha nacional por la liberación.

La formación de cualquier tipo de bloque entre el partido comunista y la oposición reformista nacional debe ser rechazada; esto no excluye los acuerdos temporales y la coordinación de actividades en acciones antiimperialistas en particular, siempre que las actividades de la oposición burguesa puedan utilizarse en el desarrollo del movimiento de masas, y que estos acuerdos no limiten de ninguna manera la libertad comunista de agitación entre las masas y sus organizaciones (*Ídem*).

Un comunista indio comentaba:

El porqué el Sexto Congreso realizó un tajante viraje sectarista de las políticas iniciales del Comintern... es un asunto que hasta hoy no se ha aclarado plenamente... La explicación más plausible parece ser la traición de la revolución china por parte del Kuomintang y Chiang Kai-Shek en 1926, en la cual decenas de miles de comunistas y otros demócratas sencillamente fueron presa de una carnicería realizada por la furiosa embestida de la contrarrevolución dirigida por Chian-Kay-Shek (Sardesai: 66).

Sin embargo, a esta explicación se debe añadir el hecho de que la clase trabajadora de los países coloniales era muy débil, y los partidos comunistas muy jóvenes. Pero tuvieron la tendencia de sobreestimar su fuerza en relación con la pequeña burguesía y la burguesía nacional, que encabezaban el movimiento anticolonial.

Por ese motivo, el sectarismo alienó aún más los sectores progresistas del movimiento anticolonial a la vez que el movimiento sufría un agudo ataque proveniente de los centros del poder. Desde estas perspectivas izquierdistas, alguien arguyó que Garvey se había vuelto conservador y hasta fue llamado el padre del nacionalismo reaccionario negro. Pero estas interpretaciones no son justificadas y reflejan un enfoque miope del garveyismo.

De esta forma, el Programa del Partido de los Trabajadores de Jamaica en 1978 declaraba que el garveyismo “reconocía, aunque de manera instintiva, la necesidad de un movimiento nacional basado en la alianza del proletariado y la pequeña burguesía, aunque con la dirigencia de esta última...”. Sin embargo, en su empuje anticolonial, “no vinculó nuestro movimiento nacional con los trabajadores Internacionales y el movimiento comunista, y mientras que en algunas ocasiones reconocía la significación histórica mundial de la Revolución de Octubre, en otras fomentaba el anticomunismo”. Las razones objetivas y subjetivas de este error son en general que, en primer lugar, “objetivamente las bases sociales del movimiento de Garvey en las aspiraciones de los campesinos africanos racialmente oprimidos y la pequeña burguesía lo abría al anticomunismo”. En segundo lugar, las potencias imperialistas y coloniales cerraron celosamente los territorios que controlaban ante las ideas comunistas. Las secciones reformistas de la clase dominante prefirieron promover las ideas socialistas fabianistas similares a las que abogaba el Partido Laborista británico.

“Además, tenían una estimación vivaz de las profundas tradiciones religiosas del pueblo y utilizaban eficazmente los periódicos y a los clérigos para diseminar el virus del anticomunismo de una manera amplia y penetrante”, en especial del clero rural. En el nivel subjetivo, la experiencia específica de la esclavitud de plantaciones de la cual surgiera el nacionalismo garveyista, erigió vigorosas barreras que fortalecieron el movimiento nacional con la alianza de un movimiento internacional centrado en la clase trabajadora, una capa de la cual la esclavitud y los trabajadores asalariados contratados habían alienado psicológicamente, aunque no objetivamente, a los negros del Nuevo Mundo. Otro factor subjetivo fue que el propio Garvey “había estado alienado por la magnitud en que los imperialistas norteamericanos y británicos habían logrado la infección” de la clase trabajadora nacional con “posiciones racistas y chovinistas” (WPJ: 34-36). A este análisis puede añadirse el sectarismo instigado por el Sexto Congreso del Comintern efectuado en 1928.

LA UNIA Y EL PARTIDO COMUNISTA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA

La experiencia personal más importante de Garvey en relación con los comunistas la recibió en los Estados Unidos. Y sobre esta experiencia escribiría en 1925, durante su encarcelamiento:

En 1920 y 1921, el comunismo entre los negros estuvo representado, en Nueva York, por negros como Cyril Briggs y W. A. Do-

mingo⁷ y mis experiencias y contactos con ellos y sus métodos bastan para mantenerme alejado de ese tipo de comunismo para el equilibrio de mi naturaleza... El negro americano está avisado para que se aparte del comunismo, en la forma en que se enseña en este país... (P y O II: 333-334).

Sin embargo, durante los primeros años en que estuvo en los Estados Unidos estableció contactos estrechos con grupos izquierdistas antibelicistas, y en 1919, un informe de seguridad mencionaba que Garvey “se asocia a elementos del ala izquierda y de la IWW”. La IWW (Industrial Workers of the World), más conocidos como los “Wobblies”, era una organización sindicalista radical fundada en 1905 por elementos progresistas de los movimientos socialistas y del trabajo norteamericanos; y estuvo encabezada por Eugene Debs, Daniel DeLeon y William D. Haywood. La IWW estuvo muy activa durante la segunda década del siglo, y después de 1910 realizó especiales esfuerzos para contar con miembros negros y por combatir el racismo. No obstante, la IWW adoptó un método simplista en relación con la organización de los trabajadores negros, pensando que el problema racial se solucionaría espontáneamente en el transcurso de la lucha de clases, al analizar esta posición años más tarde, Philip Foner declaró que la IWW no

reconoció la cuestión del negro como una cuestión especial, y su amontonamiento de los problemas de los trabajadores negros junto al resto de los trabajadores, estaba completamente de acuerdo con la tendencia existente en los círculos radicales de este período... que no sería posible lograr una revolución socialista sin la atención específica y adecuada a una cosa tan vital, tan central en nuestro país como es el problema negro, no fue observado por el Partido Socialista ni por el Partido del Trabajo Socialista. Se pasó por alto que un enfoque simplista podría obstaculizar incluso los empeños por organizar a los trabajadores negros (Foner a: 49-50).

Un enfoque igualmente erróneo caracterizó a los principales voceros del Partido Comunista de los Estados Unidos, el cual fue formado en 1921 después de un congreso por la unidad. Por esto, el movimiento

7 Cyril Briggs, oriundo de St. Kitts, fue editor de la revista *Crusader* en Nueva York. En 1919 fundó el *African Blood Brotherhood* de orientación socialista-nacionalista en Harlem y posteriormente devino editor del *Harlem Liberator*, órgano semanal de la rama del Partido Comunista en Harlem, a principios de la década de 1930. Para un análisis de las complejas relaciones entre Garvey y miembros de los grupos socialistas en Nueva York, véase Vincent b. Para anotaciones biográficas de Briggs (1887-1966) y Domingo (1889-1968), véase Hill d I: 521-531, cf. también Domingo.

de Garvey enfrentó en sus propios inicios otro movimiento inexperto que cometería sus propios errores en este asunto y que tendría que luchar contra el racismo dentro de sus propias filas de arriba abajo. Y tuvo que pasar algún tiempo antes de que los comunistas americanos aplicaran un enfoque leninista al problema nacional. Ese enfoque reconoció al problema nacional como un problema histórico específico ocasionado por la esclavitud y el cual no podría eliminarse hasta que la clase obrera tomara el poder.

Los comunistas americanos blancos se esforzaron por aplicar las conclusiones del Segundo Congreso de la Internacional Comunista, pero en la práctica, su trabajo entre los negros en la década de 1920 y la relación con el movimiento Garvey reflejaba serias debilidades. Además, la defensa de un “Cinturón Negro” propuesto por el Comintern, en el cual ciertos estados sureños estarían reservados para los negros, era una copia demasiado fiel de la experiencia de la URSS de establecer estados de las nacionalidades (naciones) que habitaban el territorio. Este plan resultaría ser inapropiado a causa de la urbanización existente y otros cambios demográficos en la población negra.

Hacia finales de la década de 1940, esta teoría de una nación aparte sería valorada y rechazada en el PCUSA, James Jackson escribió en enero de 1957:

Antes de la Segunda Guerra Mundial, dos tercios de todos los negros estadounidenses eran campesinos y jornaleros del Sur; hoy son sólo el cinco por ciento. En la actualidad, casi el ochenta por ciento de los negros viven en las ciudades norteañas y sureñas (James Jackson c: 158).

Así,

la exhumación del cadáver de la variante del viejo lema de la autodeterminación para la nación negra oprimida en Estados Unidos, resulta contraproducente. Consideramos que la vida ha confirmado la exactitud de la decisión de nuestro partido de retirar de la circulación ese lema desde hace diez años (James Jackson b: 221).

Y explicaba sobre este tema en la siguiente formulación teórica:

Un rasgo característico del camino de los Estados Unidos hacia el socialismo se revela en el hecho de que sus preparaciones necesarias de las fuerzas para la transformación social fundamental en el sistema requiere la terminación de los patrones democrático burgueses de desarrollo social y económico para el Sur en general y los negros en particular. Asimismo, una de las condiciones para lograr el prerrequisito de la unidad de la clase obrera americana con sus aliados de clase para

la lucha social liberal, es nivelar la barrera del color. La lucha del pueblo negro por la igualdad social, económica y política, o sea, por sus objetivos democráticos se incluye en la corriente general de la causa de la clase trabajadora, de la cual los trabajadores negros constituyen un elemento decisivo. La clase obrera multirracial es una corriente decisiva y poderosa, la cual eleva el poderoso torrente de toda la causa de progreso social (James Jackson a).

Un biógrafo de William Foster observó que al principio éste no estaba “preparado para dejar el lema de la autodeterminación, pero reconoció a las claras los cambios en la población, la urbanización y las transformaciones en la estructura de clases...” y en 1959 apoyó la tesis de Jackson (Zlaper: 184).

Como resultado de estas dificultades de enfoque teórico dentro del PCUSA, en la década de 1920 e incluso más tarde, los comunistas veían al movimiento Garvey como un movimiento burgués sin haber reconocido suficientemente su contenido anticolonialista y antiimperialista. Tampoco consideraron que la UNIA no sólo era un movimiento “nacional” estadounidense, sino una corriente anticolonialista internacional de negros con distintas tendencias clasistas y sociales.

Por ese motivo, las relaciones entre los comunistas americanos y los garveyistas eran complejas y tergiversadas. Pero la dificultad fundamental para los comunistas surgía de la falta de comprensión de a) que en cierto grado, los negros americanos constituían una “colonia interna” dentro del avanzado país capitalista; y b) que su lucha por la igualdad tenía que poseer la muy reciente herencia dejada por la esclavitud y sus legados perceptivos, culturales y psicológicos. Por esta razón, existían dos aspectos relacionados histórica y contemporáneamente: 1) la aspiración de los negros como grupo nacional; y 2) la lucha de clases contra la explotación capitalista.

En su discurso ante el Cuarto Congreso de la Tercera Internacional Comunista celebrado en Moscú, Claude McKay repitió los sentimientos que experimentaban millones de negros cuando expresó:

En esta ocasión mi raza se siente honrada, no porque sea diferente de la raza blanca y la raza amarilla, sino (porque ella) es en especial una raza de trabajadores afanosos, leñadores y aguadores, quienes pertenecen a la porción más explotada, oprimida y reprimida de la clase trabajadora del mundo.

Y continuaba:

Unido a los camaradas de Estados Unidos, he presenciado manifestaciones de prejuicio en las distintas ocasiones cuando los camaradas

negros y blancos se han reunido: y esta es la mayor dificultad que los comunistas norteamericanos tienen que vencer, el hecho de que primero tienen que autoliberarse de las ideas que guardan hacia los negros antes de que puedan lograr llegar a los negros con cualquier tipo de propaganda radical (Cooper: 93).

El propio Foster señaló la lucha contra “este chovinismo blanco insidioso, en la propia médula de los comunistas” (Foster: 234). Por lo tanto, en el nivel de la experiencia de las masas negras con la clase trabajadora blanca, el repugnante monstruo del racismo mostraba su cabeza con frecuencia. Las masas no conocían la obra teórica de Lenin y muchos no habían oído hablar de la Revolución de Octubre y el proceso de la liberación de las nacionalidades. Sólo conocían sus experiencias diarias con los blancos políticamente atrasados, quienes representaban la mayoría de la población. El debate sobre el vínculo de Garvey y el movimiento comunista internacional recaía, por tanto, en este problema de la relación entre los garveyistas norteamericanos y los comunistas norteamericanos. Como conviniera más tarde George Padmore:

El mayor error cometido por los comunistas blancos fue atacar abiertamente a Garvey y tratar de desorganizar su movimiento antes de que ganara confianza entre los negros como partido diferente al de los demócratas republicanos establecidos mucho antes, y a quienes los negros mostraban lealtad dividida... (Padmore b: 304-305).

Este enérgico enfoque no contribuyó al trabajo conjunto de los problemas comunes entre los comunistas y los nacionalistas de la UNIA. Además, en la década de 1920, en los Estados Unidos los garveyistas constituían una fuerza política mayor entre la minoría nacional, mientras que los comunistas eran una fuerza minoritaria en términos generales; sin embargo, fue una fuerza que muchas veces en sus inicios actuó como si hubiese llegado la víspera de la revolución del proletariado (Foster: 173).

Hacia 1925, las relaciones entre los dos grupos habían sanado algo, pues los comunistas ahora apoyaban a la UNIA en sus luchas contra el imperialismo norteamericano en Liberia, y apelaban contra el injusto encarcelamiento de Garvey por el régimen republicano del presidente Coolidge. El Partido Comunista Norteamericano pidió a los trabajadores blancos y negros que protestaran contra la persecución de la UNIA y por la “liberación inmediata e incondicional de Marcus Garvey”. Manifestaban que no debía ser deportado y demandaban las garantías de “la plena y libre comunicación de los negros norteamericanos con sus hermanos del continente africano” (Jacques Garvey: 173). El Comité Ejecutivo central del Partido Comunista fun-

damentó sus análisis en un reconocimiento del concreto contenido antiimperialista de la lucha de la UNIA por la independencia africana.

Este nivel de cooperación declinaría a partir de 1929 a causa de la continuación de los antagonismos políticos, unido a la nueva directiva de la Internacional Comunista. En la década de 1930 se efectuaron algunos cambios que contribuyeron a reducir la dimensión de las contradicciones. Existía el debilitamiento de la propia UNIA como fuerza política, un aumento de las fuerzas radicales y comunistas en las luchas contra los efectos de la crisis económica, colaboración entre garveyistas y comunistas en algunos estados, y la directiva política del Comintern de mediados de la década de 1930 sobre la acción del “frente unido” con vistas a derrotar la irrupción del fascismo. Esto último ayudó considerablemente en el debilitamiento del sectarismo.

LA UNIA EN SUDÁFRICA

Otra de las partes del mundo donde las ideas nacionalistas de Garvey tuvieron repercusión fue en Sudáfrica. Aquí la UNIA se enfrentó con una situación: ya estaba fundado el Congreso Nacional Africano en 1912 y la lista de nacionalistas y comunistas que trabajaban dentro del movimiento de liberación nacional era larga y positiva. El establecimiento europeo en el Cabo, extremo más meridional del continente, comenzó en el siglo XVII cuando se utilizó este lugar como puerto de descanso para los barcos de la Compañía Holandesa de la India Oriental. La compañía ganaba más territorios paulatinamente. Los holandeses, aplicando sus categorizaciones calvinistas del “elegido” y el “condenado”, elaboran con el decurso del tiempo su lucha para un establecimiento adecuado, y arrancan tierras y ganado de los africanos como una competencia entre el bien (ellos) y el mal (los africanos).

“En 1806, como consecuencia de las Guerras Napoleónicas, la colonia del Cabo fue tomada por Gran Bretaña... El colonialismo británico..., con sus batallones compuestos por soldados profesionales, y su práctica de la guerra metódica para conquistar, amenazar y dominar a las colonias de ultramar [...]” seguía el patrón holandés de expulsar a los africanos de sus tierras y distribuir las entre los “colonizadores de la Colonia del Cabo y de la propia Gran Bretaña” (Lerumo: 7), y durante el proceso se anexaba también el territorio controlado por los holandeses. Hacia mediados del siglo XIX, la “política nativa” de Gran Bretaña “incluía el reunir como el ganado a los africanos en “locaciones” y la utilización de las autoridades tribales tradicionales como instrumentos de la política colonial [...]” (Lerumo: 12).⁸

8 Tomado de la Cámara de Minas, Reporte Anual, N° 32, pp. 219-221.

OPINIONES DE GARVEY SOBRE EL MOVIMIENTO COMUNISTA

A pesar de las diferencias entre las fuerzas comunistas y nacionalistas dentro de la UNIA, Garvey no pasó por alto la valiosa contribución política de los comunistas a la lucha anticolonial internacional. En respuesta al Manifiesto de la “Internacional Comunista del Proletariado de Todo el Mundo”, emitido por el Congreso fundador de la Tercera Internacional Comunista en 1919, Garvey escribía a los lectores del *Negro World* el 29 de marzo de 1919:

Desde el último mensaje que les dirigí, el mundo revolucionario ha iniciado nuevas actividades. El pueblo ruso ha emitido una proclama de simpatía y buena voluntad hacia los pueblos trabajadores del mundo.

Hungría se ha declarado en favor de una nueva forma de gobierno en alianza con Rusia. Todo esto significa una revolución entre los blancos. Aún no han dejado de matarse entre ellos mismos, porque las masas todavía no son libres.

No estamos muy interesados en participar en estas revoluciones, pero sí nos interesa la destrucción que quedará después de finalizado el conflicto sangriento entre la fuerza de trabajo y el capital, la cual dejará a nosotros un respiro para declarar entonces que estamos en favor de nuestra libertad del dominio tiránico de los soberanos opresores... El bolchevismo, al parecer, es algo creado por el hombre blanco, y cualquier cosa que signifique, es evidente, va a crecer hasta que encuentre un abrigo en el seno de todos los pueblos oprimidos y entonces existirá el dominio universal de las masas (Hill, v. I: 391).⁹

Ha existido la tendencia de argumentar que los primeros años de Garvey en los Estados Unidos fueron sus años más radicales, y luego fueron más conservadores. Sin embargo, después de su deportación de los Estados Unidos hacia Jamaica, sostenía los mismos puntos de vista y mantenía comunicación con los comunistas. En realidad, el calificativo de pragmático es la mejor descripción que se puede hacer de su posición con respecto al Comintern. Por ejemplo, permitió que Otto Huiswood, un organizador negro de la base del Congreso Internacional del Trabajo Negro, presentara sus opiniones sobre la “cooperación laboral internacional entre los trabajadores blancos y negros” en el Congreso de la UNIA de 1929 celebrado en Jamaica. Esto provocó un debate entre Huiswood y Garvey, durante el cual Huiswood desarrolló su punto de vista sobre el “problema negro” como clase

9 Para otras referencias positivas sobre Lenin y la Revolución de Octubre pronunciadas por Garvey, véase Hill d I, pp. 354, 376; Hill d II, p. 617.

fundamentalmente y no como tema racial (DG, 15 de agosto de 1929: 10). No obstante, criticó a Garvey por no tomar en consideración suficiente la naturaleza clasista de la sociedad. Huiswood había presentado su punto de vista anteriormente en el Congreso, cuando hablaba “sobre los métodos que se debían adoptar para aliviar las condiciones de los trabajadores negros” (DG, 10 de agosto de 1929: 9). Sin embargo, Garvey sostenía que el tema fundamental de la vida era el de la emancipación racial, y afirmaba que los negros debían crear sus propios recursos financieros para este propósito (DG, 15 de agosto de 1929: 10). Huiswood tenía razón cuando señalaba la debilidad de Garvey en relación con el tema de las clases, pero se equivocaba al subestimar el problema racial.

La importancia no radica meramente en esta diferencia teórica, sino en el hecho de que un comunista reconocido hablara y participara en un foro de la UNIA y que sus opiniones fueran escuchadas por un gran auditorio. Además, las opiniones anticoloniales de Garvey se veían fortalecidas por sus luchas políticas en Jamaica, no sólo en contra del colonialismo británico, sino en contra de las multinacionales norteamericanas, como la United Fruit Company. En su monografía sobre Jamaica, Nancy Cunard, hija rebelde del magnate naviero, señaló la explotación del campesinado por la United Fruit Company y observó que Garvey era “una figura que el dominio británico no había podido oscurecer dentro del ámbito del campesinado negro” (Cunard: 447).¹⁰

Fue dentro de este contexto antiimperialista que Garvey escribió el editorial “Rusia: esperanza del mundo oprimido”, en el cual expresaba:

En los últimos diez años, Rusia ha estado muy activa suscitando la discordia mundial entre los pueblos oprimidos, débiles y de color. Llámese a los rusos comunistas, bolcheviques, o no, el hecho es que han estado llevando a cabo de forma estable su labor de propaganda para perplejidad mundial en todas partes del globo. Han agitado a la India, y ahora agitan a África. Año tras año crece su propaganda, y su ejército descontento de pueblos oprimidos en las distintas partes del mundo. Nosotros, como partes de una raza, no deseamos iniciar una guerra, deseamos la paz y la buena voluntad. No obstante, gracias a nuestra posición nos agradecerá dar la bienvenida a cualquier cambio mundial que se produzca en una posición diferente a la que hoy ocupamos de forma ignominiosa. Si Rusia nos brinda la esperanza,

10 Entre los colaboradores estaban George Padmore, J. W. Ford, Langston Hughes, W. E. B. Du Bois, Franklin Frazier, Nnamdi Azikiwe, Alain Locke, Countee Cullen y Arthur Schomburg.

bienvenida sea. No compartimos los métodos rusos, pero seguramente compartiremos la causa de la libertad cuando esté a la vista (B, 3 de enero de 1930: 4).

La frase más importante de este fragmento es “gracias a nuestra posición —posición de dominación colonial, racismo y explotación de clases”. La preparación de Garvey para aliarse a los comunistas se debía a consideraciones pragmáticas de efectividad en la lucha y no al acuerdo o desacuerdo teórico con la teoría marxista. Una consideración adicional era la experiencia real de a qué potencia podía identificarse como colonial y a cuál no. En 1930, a él no le era posible escribir sobre los Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia como la “esperanza del mundo oprimido”, por el hecho de que esos países eran las potencias coloniales y los explotadores de las razas y la mano de obra no europeas.

En septiembre de 1930, Garvey tomó una posición más positiva cuando escribió:

Si Rusia puede hacer algún bien por África y por los negros del mundo, cuando el bien esté hecho, nos sentiremos obligados y agradecidos; por consiguiente, mientras los escritores y estadistas de la actualidad se ponen nerviosos y agitados por las posibilidades del comunismo en la Rusia Soviética, el negro debe sentirse calmado y equilibrado y debe vigilar las eventualidades que puedan ser de su beneficio (B, 27 de septiembre de 1930: 4).

Esta táctica de explotar la debilidad del imperialismo en beneficio de la raza negra ha sido defendida siempre por la UNIA. Por ejemplo, en relación con la aparición de la *Weekly Review* —“revista negra dedicada al comercio, la política, las noticias, la industria y la economía”— en diciembre de 1919, un informe de la seguridad británica señalaba que, de sus ocho editores colaboradores, siete estaban “relacionados con el movimiento de Garvey”. Entonces el informe continuaba con una cita del artículo “Posición Económica de Inglaterra”, de Arthur King, en la primera edición del periódico el 13 de diciembre:

[...] Dentro del Imperio Británico debemos esforzarnos por disminuir la producción y mantenerla en el mínimo, porque tenemos que hacer que a Inglaterra le sea perjudicial mantener sus colonias. Al mismo tiempo, debemos causarle embarazo mediante la agitación política y la propaganda en los países extranjeros... La caída del Imperio Británico es necesaria para nuestro futuro (Britain, informe).

Esta línea política también se puede comprobar en el hecho de que Garvey publicara una serie de artículos del afroamericano J. W. Ford,

quien fuera el candidato del Partido Comunista de los Estados Unidos para la vicepresidencia del país. Este artículo, “Los trabajadores en la ofensiva contra la explotación capitalista e imperialista”, sustituyó el espacio habitual que Garvey tenía en la primera página del *Blackman*, en la edición del 17 y la del 20 de febrero de 1930. Había sido extracado del *Negro Worker*, el cual era editado por el entonces comunista George Padmore (Hooker: 19).

Por esta razón, la clase gobernante norteamericana consideraba sus enemigos a los garveyistas y a los comunistas. En verdad, algunos garveyistas se autoconsideraban parte del movimiento revolucionario internacional iniciado en Rusia por la exitosa lucha bochevique. Y en ocasión de la muerte de Lenin, Garvey lo llamaba “probablemente el hombre más ilustre del período comprendido entre 1917 y 1924”. En la continuación de su tributo en el *Negro World* del 2 de febrero de 1924, Garvey escribía:

Lenin se yergue más ilustre que todos porque fue el representante de un gran número de personas. En esta hora, no es sólo el campesinado de Rusia el que llora por Lenin, sino el campesinado de toda Europa, el campesinado de todo el mundo llora por Lenin, porque era su líder. Y también nosotros, los negros, lloramos por Lenin. No sólo uno, sino los cuatro millones de nosotros debemos llorar por la muerte de este gran hombre, porque Rusia dio una gran esperanza no sólo a los negros, sino a todos los pueblos débiles del mundo. Rusia, a través de su sistema democrático social, dio una revolución al mundo, la cual emanciparía cierta y verdaderamente a las almas de los hombres de todas partes. Los negros aún no han podido comprender el efecto de determinados cambios mundiales. Nosotros, miembros de la Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro a la cual dirigimos, hemos estudiado cuidadosa y agudamente las actividades de Lenin y de Trotsky... Los gobiernos de los capitalistas, los gobiernos de la clase privilegiada han negado a Rusia el reconocimiento oficial. Aún buscan y esperan que otra revolución se efectúe en Rusia y quite el poder y el control del gobierno de las manos del campesinado y los pase nuevamente a las manos de la clase privilegiada. En ese momento, todos los demás gobiernos que no han reconocido a Rusia, reconocerían el nuevo gobierno. Sin embargo, nosotros, pertenecientes a la Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro, como dije anteriormente, tenemos nuestra opinión y nuestras ideas respecto al nuevo gobierno de Rusia. Y sin vacilación y sin reserva, sólo podemos apoyar la existencia de un gobierno democrático social en Rusia y naturalmente estaremos junto a quienes sienten como nosotros, quienes sufren como nosotros (Martin a: 252-253).

La importancia de este discurso, que a través del *Negro World* llegó a varios cientos de miles de personas, consiste en el reconocimiento consciente, no instintivo, expresado por un contingente del naciente movimiento de liberación nacional de que la Revolución Rusa tomaba partido por ellos. La plena significación de la Revolución fue más inmediata para China y otros países asiáticos, geográficamente más cercanos a Rusia. Pero también sirvió como catalizador a los movimientos anticoloniales y antiimperialistas del norte, sur y occidente de África, y de América Latina.

La clase gobernante imperialista respondió a este ímpetu y alianza con la represión. Ya en octubre de 1919, J. Edgar Hoover, como parte de su campaña para la deportación de Garvey, envió una relación de sus actividades al Departamento de Justicia, en la que se incluían estas palabras: “En su periódico, el *Negro World*, se defiende el dominio de la Rusia Soviética y se apoya abiertamente al bolchevismo” (Hoover: 2). Un terrateniente jamaicano expresaría una opinión parecida de que Garvey representaba una amenaza bolchevique (JT, 4 de septiembre de 1920: 15). Y de vez en cuando en la prensa jamaicana aparecían acusaciones similares (véase DG, 26 de febrero de 1925 y 1º de febrero de 1927: 10).

No resulta sorprendente que Garvey y sus seguidores tuvieran que sufrir la persecución, el encarcelamiento, y en los Estados Unidos hasta el linchamiento. No es casual que los comunistas también sufrieran fuertes represalias. Foster, en su *History of the CPUSA*, apunta que el 8 de noviembre de 1919 “setecientos policías irrumpieron contra los mítines que celebraban el aniversario de la Revolución Rusa, apresando a varios cientos de trabajadores”. Y en la noche del 2 de enero de 1920, “en toda la nación hicieron una batida en 70 ciudades” contra obreros y comunistas. Diez mil fueron apresados, incluidos los líderes de los dos partidos comunistas. Estas redadas fueron “llevadas a cabo por el Fiscal General A. Mitchell Palmer y su sicario, J. Edgar Hoover” (Foster: 174-175).

Al mismo tiempo, el racismo era abundante e infectaba también al movimiento de la clase trabajadora. Esto, por lo tanto, alimentaba la tendencia de Garvey hacia el divisionismo racial. En una declaración, Garvey alertaba al “obrero y al trabajador negro”:

...contra el tipo actual de comunismo y partidismo obrero que se enseña en los Estados Unidos, y a ser cuidadoso con las trampas y los escollos del sindicalismo blanco, en afiliación con la Federación Americana de obreros y trabajadores blancos... El peligro del comunismo para el negro, en los países donde él representa la minoría de la población, se observa en los intentos viciosos y egoístas de ese partido o grupo de utilizar el voto del negro y su cantidad física como apoyo

para aplastar y derrotar, mediante una revolución, un sistema que rabia por ellos como blancos sin fortuna, y cuyo éxito mantendría en el poder a la raza o grupo mayoritario, no sólo como comunistas, sino como hombres blancos... En esencia, ¿qué diferencia racial existe entre un comunista, un republicano o un demócrata blancos? [...] (P y O inserto II: 69-71).

La posición separatista de Garvey se comprenderá cuando se tenga en consideración el racismo abierto e institucionalizado de la sociedad norteamericana, junto con los ataques difamatorios sobre Garvey de parte de algunos socialistas negros en los Estados Unidos, como son Cyril Briggs, W. A. Domingo y Charlie Owen, y además, dentro del contexto de la rivalidad política por encima del apoyo. Sería, por tanto, erróneo aceptar este editorial como una declaración definitiva de su posición en relación con el comunismo. Eso sería cometer una imprudencia ante la clara evidencia de la existencia real de una base para la cooperación entre nacionalistas y comunistas en la batalla contra el imperialismo.

Brian Meeks

**C. Y. THOMAS, EL ESTADO
AUTORITARIO Y LA DEMOCRACIA
REVOLUCIONARIA* ****

La publicación de *El ascenso del estado autoritario en sociedades periféricas* (1984)¹ de C. Y. Thomas promovió considerablemente el debate enardecido sobre el papel del político en el Tercer Mundo. Siguiendo el camino de Saul², Shivji³, y Leys⁴ en África, Alavi⁵ en Asia, y Cardo-

* Brian Meeks, "C. Y. Thomas, the Authoritarian State and Revolutionary Democracy". En *Radical Caribbean: From Black Power to Abu Baker*. Kingston, Press University of the West Indies, 1996.

** Traducción del inglés a cargo de Sayling Ley Valdés

1 C. Y. Thomas, *The Rise of the Authoritarian State in Peripheral Societies (El ascenso del estado autoritario en sociedades periféricas)* (Nueva York, Londres: Monthly Review Press, 1984). A partir de esa fecha abreviado RASPS.

2 Ver, por ejemplo, "El socialismo africano en un país: Tanzania", en G. Arrighi y J. Saul (eds.), *Essays on the Political Economy of Africa (Ensayos sobre la economía política de África)* (Nueva York y Londres: Monthly Review Press, 1973).

3 Ver I. Shivji, *Class Struggles in Tanzania (Las luchas de clase en Tanzania)* (Londres: Heinemann, 1982).

4 Ver, por ejemplo, Colin Leys (ed.), *Politics and Change in Developing Countries, Studies in the Theory and Practice of Development (Política y cambio en los países en vías de desarrollo, estudios en teoría y práctica del desarrollo)* (Sussex, Cambridge: IDS, 1967).

5 Ver H. Alavi, "El estado en sociedades post-coloniales: Pakistan y Bangladesh", *New Left Review*, N° 74 (julio/agosto 1972).

so⁶ y otros autores en América Latina, Thomas, al analizar el Tercer Mundo en su conjunto, centra su estudio en la experiencia de la región caribeña. Esto en sí mismo es un gran avance pero, aún de modo más crítico intenta, y por lo general tiene éxito, en unir los puntos del debate en la periferia con la fructífera discusión sobre el Estado en las formaciones capitalistas desarrolladas⁷.

EL ESTADO AUTORITARIO COMO CATEGORÍA MATERIALISTA HISTÓRICA

La preocupación inmediata de Thomas es el predominio de la represión y el terror en la periferia. Desde una perspectiva marxista procura contestar tres preguntas:

- ¿Por qué la represión y la violencia estatal han aumentando tan rápidamente?
- ¿Cuál es la relación correcta entre las luchas por la emancipación de la clase obrera y campesina, y la lucha por las llamadas reformas democráticas burguesas?
- ¿Puede el marxismo ser indiferente a las formas del Estado o al estado de legalidad en la periferia? (RASPS: XV)

Para conseguir este objetivo, Thomas comienza con tres premisas teóricas. En primer lugar, sugiere que el Estado en sociedades periféricas no puede ser entendido simplemente por ‘derivación’ de las teorías vigentes en el capitalismo desarrollado. Más bien, la teoría relevante “[...] debe atenerse a las condiciones concretas de la periferia” (RASPS, XVIII). En segundo lugar, plantea que el Estado debe verse como una categoría materialista histórica: “[...] el estado autoritario no puede ser reducido a la existencia de un dictador o a formas autoritarias o dictatoriales de gobierno aunque estas lo acompañen. Debemos mirar el Estado como una categoría materialista histórica y entender su base social y material” (RASPS: XX).

6 Ver F. H. Cardoso, “Desarrollo dependiente asociado: implicaciones teóricas y prácticas”, en A. Stepan (ed.), *Authoritarian Brazil: Origins, Policies and Future (Brasil autoritario: Orígenes, política y futuro)* (New Haven: Yale University Press, 1973).

7 Harry Goulbourne imploró por el ‘retorno’ del debate sobre el estado en sociedades postcoloniales y en Europa en su libro *Politics and State in The Third World (Políticas y estado en el tercer mundo)* (Londres: Macmillan, 1983). Ver también Ralph Miliband, *Marxism and Politics (El marxismo y la política)* (Oxford: Oxford University Press, 1977) y Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism (Estado, poder, socialismo)* (Londres: NLB, 1978).

En tercer lugar, propone que el Estado se desarrolle en respuesta tanto a factores nacionales como a internacionales ya que el Estado capitalista periférico es inevitablemente parte del sistema global del capitalismo (RASPS: xx). Thomas, al usar esta metodología, establece su claro avance sobre una “escuela de desarrollo”⁸ con enfoque histórico del desarrollo político y su deficiencia al apreciar la justa importancia de la base económica, a favor de una descripción generalizada de los aspectos estructurales en la esfera política. Sin embargo, como es cada vez más popular ahora, también procura evitar el “economismo”, enfoque adoptado con frecuencia por pensadores “marxistas” quienes otorgan toda la importancia al aspecto económico, con exclusión virtual de lo político como actor en por derecho propio.⁹

El economicismo puede tomar la forma de “determinismo histórico” donde las fuerzas económicas siempre son percibidas como los últimos determinantes de los acontecimientos, conduciendo en la práctica al fatalismo y la complacencia política. También puede adquirir la forma de una tendencia a sobre-generalizar, o apreciar insuficientemente las diferencias críticas entre las formas estatales dentro del mismo modo de producción (RASPS: XXI). Las diferencias cualitativas entre las versiones democrático-burguesas y autoritarias del estado capitalista son esenciales, como Thomas correctamente identifica, en la estrategia de cualquier proyecto anti-autoritario o antiimperialista.

Thomas detalla el desarrollo del estado periférico (antillano) a través de sus etapas coloniales hasta la independencia. Los detalles de este recorrido no están dentro del contenido de este trabajo excepto, quizás, para mencionar tres de sus conclusiones. La primera es que los orígenes del estado colonial se hallan en el propio proceso de colonialismo. El estado se establece como un “poder público” para asegurar la reproducción de las relaciones de producción bajo la esclavitud y más tarde, bajo “la libertad”. Plantea entonces que el estado puede verse claramente como ajeno a las crecientes necesidades

8 Ver, por ejemplo, la contundente crítica de Goulbourne sobre esta escuela en “Algunos problemas del análisis de lo político en atrasadas formaciones capitalistas sociales”, en Goulbourne, *Política y estado*, p. 18.

9 Thomas afirma que “En cambio existe una relación dialéctica entre el desarrollo del estado y las relaciones materiales de la sociedad, y por causa de esto, el estado ha podido a veces operar de modo relativamente independiente de las existentes condiciones materiales de reproducción social” [Thomas 1984: 7]. También, para una referencia ‘clásica’ marxista, ver Engels’ “Carta a Joseph Bloch, septiembre 21-22, 1890”, en K. Marx and F. Engels, *Marx-Engels, Correspondencia seleccionada* (Moscow Progress Publishers, 1975), pp. 394-95.

de las clases sociales dominantes. El segundo punto es que el carácter del estado sólo puede ser apreciado totalmente si se reconoce que su formación es determinada tanto interna como externamente. Internamente, es construido por los hacendados locales, para mediar entre sí y los esclavos y más tarde la mano de obra libre; y externamente por las mayores necesidades del poder colonial que requiere que una institución mantenga el control de toda la colonia (RASPS: 17).

Esta relación se transforma al aproximarse la Independencia. El estado, reteniendo su función primaria, comienza a desempeñar un rol mayor en la reproducción de relaciones capitalistas. En concomitancia, su relativo rol como aparato represivo disminuye. El estado crece rápidamente y, junto con él, el poder de la clase que lo maneja —la “pequeña burguesía burocrática”.

En la era post-independentista los resultados se duplican. En primer lugar, una coyuntura se presenta entre los que manejan el poder político y aquellos que tradicionalmente poseen el poder económico, *es decir* entre los comerciantes y la oligarquía de plantación por una parte y la pequeña burguesía estatal por otra. En segundo lugar, existe un aumento significativo en el alcance y la actividad del estado. Entonces tenemos, en palabras de Thomas, una “inversión de la relación clásica del poder económico al poder político” (RASPS: 62). Esta inversión y la consiguiente “autonomización” forman la base para el ascenso del estado autoritario.

Sin embargo, como mencioné previamente, Thomas ve el estado autoritario como una categoría materialista histórica, no sólo como “cualquier” sistema represivo o dictatorial. Su base material tiene por tanto que ser definida, y Thomas hace esto identificando ocho necesarias condiciones históricas y estructurales. Estas se pueden resumir aproximadamente así:

- La existencia en el país de fuerzas productivas subdesarrolladas y multi-estructurados modos de producción con poca capacidad para la acumulación autónoma.
- Un sistema de reproducción económica unido histórica y actualmente a los países del “centro” imperialista en una “cadena de dominación capitalista”.
- El subdesarrollo resultante de la mayoría de las clases en la era capitalista, con las clases dominantes (pequeña burguesía, elementos militares, burguesía) aliadas con la burguesía del centro. Las contradicciones existen en esta alianza, pero en todas partes se caracteriza por la exclusión de las masas (trabajadores y campesinos) del poder.

- Los resultados incluyen un papel principal para una o más secciones de la pequeña burguesía.
- El subdesarrollo general de relaciones capitalistas también significa el subdesarrollo de las normas burguesas de legalidad.
- La propiedad estatal aumenta considerablemente, no para regular crisis económicas, como en el capitalismo desarrollado, sino para estimular la acumulación.
- El crecimiento de la propiedad estatal amplía la capacidad coercitiva general del estado que es ahora un significativo, si no el comandante, empleador de personas.
- Finalmente, y de inmediata importancia por el ritmo de emergencia del estado autoritario, es que surge en la presente época donde hay una crisis estructural del capitalismo mundial (RASPS: 37).

Crítico con su argumento, Thomas afirma que para mantener existentes modelos de dominación ante la recesión mundial el Estado debe “alcanzar una reducción del crecimiento de salarios reales y el nivel de vida de las masas, junto con un incremento de la productividad del trabajador” (RASPS: 88). Por tanto el estado autoritario es la respuesta específica a fines del siglo XX de la clase dominante en la periferia a la crisis que enfrenta la sociedad.

Un punto adicional relevante para nuestro análisis surge de la descripción de Thomas del modelo estatal emergente. Observa que el Estado autoritario puede desarrollarse con una postura “izquierdista” o “derechista”. Mientras reconoce las “líneas diferentes del desarrollo implícito en las dos racionalizaciones ideológicas” (RASPS: 95), sostiene que las raíces de la forma estatal autoritaria “están más profundas que al nivel de la ideología o conciencia de los gobernantes” (RASPS, p. 95). Parece que esto debilita un poco su análisis, porque existe una tendencia aquí a ignorar el enfoque tan histórico que, antes de eso, es utilizado consistentemente. Hay una insuficiente apreciación del equilibrio mundial de fuerzas, de los cambios históricos ajenos al capitalismo y el rol que los estados autoritarios represivos con una “postura izquierdista” juegan en el ámbito global/histórico¹⁰. Aunque esta reconocida tendencia de subestimar lo político es comprensible, conlleva a consecuencias

¹⁰ Las posiciones de los teóricos ‘no-capitalistas’ sirven como útil punto de partida para un debate sobre el rol del balance global de fuerzas y su relación dialéctica con lo nacional. Ver, por ejemplo, K. N. Brutents, *Revoluciones nacionales de liberación en la actualidad*, Vol. 1 (Moscú: Progress Publishers, 1977).

funestas particularmente cuando Thomas discute sobre el estado en transición al socialismo.

Más adelante, Thomas hace la importante propuesta de que hay cinco prácticas mínimas necesarias para que la democracia política exista. Son:

- La ausencia de cualquier discriminación por motivos de raza, religión, tribu, propiedad/ingresos, afiliación a partidos políticos y otros, en ejercicio de la opinión política, ya sea expresado directamente o a través de un representante electo.
- Excepto estipulaciones sobre la mayoría de edad para votar, todos los ciudadanos deben tener igual derecho al voto.
- Todos los partidos políticos deben tener igual estatus ante la ley, de modo que una confrontación entre grupos políticos organizados tenga valor real, representando las verdaderas alternativas.
- Los principios de gobierno mayoritario deben sostener en la elección de representantes y en el proceso legislativo una decisión de la mayoría, sin embargo, no deben limitar el derecho de la minoría de hacerse una mayoría legítima y constitucional.
- El correcto proceso debe operar en el sistema legal para asegurar que los derechos mencionados sean cumplidos¹¹.

Es significativo que él deliberadamente excluye los derechos económicos, otros derechos democráticos específicos como la autodirección del trabajador y más intencionadamente, la noción leninista de ‘soviets’ o consejos obreros. Con relación a este último, justifica su exclusión porque: “Son imposibles dentro del marco de las relaciones capitalistas y en cualquier caso, aunque pueden ser complementarios a las instituciones democráticas representativas, no pueden ser sustitutos de ellas” (RASPS, p. 99). La siguiente etapa del análisis es fundamental. Propone que mientras cierta verdad en el argumento de que la democracia política enmascara la realidad de la dominación económica y social de los trabajadores por los capitalistas, no existe en el siguiente paso el cual dice que “la dictadura del proletariado es esencial para el desarrollo socialista y esta dictadura puede conllevar [supuestamente de intermediaria] a formas dictatoriales de gobierno” (RASPS, p. 100).

Thomas, en esta declaración fundamental, parece elevar los principios de “la democracia política” al punto de hasta fetichizarlos sin

11 Ver RASPS, pp. 98-99.

mencionar sus obvios e inherentes peligros. La democracia representativa ha sido usada, al menos desde la antigua Grecia, como forma útil del estado para una clase particular en la sociedad por encima de las otras clases. Como mínimo, se requiere una discusión más cuidadosa de los escollos a lo largo de esta senda histórica. En otra parte del libro, por ejemplo, sugiere que donde existe “la democracia política” sólo se mantiene como consecuencia de las luchas populares y donde las fuerzas populares son lo bastante fuertes para mantenerla. Mientras esto puede ser verdad, parece ignorar las cuestiones subsumidas en el argumento de que la burguesía es la que más puede ganar de un modelo que en lo superficial oscurece la dominación de clases, pero en realidad, la preserva. El fascismo, por ejemplo, la forma autoritaria más extrema del estado capitalista, ocurrió históricamente en un momento de crisis capitalista severa y por lo tanto sugiere, por inferencia, las ventajas que pudieran existir para la burguesía en tener democracia representativa en tiempos “normales”.

Además, como se ha sugerido, Thomas otorga muy poca importancia a las distintas formas de democracia directa o “participativa”. Esto, a pesar de su importancia como principales alternativas ideológicas y prácticas a las formas democráticas liberales en el siglo XX. Si la noción de inspiración soviética sobre la democracia participativa sólo es, a lo sumo, complementaria como Thomas sugiere, entonces al menos es necesario un análisis cuidadoso de sus insuficiencias. Lo cual no es proporcionado por él. Finalmente, Thomas parece tergiversar a Marx en su caracterización de la dictadura del proletariado como “dominación sociológica” de la clase obrera. El concepto de “dictadura proletaria” está en el mismo centro de todo el debate que rodea al estado en transición. ¿Cuál sería la actitud de la clase dominante derrotada en una alianza revolucionaria trascendente? ¿Cuál, en cambio, será la actitud de una alianza victoriosa para la derrotada clase dominante? Esto, al menos en el Caribe, no es una pregunta abstracta, como lo fue y todavía está siendo tratado por las revoluciones en Cuba, Nicaragua y posteriormente Granada.

DEMOCRACIA POLÍTICA Y LA DICTADURA DEL PROLETARIADO

El enfoque marxista en que se basa el libro y las propias declaraciones enérgicas de Thomas sobre la cuestión de la dictadura del proletariado requieren un análisis más cercano de lo que los clásicos textos marxistas afirmaron sobre esta cuestión¹². Quizás la

¹² Ver, por ejemplo, el debate de Marx acerca del papel del parlamento en “El decimotercero brumario de Luis Bonaparte”, en L. Feuer (ed.), *Marx y Engels Apuntes básicos sobre política y filosofía* (Glasgow: Collins, 1974).

mejor exposición de las opiniones de Marx y Engels sobre el estado en transición y la dictadura del proletariado se debe encontrar en la Guerra Civil en Francia¹³. Esto es de esperar porque aquí, por primera vez, la cuestión práctica del poder estatal se colocó en la agenda. Al escribir sobre las tareas a encarar por el proletariado parisiense que había tomado el poder y declarado la Comuna en marzo de 1871, Marx afirmó: “[...] la clase obrera no puede simplemente sostenerse de la maquinaria estatal y manejarla con sus propios objetivos”¹⁴. Mejor dicho, la tarea como Engels declaró en una introducción posterior, fue el “rompimiento (*Sprengung*) del antiguo poder estatal y su reemplazo por uno verdaderamente nuevo y democrático [...]”¹⁵. En cuanto a por qué el viejo estado tuvo que ser desestructurado, Engels desarrolla una posición que específicamente identifica el estado democrático burgués como forma de la clase dominante:

En realidad, sin embargo, el Estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, y en efecto en la república democrática, no menos que en la monarquía; a lo sumo un mal heredado por el proletariado luego de su lucha victoriosa por la supremacía de clases, de cuyas peores aristas el proletariado victorioso, tal como la Comuna, no pueden evitar librarse inmediatamente [...].¹⁶

¿Y la forma del nuevo Estado? Marx en un pasaje muy sustancial describe los elementos principales del Estado de la Comuna y, al mismo tiempo, generalizando desde la experiencia parisiense, sugiere algunos rasgos críticos necesarios para el Estado en transición:

La Comuna se formó de los concejos municipales elegidos por sufragio universal en varios puntos de la ciudad, responsable y revocable a corto plazo. La mayoría de sus miembros eran trabajadores o reconocidos representantes de la clase obrera. La Comuna debió ser un cuerpo funcional, no parlamentario, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo. En vez de seguir siendo agente del gobierno central, la policía se despojó inmediatamente de sus atributos políticos y se convirtió en responsable y agente siempre revocable por la Comuna. Tal eran asimismo los funcionarios de todas las estructuras de la administración. De los miembros de la Comuna

13 La versión usada aquí es de Feuer, *Apuntes básicos*.

14 Feuer, *Apuntes básicos*, p. 402.

15 Feuer, *Apuntes básicos*, p. 401.

16 Feuer, *Apuntes básicos*, p. 401.

hacia abajo, el servicio público tuvo que hacerse a expensas del salario de los trabajadores.¹⁷

Varias críticas a la antigua forma parlamentaria y una descripción de los elementos principales del nuevo estado surgen aquí claramente. En primer lugar, hay que señalar que el concepto de la propia democracia representativa no es rechazado. En su lugar, se hace un intento para reforzar o superarlo con la introducción del principio de revocación. Quizás el rasgo central del estado parlamentario burgués que Marx y Engels continuamente criticaron era la incapacidad de dar instrucciones a representantes electos y revocar su nombramiento si fallaban en su mandato. Bajo la democracia parlamentaria, la sociedad creó el parlamento para proteger sus intereses. Sin embargo, con el tiempo, los criados se convirtieron en los amos. Así, el Estado de los trabajadores, aprendiendo de esto, se tuvo que “salvaguardar de sus propias autoridades y funcionarios declarando a todos ellos, sin excepción, sujetos a ser retirados en cualquier momento”.¹⁸

Un segundo rasgo está relacionado con el carácter de clase del Estado. La mayoría de sus miembros eran naturalmente trabajadores o sus ‘reconocidos representantes’. Este punto merece más discusión en vista del segundo criterio de Thomas para ‘la democracia política’, es decir ninguna discriminación, incluso por motivos de ingresos/propiedad. Marx, aunque no pide la discriminación de clase en la elección de representantes, reconoció que el Estado está basado en la clase y debe tener en ella representación significativa la clase dominante. Reforzado por su obvio apoyo a la decisión de la Comuna de pagar a sus miembros y la administración en su conjunto mediante “los salarios de los trabajadores”. Esta medida inmediatamente hizo al Estado menos atractivo a la burguesía para “hacer carrera” y reforzó por inferencia, el carácter de la clase obrera del Estado.

Un tercer rasgo, lo ‘funcional’ a diferencia del carácter ‘verbal’ de la Comuna, estuvo relacionado con otra crítica marxista de la democracia parlamentaria. En lugar de una tertulia donde los miembros debatieron, mientras las decisiones eran tomadas en otra parte, dando al electorado la ilusión de poder, la Comuna combinó tanto las funciones ejecutivas como las legislativas. Aquellos que hablaron realmente cumplieron las decisiones y por tanto, combinado con el principio de revocación, el electorado tendría un papel mucho más directo en la toma de decisiones. Esto debilitaría el poder potencial

17 Feuer, *Apuntes Básicos*, p. 405.

18 Feuer, *Apuntes Básicos*, p. 400.

de la burocracia, que conduce a lo que parece ser el punto más importante sostenido por Marx. Desconectando la policía y la administración de un aparato gubernamental central monolítico y haciéndolos directamente responsables ante los representantes elegidos en la Comuna, Marx vio el principio del fin del poder burocrático. Haciendo la burocracia responsable a la gente (a través de la Comuna), el Estado como poder sobre la gente se quebraría. El Estado como *Estado* comenzaría a ‘debilitarse’.

El debate sobre el grado al cual la Revolución rusa y los movimientos revolucionarios subsiguientes llegaron en el cumplimiento de estos objetivos es extenso y se dirigirá brevemente a un estudio del caso caribeño. La cuestión relacionada, sin embargo, es que Marx sobre la base de su observación de la experiencia de la Comuna, presenta una crítica minuciosa de la democracia burguesa y pasa a sugerir muchos elementos de cómo la dictadura del proletariado pudiera ser. Thomas da a entender desacuerdos con la democracia burguesa, pero no nos proporciona una crítica profunda. En lugar, nos deja con poca visión más allá de los límites estrechos de sus cinco criterios de obligación para la democracia política.

En referencia especial a la interpretación de Thomas de la dictadura del proletariado como ‘dominación sociológica’, parecería que esto difiere considerablemente de las posiciones adoptadas tanto por Marx como por Engels¹⁹. Diez años después de la Comuna, en una carta a F. Domela-Nieuwenhuis, Marx escribió:

En todo caso puedes estar seguro de una cosa: un gobierno socialista no llega al poder en un país a menos que las condiciones estén tan desarrolladas que pueda tomar inmediatamente las medidas necesarias para intimidar a la burguesía lo suficiente para ganar tiempo —primer desiderátum— para la acción permanente²⁰.

Este punto es desarrollado después y desde la perspectiva de superar la opinión de Thomas en la “Carta de Engels a Bebel” del 18-25 de marzo de 1875. Proponiendo que la Comuna ya no era un ‘Estado’ en el viejo sentido de la palabra, explica la forma del Estado en el período de transición:

19 El actual término ‘dictadura del proletariado’ es perfectamente usado en “La crítica del programa de Gotha” en K. Marx y F. Engels, *Marx-Engels Obras selectas*, Vol. II (Moscow: Progress Publishers, 1973): “Entre la sociedad capitalista y la comunista se halla el período de transformación revolucionaria de una en la otra. Correspondiente a esto está también el período de transición política en el cual el estado no es más que la dictadura revolucionaria del proletariado”.

20 Feuer, *Apuntes Básicos*, p. 429.

Ya que el Estado es sólo una institución de transición que se usa en la lucha durante la revolución para dominar a los adversarios por la fuerza, es pura tontería hablar de un Estado de personas libres: mientras el proletariado todavía usa al Estado no lo usa en interés de libertad, sino para dominar a sus adversarios y tan pronto se hace posible hablar de libertad, el Estado como tal deja de existir.²¹

EL DEBATE DE LENIN-KAUTSKY Y ROSA LUXEMBURGO

La victoria de la Revolución rusa en 1917 constituye el siguiente punto natural de partida para el debate sobre el carácter del Estado de transición. Kautsky, en su folleto “La Dictadura del Proletariado”²² arremetió contra el Estado soviético recién establecido. Se opuso al cierre de la Asamblea Constituyente por los bolcheviques como claro indicador de que el enfoque leninista no era democrático. Posteriormente consideró a los soviets (instituciones clasistas) como limitados desde un punto de vista democrático porque excluyeron amplias secciones de la población. Después, atacó la decisión de privar del derecho al voto a la burguesía como grupo social, tan injustificado que lo vio como el supremo acto antidemocrático del proyecto dictatorial bolchevique. La respuesta de Lenin a este último punto fue que el acto de privación del derecho al voto era específico para la coyuntura rusa y no una característica indispensable de la dictadura proletaria: “La característica indispensable, la condición necesaria de la dictadura, es la represión forzosa de los explotadores como clase, y por consiguiente, la infracción de ‘la democracia pura’, es decir de igualdad y libertad, en cuanto a esa clase”.²³

Rosa Luxemburgo, quien Thomas apropiadamente cita con mucho detalle, también discrepó con Lenin en la dispersión de la Asamblea Constituyente y la elevación de los soviets como organismo rector supremo. Reclamó una prensa libre, sufragio adulto pleno y el regreso de la representatividad, a diferencia de las formas soviéticas de democracia²⁴. De manera interesante, Luxemburgo se diferencia fundamentalmente de Kautsky (y Thomas) en el reconocimiento de la necesidad casi inevitable de medidas represivas contra la contrarrevolución:

21 Marx-Engels, *Correspondencia Selecta*, p. 276.

22 Ver pasajes relevantes de Kautsky en “La revolución proletaria y el renegado Kautsky”, en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Vol. 3 (Moscow: Progress Publishers, 1971).

23 Lenin, “La revolución proletaria”, p. 91.

24 Ver Rosa Luxemburgo, *La Revolución rusa y el leninismo o el marxismo?* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1970), pp. 64-67.

Estas incluyeron la privación de derechos políticos, de medios económicos de existencia, etc. a fin de romper su resistencia con un puño de hierro. Era exactamente de esta manera que la dictadura socialista se expresó, ya que no se puede retroceder en uso alguno de la fuerza para asegurar o impedir ciertas medidas contra los intereses colectivos.²⁵

Sin embargo, es precisamente el reconocimiento de Luxemburgo de la necesidad de la dictadura ‘socialista’ que hace de su apoyo subsiguiente a la democracia ‘representativa’ lo más importante. En la defensa de la Asamblea Constituyente rusa dispersa como la forma verdaderamente legítima de gobierno, criticó la visión leninista de que los representantes, una vez elegidos, sólo reflejaran la visión del electorado en el momento de la elección y probablemente se apartaran de ellos a partir de ese momento. La organización de la gente en las afueras del parlamento constantemente aumentaba, expresó Luxemburgo, y este “fluido vivo de humor popular”²⁶ penetró y dirigió a los representantes. El verdadero miedo de Luxemburgo consistió en que las formas representativas soviéticas no permitirían el flujo libre de debate e intercambio de opiniones que existieron bajo la democracia parlamentaria²⁷. En efecto, este es el peligro constante, en particular en una situación donde las clases revolucionarias son conducidas por un partido que naturalmente domina los consejos de trabajadores o soviets.

Pero Luxemburgo falla en señalar cualquier rasgo estructural específico de la nueva forma estatal que fuera intrínsecamente antideocrático o burocrático. La cuestión, en su lugar, está relacionada con los peligros presentes en cualquier sistema unipartidista, ya sea liberal democrático o ‘soviético’, donde el partido único se siente satisfecho, pierde contacto con las personas y donde, inevitablemente, la corrupción se institucionaliza.

En un tono diferente, Lenin, aunque no discute la superioridad de la democracia representativa *en sí*, sugirió que los soviets encarnaron una forma superior de democracia: “La salida del parlamentarismo no es, por supuesto, la abolición de instituciones represen-

25 Luxemburgo, *La Revolución rusa*, p. 65.

26 Luxemburgo, *La Revolución rusa*, p. 60.

27 Su defensa convincente de los derechos democráticos liberales merece ser citada: “Sin elecciones generales, sin ilimitada libertad de prensa y asamblea, sin una libre lucha de opinión, la vida se acaba en cada institución pública, se convierte en una simple semblanza de vida, en la cual sólo la burocracia permanece como elemento activo”, *Ibid.*, p. 17.

tativas y el principio electoral, sino la conversión de instituciones representativas de áreas de discusión en órganos de trabajo”.²⁸

Gramsci en su diario *L'Ordine Nuovo* añadió una dimensión nueva e importante al debate. Las instituciones del Estado capitalista se desarrollan desde el modo capitalista de producción y benefician al capitalismo. El proletariado simplemente no puede usar estos instrumentos, porque están adaptados a la competencia, no a un estilo de vida “comunal”:

[...] simplemente cambiar el personal en estas instituciones apenas va a cambiar la dirección de su actividad. El Estado socialista aún no es el comunismo, *es decir* el establecimiento y la práctica de un estilo de vida que es comunal, pero es el Estado de transición el que tiene como misión suprimir la competencia mediante la supresión de la propiedad privada, de las clases y economías nacionales. Esta misión no puede ser llevada a cabo por la democracia parlamentaria. Por tanto la fórmula “la conquista del Estado” debe ser entendida en el siguiente sentido: reemplazo del Estado parlamentario democrático por un nuevo tipo de Estado, uno que sea generado por la experiencia asociativa de la clase proletaria.²⁹

El intento de Gramsci de aplicar la dialéctica a la nueva forma estatal de transición emergente posee muchas implicaciones sutiles que no pueden ser elaboradas aquí. La pregunta más inmediata es: ¿puede un Estado basado en la mayoría, particularmente en una clase asociativa como el proletariado, aún utilizar las viejas formas de elecciones competitivas multipartidistas que surgieron (Gramsci argumentaría) porque la burguesía se dividió en sus fracciones industriales, financieras, pequeñas y grandes? Este es un punto discutible pero subraya las insuficiencias de los cinco criterios rígidos y congelados de Thomas de democracia política.

Hay una cuestión final que necesita ser abordada, y es la de la hegemonía. Gramsci, por supuesto, desempeña un papel fundamental en la introducción de este elemento en el debate sobre el Estado. La hegemonía se refiere al grado en que la clase dominante ha alcanzado un consenso dentro de la sociedad civil y se opone al concepto de ‘dominación’, que implica gobernar por la fuerza. Sólo los Estados débiles necesitan usar la amenaza o la fuerza. Los Estados fuertes

28 Ver V. I. Lenin, *El Estado y la revolución* (Moscú: Foreign Languages Publishing House, nd), p. 79.

29 Antonio Gramsci, “La conquista del estado”, en A. Gramsci, *Selección de los cuadernos de cárcel* (Londres: Lawrence y Wishart, 1977), p. 76.

gobiernan casi exclusivamente a través de la hegemonía³⁰. Esto ayuda a esclarecer muchas cosas. Explica, por ejemplo, por qué las revoluciones nacientes deben recurrir a la fuerza. Es en su nacimiento que el Estado revolucionario está más débil y es menos capaz de ejercer la hegemonía. También explica por qué los Estados establecidos durante períodos de crisis intensa (como el aumento del fascismo europeo durante la depresión) abandonan formas hegemónicas de gobierno y las substituyen por la fuerza pura. Estas crisis debilitan la confianza en el Estado porque facilitan la disyuntiva entre la visión ideológica en la cual el Estado se propaga y las experiencias reales de las personas. El concepto de hegemonía también ayuda a un entendimiento de por qué la democracia liberal en su forma madura, supongamos en el Reino Unido, puede abandonar (relativamente hablando) las demostraciones internas de fuerza mientras que las revoluciones recién emergentes no pueden. De ahí, la hegemonía es un proceso; y cualquier estudio un Estado en transición no puede hacer una aproximación simplista como democrático o dictatorial, negro o blanco, sino como etapa en el continuum desde la insurrección a la hegemonía en la cual se localiza.

Las etapas siguientes, con todas las reservas implícitas en cualquier enfoque esquemático de este tipo, se pueden sugerir:

La primera etapa, con los objetivos del enfoque tomado aquí, es el *derrocamiento revolucionario*. La vieja forma estatal o al menos sus mayores rasgos retardatarios 'son eliminados'. Un gobierno es establecido, el que por su misma naturaleza debe ser provisional. Sólo en circunstancias muy específicas podría la cuestión de las elecciones estar en la agenda. El gobierno en esta fase sería invariablemente impuesto por orden y mando, hecho cumplir por las fuerzas armadas de la alianza revolucionaria, con tentativas de resistencia contrarrevolucionaria por la fuerza. No es desde luego rasgo específico en la transición al socialismo, sino común para prácticamente todas las transferencias revolucionarias.

La segunda etapa puede llamarse el período de *consolidación inicial*. El gobierno se relaja por decreto y los nuevos órganos representativos se desarrollan. En el Estado de transición del capitalismo al socialismo, la participación democrática se ampliaría a todas las partes de la

30 El proceso del logro de la hegemonía comienza antes de la toma del poder. Las actividades de la emergente alianza hegemónica tienen que estar en el proceso de adquirir ascendencia mucho antes de la insurrección. Ver, por ejemplo, W. L. Adamson, *Hegemonía y revolución* (Los Ángeles y Londres: University of California Press, 1980).

sociedad. Las áreas obvias incluirían la participación de toda la clase obrera en el movimiento sindical; de las mujeres en las organizaciones femeninas; el crecimiento y desarrollo de asambleas de la administración municipal y la participación voluntaria de ciudadanos en la marcha del aparato estatal incluyendo, como factor esencial, el deber militar y el trabajo voluntario en programas infraestructurales. Esto, aunque es un período de formación intensa de las nuevas formas de democracia, tendrá como contrapunto —hasta el nivel necesario— la represión continua de la contrarrevolución.

La tercera etapa podría verse como el período de *institucionalización*. Está por lo general marcada por la discusión y ratificación de una constitución revolucionaria. Las elecciones se regularizan y el aspecto represivo o dictatorial del Estado es considerablemente desenfaticado. El grado al cual esto último continúe siendo un rasgo prominente dependerá del grado de resistencia externa al proceso, con democratización adicional en relación opuesta a la existencia de una amenaza externa.

La cuarta etapa puede simplemente llamarse *hegemonía*. Esto es un rasgo tanto nacional como internacional y depende, por último, del grado al cual la nueva formación se vuelve dominante en términos globales. El nivel de dominio global ayudará a determinar el grado al que el emergente modelo estatal consolidado puede relajar las medidas de seguridad y gobernar con limitado uso de la fuerza. Naturalmente, en cualquiera de estas etapas ampliamente definidas, las crisis de una u otra forma podrían precipitar medidas de emergencia que conducirían a la reafirmación de niveles de fuerza asociados con etapas anteriores.

LA EXPERIENCIA GRANADINA

Parecería que la experiencia granadina, al menos, apoyaría la visión que los gobiernos revolucionarios de transición no pueden simple, e inmediatamente, adoptar los cinco principios de de democracia de Thomas. En el momento de la asunción al poder³¹, la alianza revolucionaria³² encabezada por el Movimiento Nueva Joya (NJM por sus

31 Para una descripción de la toma del poder, ver Ian Jacobs y Richard Jacobs, *Granada: La ruta hacia la revolución* (La Habana: Casa de las Américas, 1980).

32 La composición de clases de la alianza es una importante cuestión en la comprensión bajo la dirección económica del proceso y su carácter político. Estoy en desacuerdo con la definición de Fitzroy Ambursley sobre el proceso por haber sido parte 'interrumpida' de la revolución popular. La repercusión es que la pequeña burguesía jugó un rol 'bonapartista' en el manejo del conflicto de clases, en últimas en favor de la burguesía. La pequeña burguesía, o de manera más sucinta, una sección de la *inteligencia*, indudablemente desempeñó un rol crítico, pero mayormente en el

siglas en inglés) tenía como prioridad inmediata la supresión de la contrarrevolución.

Esta cuestión, parecería, es cardinal en el debate. Sin el arresto y detención de miembros de 'la cuadrilla de Gairy' y otros miembros de sus fuerzas de seguridad, la contrarrevolución habría recobrado seguramente la iniciativa. Sin embargo, una pregunta importante es: ¿por qué no se convocó a elecciones en las primeras semanas después del derrocamiento?³³ Desde un punto de vista estratégico, la respuesta tiene que ser que era inadecuado. El Movimiento Nueva Joya había emprendido una lucha de siete años exactamente porque el parlamentarismo bajo Gairy sirvió para institucionalizar la dictadura. Tan temprano como el 1973, el Movimiento Nueva Joya había previsto las etapas siguientes en 'la reestructuración' del gobierno:

- Nombramiento de un gobierno provisional integrado por representantes de los principales estratos de la sociedad [sic].
- Desarrollo de un sistema de asambleas populares a nivel de la parroquia y el pueblo así como las asambleas de los trabajadores, como mecanismos para la autonomía.³⁴

Para que esto se llevara a cabo, la vieja constitución tuvo que ser abolida y experiencias en nuevas formas de autodirección/gobierno tendrían que ser adquiridas. Particularmente esto era así, considerando el bajo nivel de organización y experiencia hasta en la democracia representativa parlamentaria entre la población en gran parte rural y semirural, sujetos como fueron a corruptas prácticas electorales bajo el régimen de Gairy. Más adelante, casi inmediatamente después del fracaso de las fuerzas de Gairy, la revolución enfrentó la amenaza siniestra de la intervención Estadounidense. Mucho se ha publicado detallando aspectos de esta amenaza³⁵. Por eso, sólo los ejemplos más ilustrativos necesitan ser mencionados:

sector de los trabajadores, campesinos y los desempleados. Ver F. Ambursley, "Granada: la revolución Nueva Joya", en F. Ambursley y R. Cohen (eds.), *Crisis en el Caribe* (Londres: Heinemann, 1983).

33 Hubo muchos debates tanto dentro y fuera de la región en favor de una temprana elección táctica para neutralizar países regionales e internacionales que no fueron implacablemente hostiles hacia la revolución, pero que permanecieron cautelosos, mientras las elecciones no se celebraron. El error del Movimiento Nueva Joya fue en este terreno táctico y no como resultado del fracaso de realizar elecciones lo antes posible y a cualquier precio.

34 Manifiesto del Movimiento Nueva Joya para el poder del pueblo y el logro de la independencia real" (1973), p. 9.

35 Ver, por ejemplo, Chris Searle, *Granada: La lucha contra la desestabilización* (Londres: Writers and Readers, 1984).

- El bombardeo en junio de 1980 de la tribuna en el parque Queen, donde toda la máxima dirección de la Revolución estaba presente para celebrar el Día de los Héroes. La explosión no impactó a los líderes, pero mató a tres mujeres e hirió a otras 90 personas.
- Los intentos continuos de los EE.UU para usar su influencia en el Banco Mundial y el FMI para cabildear contra préstamos para Granada. En 1981, por ejemplo, cuando Granada solicitó un préstamo del FMI de 8 170 000 dólares Estadounidenses al Fondo de Facilidades Ampliadas, el representante Estadounidense bloqueó el préstamo.
- La creciente presión psicológica ejercida sobre el gobierno de Granada con la realización de maniobras militares en el Caribe dirigidas por intenciones escasamente ocultas hacia Granada, Nicaragua y Cuba. En las maniobras *Operación Océano '81*, por ejemplo, la pequeña isla puertorriqueña de Vieques bajo el nombre clave de 'Ambar' (Granada) y sus islas hermanas 'Ambarinas' (Granadinas). El objetivo del ejercicio era capturar a Ambar, realizar elecciones al estilo Estadounidense e instalar un gobierno amistoso con Estados Unidos.³⁶

En este contexto, con una situación internacional muy adversa, el Gobierno Popular Revolucionario (PRG por sus siglas en inglés) nunca pudo pasar de una etapa de consolidación inicial a la institucionalización. Una ley de detención preventiva fue aprobada (Ley N° 8 de 1979) y se ejecutaron acciones contra periódicos contrarrevolucionarios como *The Grenada Voice* y otros como *Torchlight*, que fueron considerados amenazas para la seguridad nacional. En enero de 1982, aproximadamente 183 personas fueron detenidas.³⁷ A pesar de esto, el gobierno revolucionario, sin haber alcanzado la etapa de elecciones institucionalizadas, fue capaz de lograr avances democráticos significativos en las áreas siguientes:

36 Ver Searle, *La lucha contra la desestabilización*, p. 7.

37 Pudiera ser instructivo señalar que aunque estas leyes del PRG pueden ser consideradas represivas, si se examina el material histórico, entonces es evidente que la mayoría de los países se reservan el derecho a derogar derechos democráticos liberales en situaciones de emergencia. No fue hasta 1931, por ejemplo, que la Corte Suprema de los EE.UU dictaminara que se les prohibía a los estados retirar de circulación a los periódicos previendo errores de impresión. Durante la Segunda Guerra Mundial, los periódicos estadounidenses estuvieron prohibidos por la ley de espionaje e incluso hoy, la Comisión Federal de Comunicaciones tiene el derecho de negar licencias a estaciones que no trasmitan el interés público. Ver Rossett y Vandermeer (eds.), *El lector nicaragüense* (New York: Grove Press, 1983).

1. El crecimiento de organizaciones de masas que implican secciones significativas de la población adulta, el más importante el aumento fenomenal de la representación en el sindicato. Como resultado de la Ley del Pueblo de 1979 N° 29 (La Ley de Reconocimiento del Sindicato), la afiliación sindical aumentó de menos del 30 por ciento del personal en 1979 a aproximadamente el 80 por ciento en 1982. Además de que en los sindicatos, las mujeres y las organizaciones juveniles encontraron representación en todos los organismos del Estado y empresas paraestatales.
2. El crecimiento de un orden zonal embrionario y un sistema de asambleas parroquiales para toda la población y, paralelo a esto, un sistema clasista de asambleas de los trabajadores, llamado Consejos Parroquiales de Trabajadores. Dentro de sus límites experimentales, estos consejos incorporaron el derecho de convocar a líderes políticos y administradores que fueron responsabilizados en reuniones mensuales del Consejo.³⁸
3. Otras formas de consulta incluyeron el debate del presupuesto anual en el cual miles participaron en la formulación del plan del presupuesto nacional; la Consulta sobre Educación en 1979, involucrando a cientos de educadores en ejercicio para revisar el sistema educativo; y las conferencias nacionales de 1981 y 1982 sobre desempleo, que procuraron tratar la disminución del mismo, pero con tasas aún considerablemente altas a nivel nacional.

El punto final de esta etapa del proceso que señaló la transición a la fase *institucional* fue la redacción de la nueva Constitución que formaría parte de un debate, pero a escala más elaborada.³⁹

38 Ver Chris Searle y Merle Hodge, *La libertad que construimos* (St. Georges, 1981) e *Informe sobre desarrollo en derechos humanos en Granada* (St. Georges, Noviembre 1982): El Movimiento Nueva Joya mostró buen entendimiento de la necesidad de una alianza y su extensión en la incorporación de fragmentos de la burguesía en el Gobierno Revolucionario del Pueblo y sus numerosas consultas con el sector privado sobre el presupuesto nacional, desempleo, etc. El Movimiento fracasó contundentemente en las áreas de relación del partido con el pueblo granadino y su participación y conocimiento del partido, tanto dentro como fuera de sus estructuras. Ver Brian Meeks "Algunas reflexiones sobre la revolución granadina dos años después de su fracaso" (*Mimeo*, 1986).

39 Nicaragua atravesó la etapa 'institucional' 5 años después de la revolución en noviembre de 1984 con la celebración de elecciones generales. Para aquellos que apoyaron la necesidad de elecciones 'tácticas' en Granada, me incluyo, es un asunto de consideración que esto no se detuvo sino intensificó la hostilidad de los EE.UU hacia la revolución.

¿Por qué falló entonces la Revolución? La razón primaria fue esencialmente un fracaso de la dirección al cumplir las expectativas del pueblo. Siguiendo a Gramsci, aceptamos la posición de que un partido es “sólo la nomenclatura para una clase”.⁴⁰ Sin embargo, los partidos pueden representar alianzas entre clases o fracciones de clases. Esto se complica más cuando las clases representadas (como Thomas correctamente señala) son subdesarrolladas. Gramsci reconoce que los partidos se pueden separar de su base social. Esto puede ocurrir por numerosos motivos, pero es esencialmente peligroso, en particular si el partido representa una alianza de clase que sostiene el poder:

En un determinado momento de su vida histórica los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales, *es decir* los partidos políticos en esa forma organizativa dada, cuando los hombres que los constituyen, quienes los representan y conducen, ya no son reconocidos como representación apropiada de su clase o la fracción de una clase. Cuando ocurren estas crisis, la situación inmediata se torna delicada y peligrosa, puesto que el campo está abierto a soluciones de fuerza, a la actividad de poderes oscuros representados por ‘hombres predestinados’ o ‘divinos’.⁴¹

Los acontecimientos que rodean el colapso del Gobierno Revolucionario Popular en octubre de 1983 en Granada representaron una de estas ocasiones en la historia cuando el partido, cuyos miembros en su gran mayoría discreparon con las opiniones de líderes sobre liderazgo conjunto, se separó de la clase (o mejor dicho, la alianza de la clase) que permaneció leal a su líder hasta el final. El resultado fue una disyuntiva histórica entre la vanguardia y las masas con la creación, como afirmó Gramsci, “de una situación peligrosa y delicada, dando paso a soluciones de fuerza”.⁴² Cardinal en cualquier proyecto revolucionario, junto con la necesaria transformación institucional del Estado, es el mantenimiento de la relación vital entre la organización de la vanguardia y su base en la clase.

Esto nos conduce a la crítica final de Thomas y se relaciona con la cuestión de las alianzas. Thomas convoca a la más amplia alianza posible contra el Estado autoritario, incluyendo todas las clases

40 Ver Adamson, *Hegemonía y revolución*, p. 209.

41 Antonio Gramsci, *El moderno príncipe y otros escritos* (New York: International Publishers, 1970), p. 174.

42 Antonio Gramsci, *El moderno príncipe*, p. 174.

principales, estratos y grupos sociales que son directamente afectados por este sistema de dominación estatal (RASPS: 130). Estoy de acuerdo con esto y su conclusión adicional de que el objetivo de la alianza es causar cambios políticos fundamentales: “La tarea de la alianza por lo tanto va más allá de gestar un cambio de gobierno, con la estructura estatal restante más o menos intacta y un camino democrático burgués reanudado”.⁴³ Pero ¿qué debe evitar esto? Él no tiene respuesta, excepto advertir que el “mayor peligro” consiste en que la estrategia “podría degenerar en un camino democrático social” (RASPS: 130). De hecho, aparte de esta advertencia apropiada no hay estrategias sugeridas para protegerse contra dicho acontecimiento. El efecto es semejante a doblar una esquina conduciendo a toda velocidad encontrarnos una señal que dice: ‘peligro: fin de la vía a 50 pies’. El peligro es aparente, pero el final es inevitable.

Aunque no hay solución simple que puede ser sacada debajo de la manga, parece que el camino estaría en el carácter de la alianza y si las fuerzas en el asiento del conductor tienen interés en superar o profundizar la democracia burguesa, o si para ellos es ese el final del camino. En esta conexión, la escuela no capitalista proporciona una solución útil cuando sugiere que lo que está en juego no es la existencia de una alianza, sino el desplazamiento de la burguesía de su dominación dentro de ella: “El aspecto decisivo de desarrollo no capitalista en el cual se basa su importancia histórica es el hecho de que los elementos nacionales burgueses dentro de este bloque estén privados de un monopolio del poder político”.⁴⁴

Estoy de acuerdo con Thomas en que la teoría no capitalista tiende a limitar la discusión de lo ‘político’ en el Estado de transición y a ver el cambio económico como tablón principal de desarrollo democrático.⁴⁵ Pero en la esfera política, la verdadera pregunta no es una división maniqueísta entre la democracia política, como Thomas lo

43 RASPS, p. 135. En esto, Thomas hace eco de Poulantzas (*Estado, poder, socialismo*, p. 262) cuyo “democrático camino hacia el socialismo” requiere de un cambio hacia las masas populares como resultado de “un cambio en la relación de fuerzas en terreno del estado”. ¿Cómo debe sostenerse el nuevo estado? Poulantzas es bastante impreciso en esto. La fuerza es inevitable, pero respaldada por un amplio movimiento popular. ¿Cómo diferirá esto de la interpretación leninista de la dictadura del proletariado? Esta pregunta vital no es realizada ni respondida.

44 R. Ulyanovsky, *Socialismo y las nuevas naciones independientes* (Moscow: Progress Publishers, 1974), p. 83.

45 Ulyanovsky reconoce que en los estados de orientación socialista los aspectos políticos de democracia “están escasos o no funcionan a toda la capacidad que deberían”, aunque no hay un intento de análisis serio para sugerir por qué es así. Ver Ulyanovsky, *Nuevas naciones independientes*, p. 103.

define, y la dictadura, sino el grado al cual la dictadura democrática revolucionaria, *que es inevitable*, es capaz de mantener el poder y al mismo tiempo comenzar el proceso de transformaciones democráticas a favor de la nueva alianza de clase.

CONCLUSIÓN

Su firme ubicación de la cuestión del Estado en terreno marxista es crítica en las apreciaciones del *Ascenso del Estado autoritario* de C. Y. Thomas. Esto lo coloca muy por delante de aquellos estructuralistas que perdieron la visión histórica y no logran ver el Estado como el producto, aunque con su propia autonomía dialéctica, de un tiempo y lugar particular. La apropiación de Thomas del material histórico familiar para identificar el Estado autoritario como desarrollo peculiar del siglo XX tardío en la periferia, es refrescante y objetiva.

Incluso aquí, sin embargo, las semillas de debilidades posteriores están presentes. Aunque procura evitar un enfoque economicista del Estado y reconociendo semejanzas en las estructuras autoritarias tanto en los Estados de 'izquierda' como de 'derecha' de la periferia, subestima los cambios epocales y globales que estas variaciones representan. Puede haber poca diferencia entre el ciudadano asediado en una Guyana con retórica izquierdista (al menos hasta la muerte de Burnham) y otro de Honduras, por ejemplo. Sin embargo, con relación a la lucha de liberación sudafricana, la cuestión de apoyo al nuevo orden económico internacional, la lucha dentro de la UNESCO para un nuevo orden de información, las relaciones con el mundo socialista y otras cuestiones similares, hay una distinción marcada e importante.

Sin embargo, el error principal de Thomas es de otro tipo. No puede distinguir entre Estados 'izquierdistas y retóricos' —formaciones de tipo guyanés, que sin embargo todavía reflejan cambios profundamente globales— y Estados democráticos revolucionarios donde el proyecto parece estar más genuinamente en dirección a una transición al socialismo. Mientras la pequeña burguesía y la *intelectualidad* revolucionaria desempeñan papeles fundamentales en ambos, la pregunta es si su proyecto construye a la pequeña burguesía burocrática como una nueva clase dominante estatista (como en Guyana), o conduce a los trabajadores, campesinos y desempleados en el Estado, sin construir una base material para la propia *intelectualidad* pequeña burguesa, como sugiero fue el caso en Granada. Aquí, la fracción particular de la pequeña burguesía afectada, su enfoque ideológico y el carácter de la relación del partido con el movimiento de la clase obrera internacional son todas variables importantes.

Entonces, en el proyecto democrático revolucionario, la pregunta no puede ser del autoritarismo *en sí*, sino contra quién y por cuánto

tiempo esta autoridad es dirigida. La discusión de Engels de esta cuestión merece atención adicional:

¿Han visto alguna vez una revolución estos señores? Una revolución es con certeza la cosa más autoritaria que hay; es el acto por el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de rifles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y si el partido victorioso no quiere haber luchado en vano, debe mantener esta regla por medio del terror que sus armas inspiran a los reaccionarios.⁴⁶

¿Hasta qué punto entonces la revolución amplía la democracia para la gran mayoría, los implica en la vida pública y a través del proceso de institucionalización en un sistema electoral y representativo más democrático? Parece que esta es la preocupación relevante. Los peligros son muchos. El menor no es el caso de granadino donde el partido se aliena y se aparta de las masas. Se necesita luchar constantemente contra esto, en particular si la revolución lanza a un partido en vez de un número en la alianza. El peligro de complacencia y corrupción es mayor, aunque no inevitable por cualquier medio, en formaciones unipartidistas, si no hay frenos y contrapesos dentro de la alianza para mantener el liderazgo alerta y en combate.

No hay soluciones perfectas. Una cosa aparente consiste en que un camino que procura evitar el aspecto autoritario de la democracia revolucionaria probablemente volverá a la democracia liberal, con el poder en manos de aquellos que tienen la riqueza, contactos tradicionales y otras estructuras para manipular el sistema parlamentario en formas conocidas.

46 F. Engels, "Sobre autoridad", en L. Feuer, *Apuntes básicos*.

Alissa Trotz

GÉNERO, GENERACIÓN Y MEMORIAS

TENER PRESENTE UN CARIBE FUTURO* **1

MI ABUELA PATERNA falleció en 2003 a la edad de 95 años. Un tiempo antes había comenzado a perder la memoria a corto plazo, aunque eso no disminuyó su capacidad para recordar sucesos minuciosamente de lo que para mí era el pasado lejano, días completos, lo que vestía y hacía, y con absoluto asombro detalles de tiempo y minutos. Existe un diagnóstico médico para esa condición, pero en el contexto de lo que quiero ofrecer esta noche, a veces me pregunto si el olvido selectivo de mi abuela marcaba el hecho de que, en el ocaso de su vida, había poco que resultara memorable en el Caribe contemporáneo.

* Alissa Trotz. "Gender, generation and memory: remembering a future caribbean". Ponencia presentada en *Women catalysts for change*, Bridgetown, Barbados, 2007.

** Traducción del inglés a cargo de Sayling Ley Valdés

1 Me gustaría agradecer a Eudine Barriteau y a los miembros del Comité Organizador Mujeres por una Catálisis de Cambio, en especial a Deborah Deane, por extenderme la invitación para ofrecer la conferencia, y por su eficiencia y su amable hospitalidad. Estoy en deuda con un grupo de personas por orientarme generosamente en su trabajo o compartir sus escritos y otros materiales entre ellas: Sara Abraham, Andaiye, Horace Campbell, Harold Drayton, Honor Ford-Smith, Norman Girvan, Gabrielle Jamela Hosein, Aaron Kamugisha, Linden Lewis, Patsy Lewis-Meeks, Brian Meeks, Tracy Robinson. Este ensayo es para mis abuelos, puesto que he sido privilegiada con su amor; Alice Rohee (1894-1997), Classie Trotz (1908-2003), Eileen Forte-Leung (1918).

Esta es una apertura provocadora y ardua, capaz de desafiar a cualquier Informe sobre Desarrollo Humano que indique que la experiencia caribeña es de estabilidad política e indicadores sociales relativamente altos. Sin embargo, para caribeños y caribeñas como yo, mayores de edad o nacidos en la década del 80 y después, digo esto deliberadamente para que conste que queda poco de la expectativa y el entusiasmo que motivó a la época pre-independentista. Hay poco sentido de cómo canalizó el descontento popular el rechazo al emergente orden político para efectuar una ruptura radical desde el pasado colonial, y de la energía que acompañó grandes experimentos sociales y políticos en la década del 70, que culminó en la revolución granadina del 1979. Se forjó un ferviente movimiento femenino durante estos años, aunando las energías creadoras de aquellas a quienes les habían prometido ciudadanía, sólo para percatarse de que la posición de las mujeres en un Caribe independiente era desigual (la feminista M. Jacqui Alexander se refiere a esto como la traición a la promesa, que encontró su expresión en la Trinidad reflejada en sus líneas: 'Cada credo y raza encuentra un lugar equitativo'). Fue en este período donde surgió Alternativas de desarrollo con las mujeres para una nueva Era (DAWN por sus siglas en inglés), la cual incluyó a féminas de Asia, África y el Caribe, así como los reclamos, encabezados por el Sur Global para un nuevo orden económico internacional.

Esos tiempos, que en modos diferentes aparentaron ofrecer abundante y radical esperanza para la transformación de todos los habitantes de la región, ahora parecen extraviados desde la posición de un presente atrapado en la lógica peculiar de la globalización neoliberal (lo que varios analistas llaman una nueva fase del imperio global), en el cual la democracia está atada al libre mercado, donde la mercantilización abarca cada vez más aspectos de nuestras vidas, donde de manera creciente el poder adquisitivo califica el de ciudadanía, donde las guerras del terror que encabezan los EE.UU se llevan a cabo bajo el pretexto de preservar estas 'libertades', una guerra concretada en el Caribe por la amenazadora base naval de Guantánamo.

En el Caribe, más de dos décadas después de la introducción de programas de ajuste estructural (en los años 80, el movimiento femenino tuvo en la región uno de los pocos sitios donde hubo una campaña organizada en contra del impacto de la liberalización económica en hogares y mujeres), el futuro de la región parece más que nunca estar hipotecado a los intereses del capital extranjero, y ¿qué tenemos para evidenciar eso? La dependencia del monocultivo (el Caribe permanece atado a un modelo de agricultura no sostenible, ver a Weis 2007) y servicios primarios, en particular el turismo, no ha

cambiado, acentuando la vulnerabilidad de nuestra situación general incluso para las economías más desarrolladas del área que, por ejemplo, no han sido afectadas por el continuo perjuicio de medidas preferenciales de la Organización Mundial del Comercio con respecto al plátano y al azúcar. En términos más amplios, enfrentamos una elevadísima tasa de infección por VIH, según algunos reportes la segunda más alta del mundo; crecimiento de la desigualdad en los ingresos en muchos países; alarmantes niveles de violencia, descrita por el economista Norman Girvan (2007) como de pobres hacia pobres, pobres hacia no tan pobres, estado hacia pobres, comunidad hacia comunidad; aumento del analfabetismo funcional; limitadas oportunidades de empleo; insostenibles tasas de migración externa, un estudio reciente revela que el mayor porcentaje de emigrantes con educación terciaria hacia países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE por sus siglas en inglés) provino de Guyana, Haití, Jamaica y Trinidad y Tobago, con cifras que oscilan entre el 76% y el 83%. A pesar de muestras de éxito feminista y reclamos de marginalización masculina (acusación injusta desafiada eficazmente por Eudine Barriteau entre otros, pero que según Gabrielle Jamela Hosein ha obstaculizado enormemente la organización femenina), las mujeres continúan relegadas por los hombres en la representación política y poseen mayores tasas de desempleo y pobreza (sobre todo en hogares donde la mujer es la cabeza de familia), mientras que la violencia doméstica y sexual sigue presente en la vida cotidiana de las féminas.

A diferencia de los cambios trascendentales de los que hemos sido testigo en la política latinoamericana en años recientes, en la cual los candidatos (uno de ellos indígena, dos de ellos mujeres) han sido elegidos en plataformas que —a distintos niveles, desde Venezuela hasta Argentina— abiertamente desafían el impacto de reformas neoliberales, un cambio radical en los horizontes políticos del Caribe carece de sentido (con frecuencia leo periódicos caribeños online y constantemente me asombra la escasa cobertura acerca de lo que ocurre en nuestros lugares vecinos. Realmente parece que carecemos de conocimiento hemisférico). Con raras excepciones la diferencia entre los partidos es insustancial, con la lógica del consenso de Washington sin ser sujeto de valoración crítica en el debate público, su estatus consagratorio nunca es cuestionado. No soy encuestadora, pero a juzgar por mis conversaciones con amigos y colegas y observaciones del estado de cosas en países como Guyana, parece haber un descontento extendido con el status quo político, un sentido primordial de que mientras más cambian las cosas, pues desgraciadamente todo sigue igual.

Fuera del formal proceso político, el potencial regenerador de la sociedad civil se ha opacado por lo que llamaría la voz de las ONG, que lo ha transformado en un espacio estéril, despolitizado, dominado por el lenguaje de los ‘accionistas’ que buscan una ‘buena gobernanza’. Hasta la promesa transgresora del movimiento femenino ha sido atemperada por el descubrimiento, protagonismo y neutralización de género por la iniciativa de las mismas instituciones que apoyan políticas sociales y económicas que requieren del continuo sacrificio del trabajo femenino. En Trinidad y Tobago, Gabrielle Jame-la Hosein comenta irónicamente que de algún modo el éxito limitado del feminismo en cruzar algunas barreras institucionales ha conducido a un mayor conservadurismo ideológico en una generación más joven de mujeres que se rehúsan a identificarse como feministas (correspondencia personal, el 7 de noviembre de 2007). También apunta que las mujeres jóvenes parecen emplear un lenguaje individualista de auto-respeto y no sostienen vínculos continuos entre sus experiencias y el más amplio panorama donde tales desigualdades están arraigadas (Hosein, 2007). ¡Esto sucede en un país que es la sede de la Asociación caribeña para investigación feminista (CAFRA por sus siglas en inglés)! Bien podríamos preguntar si el énfasis neoliberal en la autoafirmación se manifiesta de forma que las respuestas al descontento se individualizan y se privatizan cada vez más.

Estos son los retos que los activistas enfrentan en la actualidad en su acercamiento a la nueva generación. Quisiera comenzar a pensar en esto sugiriendo que el status quo en la región está apoyado por un amortiguamiento y una terrible amnesia social que pone en riesgo la posibilidad de pensar diferente. Esto no quiere decir que el presente no tiene historia; la intención es cuestionar lo que hemos aceptado como narrativa legítima de cómo llegamos a este punto, donde el único cambio que nos dicen importa es el ciclo de cinco años cuando se movilizan los votos, se pronuncian discursos, se elige un ‘nuevo’ gobierno, se levanta la bandera, y el negocio continúa, más o menos como de costumbre. Lo que tenemos de reserva nos lo ofrece este presente que nos habilita un futuro eterno, llamado independencia.

¡Pero este es el inicio de mi charla, no su conclusión deprimente! Por lo tanto, para comenzar de nuevo con mi abuela, ¿podiera haber otro modo de interpretar su olvido a corto plazo, en el cual aprendamos a escuchar el recuento temprano de la vida cotidiana de una mujer ordinaria? Trabajó como doméstica durante trece años y era madre soltera con un hijo, que su hermano le ayudó a criar. En sus años posteriores trabajó con su esposo en la granja que él administraba en la costa de Esequibo. Es la vida que no se refleja en los libros de historia y las narrativas oficialmente manejadas del pasado, pero que

nos brinda una mirada a otro presente, otro futuro, a nuestro acecho. Sugiero que existe un ángulo de visión más prometedor y amplio para ser aprehendido.

Es un verdadero honor hablar de una serie titulada La dama Nita Barrow, mujer con una perspectiva realmente regional. Uso tres dimensiones de su vida para organizar mis reflexiones esta noche, y como modo de recordarla (y también de reconocer la deuda que tengo con una generación de feministas, muchas de las que siguen su trabajo dentro y fuera de la región hasta el día de hoy). Puede que ella no estuviese de acuerdo con todo lo que diré, pero el rendir homenaje siempre debería ser en interés de ampliar un decir que reconozca sus diversos orígenes. De otra manera no sería adecuado.

En primer lugar el ambiente social de su vida profesional y personal refleja una identidad pan-caribeña. Además de Barbados, me dijeron que sus familiares vivieron en San Vicente y las Granadinas, Tobago y Santa Cruz en las Islas Vírgenes estadounidenses, y se sabe que trabajó en casi todos los países caribeños (¡incluso, dado nuestra tasa de emigración hacia los EE.UU, en Nueva York!). En segundo lugar, fue miembro (y la única mujer) de un equipo de la Mancomunidad de Naciones integrado por siete personas, que visitó Sudáfrica en 1985 para presenciar las condiciones que enfrentaba la mayoría negra y ofrecer recomendaciones para propiciar el diálogo entre el régimen de Botha y líderes de la resistencia contra el apartheid. En tercer lugar, en 1983 fue coordinadora del Foro de la ONG para la Década de las Mujeres, en Nairobi, Kenia. Si los dos primeros ejemplos, el movimiento caribeño y el conflicto político, sugieren temáticas para abordar aquí, el tercero resalta su compromiso con la justicia social y la igualdad de género, y el sentido de que el terreno de la política requiere extenderse más allá del poder estatal, para incluir las disímiles esferas en las cuales la vida se desarrolla, donde las mujeres pueden ocupar espacio. Por tanto mi presentación explorará, a través de una discusión sobre la xenofobia ocasionada por la emigración y las políticas de polarización y división, cómo una colectiva amnesia social ha generado la marginalización de los pueblos caribeños. A través del tratamiento a la cuestión de género en cada uno de estos ejemplos, espero sugerir formas mediante las cuales pudiéramos cambiar narrativas de exclusión, con un análisis preliminar de contramemorias insertadas en prácticas que no siguen la lógica de las fronteras, impuestas interna o externamente.

Permítanme comenzar entonces, con la reciente cobertura informativa guyanesa sobre las relaciones comerciales con Barbados. A los informes sobre la exitosa visita de una delegación oficial barbadense a la exposición de comercio e inversión GUYEXPO sucedió la invi-

tación por parte del gobierno guyanés a los barbadenses a arrendar tierras reduciendo la tarifa, gestión que dio lugar a una carta dirigida a los periódicos guyaneses, la cual señalaba: “No hemos percibido reciprocidad; por supuesto tenemos un gran corazón y un banco en el aeropuerto internacional Grantley Adams” (Stabroek Daily News, el 24 de octubre de 2007). El suceso despolvió un desagradable recuerdo. El 19 de julio de 2005, estaba con mis dos hijas en el aeropuerto internacional Cheddi Jagan en Guyana, esperando regresar a Toronto vía Trinidad y Tobago. También había un vuelo que salía para Barbados, y reconocí a algunos pasajeros. Días después supe que la mayoría de aquellos individuos no conocían lo que se denomina “el banco guyanés” en el aeropuerto Grantley Adams. Creo que más de 40 fueron deportados en un día. Mientras pensaba en ese suceso durante mi preparación para la conferencia de hoy, me di cuenta que no tenía idea de cómo se manejaba en la esfera pública barbadense la deportación masiva. Sentí curiosidad y decidí buscar en internet los archivos del periódico nacional. Dos horas después había llenado 60 páginas con columnas, cartas y editoriales de más de dos años atrás (los blogs de internet son otro tema). Aunque nunca se puede subestimar la importancia del diálogo abierto y constructivo, me quedé perpleja con el rencor hacia los guyaneses, reflejado en casi todo lo que estaba leyendo. Palabras como inundación y pantano sugerían que Barbados era vulnerable y abierta a la invasión de multitudes (aquí la dimensión de género es obvia) que amenazaban el equilibrio social del país, pese a las declaraciones del gobierno barbadense de que el número de guyaneses en el país no era representativo de tal conclusión. En cartas a la prensa, imágenes sugerían ocupación ilegal y hacinamiento (los sucios y antisociales guyaneses), acceso ilegal a escasos servicios sociales y asistencia médica gratuita (los tramposos y ambiciosos guyaneses), amenazas al orden público (los criminales guyaneses), desequilibrio político, con al menos un político opositor especulando al decir que la cantidad de electores en los listados podía incrementarse artificialmente (los mentirosos guyaneses), inmigrantes que aceptan salarios inferiores y venden a un precio menor el trabajo del barbadense (la escoria guyanesa). Los hindú-guyaneses eran segregados y racializados como particularmente incapaces de integrarse, representando una amenaza al introducir el conflicto ‘étnico’ de Guyana en la isla.

Las tensiones alrededor de las fronteras también se volvieron cruciales en cuestiones de sexualidad. En algunos blogs online, las mujeres eran acusadas de aprovecharse de los confiados barbadenses para lograr ser legalizadas (las inmorales y libertinas guyanesas). Incluso la prostituta barbadense fue ‘reivindicada’ circuns-

tancialmente argumentándose que fueron retiradas del negocio por las guyanesas dispuestas a hacer más por menos. Dado lo que conocemos en toda la región sobre la asociación general en el imaginario público entre prostitución y deterioro moral —hasta las trabajadoras sexuales son esenciales para la industria turística y por tanto para las economías regionales— este llamado de la prostituta local para defender a Barbados perfectamente ilustra que las mujeres son motivo por el cual se hacen reclamos a la comunidad, y que en última instancia las desplazan (en su condición de mujer), lo que a fin de cuentas significa que no se trata en absoluto de las mujeres y las desigualdades que ellas experimentan. Esa sexualidad, uno de los pivotes sobre los cuales esta polémica conversación ha girado no nos debe sorprender, ya que las preocupaciones acerca de la inmigración simultáneamente son siempre preocupaciones sobre la reproducción, y se pueden señalar numerosos ejemplos en la región y más allá sobre esta clase de mantenimiento del orden de un supuestamente transparente organismo nacional libre de contaminación o penetración del otro. Muchos niños haitianos nacidos en República Dominicana de padres haitianos no pueden disfrutar de los servicios públicos (incluyendo la educación) porque no tienen derecho a documentos de identidad; ni el tener un padre dominicano necesariamente garantiza tal seguridad. En este caso vemos cómo las regulaciones estatales intentan circunscribir y reorganizar la vida de las personas en nombre de la llamada ‘identidad nacional dominicana’. Negando o rechazando reconocer las disímiles formas no oficiales mediante las que la gente se encuentra por casualidad, vive y ama, diferentes categorías de pertenencia surgen, haciendo que algunas familias sean subnormales o subvaloradas. Por cierto, esto es similar a cómo tendemos a pensar que los hogares encabezados por mujeres ocupan un lugar secundario, a la saga de las familias donde es el hombre quien sostiene el hogar, a pesar de que representan la experiencia familiar de más del 40% de los niños de la región, o las legislaciones que declaran a los homosexuales fuera de la ley, los criminalizan y marginan a esos cuyos deseos se resisten a ser encorsetados.

Mis niños han venido a Barbados en varias ocasiones (mi padre hizo de este país su casa entre 1997 y 2004), y soy afortunada de poder llevarlos a Guyana cada año para inculcar en ellos la comprensión de su rica herencia. Y aún así, leyendo este material, no podía evitar sentir que este sentido de pertenencia era de algún modo precario, que el Caribe que defendía también podía imponer sus propias crueles exclusiones. Y me pregunto, si hubiésemos estado en aquel avión a Barbados ese día, ¿cómo mis hijos habrían entendido las in-

terminables filas y la angustia que debió reflejarse en las caras de muchos guyaneses?

Considerando las contemporáneas disparidades económicas entre Barbados y Guyana, la asimetría es previsible. Al mismo tiempo, quiero sugerir que en varios de los reportajes de prensa, la atención centrada en los guyaneses impedía ver un desasosiego o malestar sobre la distribución interna de los recursos. Es decir, en este discurso los barbadenses pudieron haber sido representados como los ricos y los guyaneses como los desposeídos que amenazan el alto nivel de vida de los verdaderos ciudadanos, pero esta imagen proyectada de una comunidad nacional unificada no siempre puede ocultar las desigualdades que generan las divisiones entre los barbadenses, por las cuales los guyaneses no deben convertirse en los chivos expiatorios y no se les puede pedir una respuesta.

Comencé con Barbados porque es donde estamos esta noche, y no porque exista algo extraño relacionado con Barbados al respecto. Tenemos que abandonar la defensiva y ampliar el contexto, a fin de entendernos mutuamente. En la región se pueden señalar numerosos casos, como por ejemplo el tratamiento brutal ampliamente abordable hacia los trabajadores azucareros haitianos en República Dominicana. Veremos que lo que ocurre en la región no es tan diferente de lo que los caribeños —de otra manera— enfrentan en ‘el norte’, ‘en el extranjero’. Investigaciones han demostrado cómo el movimiento se regula en varios sentidos para responder a las diversas necesidades de género y las exigencias del capitalismo global. Un ejemplo concreto es la existencia de programas de contratación de empleados (domésticos, personal hotelero, agricultores) que reclutan a hombres y mujeres caribeños para trabajar en Canadá y los Estados Unidos, programas basados en la suposición de que mientras se requiere que el trabajo de los obreros genere ganancias, sus propias vidas se desvalorizan, y sus familias y los gastos de reproducción social tienen que estar alejados del país anfitrión. Estos empleos están clasificados por género, las mujeres hacen el trabajo feminizado (en el hotel y de sirvienta) y los hombres el masculinizado (labores agrícolas), en un contexto en el cual ambos tipos de empleo poseen poco estatus y están asociados con los inmigrantes, los no ciudadanos, la gente no blanca. Esto sugiere que podemos tratar a algunas personas de forma diferente porque no son como nosotros, a pesar de que la realidad demuestra que es la mano de obra explotada y ampliamente invisible de los llamados otros la que propicia y mantiene la estructura de las economías de destino, cuestión perfectamente abordada por el primer ministro Owen Arthur con relación a la saga Barbados-Guyana. En lugar de ver al inmigrante como un problema, sería útil preguntarnos

cómo el trabajo realizado por el inmigrante y particularmente por las féminas, tributa a una economía basada ampliamente en la industria turística y la ventaja que la inestable situación legal de los trabajadores proporciona a los empleadores. Este es el sustento integral del desarrollo capitalista, lo que en la actualidad popularmente se conoce como globalización. Además, estoy segura que cualquiera de nosotros conoce una anécdota de un familiar o amigo que soportó el tratamiento humillante en puertos de entrada en Miami, Nueva York, Londres o Toronto. Cuando analizamos cómo manejamos nuestros propios asuntos con relación a visitantes y trabajadores de otras islas caribeñas, ¿las semejanzas no nos deben alarmar? La confianza no es cómoda en absoluto. En una entrevista el académico Gordon Rohlehr opina que el nacionalismo necesariamente requiere y ofrece poca solidaridad al extranjero, y que después del colapso de la Federación de las Indias Occidentales, en cada país separado, “el Otro se convirtió en el otro caribeño” (2003: 253). Con los debates del CARICOM sobre la libertad de movimientos y el Mercado Único y la Economía, ¿qué nos dicen estas comunes preocupaciones acerca de las fronteras sobre las tensas relaciones entre lo local y lo global, lo regional y la total xenofobia nacional?

Las historias que nos contamos se basan en una especie de amnesia colectiva. Por tanto nos conviene hoy, por ejemplo, ver Haití no como el país que le prometió al mundo la soberanía negra hace más de dos siglos, sino como la isla más pobre del hemisferio occidental, o ver a Guyana como del más bajo perfil en el Caribe anglófono, pese al hecho que en algún momento se consideró como tierra fértil caribeña y aún tiene esa capacidad potencial. Es también el umbral para estrechar relaciones con nuestros vecinos latinoamericanos y para una visión regional más amplia. Haríamos bien en cuestionar este olvido parcial. De inicio, olvidamos que el movimiento de personas entre países va, viene y es fluctuante. En una presentación durante el 9no Congreso Anual de la Asociación de Historiadores del Caribe, celebrado hace 30 años en Cave Hill, Walter Rodney (1977) nos recordó una oleada migratoria a la inversa a fines del siglo XIX, cuando los barbadenses marcharon a Guyana, en busca de un futuro mejor pues muchos vieron limitadas sus oportunidades en la isla, (¡el esposo de mi abuela, por ejemplo, se llamaba Kenneth Sobers, un nombre barbadense común si alguna vez lo hubo!). En un artículo del periódico, el viceministro primero Mia Mottley señaló que el éxodo fue tan grande que la Asamblea de Barbados discutió si se debían imponer restricciones a aquellos que intentaban marcharse.

Rememorar el sentimiento anti-inmigrante actual también es necesario para destruir el inútil triunfalismo moral guyanés o la indig-

nación de una superioridad moral (en cierta ocasión los ayudamos a ustedes, y así es como nos corresponden). Con cierta humildad vemos como todos somos potencialmente culpables, cómo los guyaneses igualmente se han comportado de la manera que criticamos hoy (de hecho, hay muestras similares de inquietud hoy en Guyana sobre el incremento de brasileños en el país). El impulso de aplicar una causa política común mediante la explotación compartida a la que se enfrentaban los negros locales, los hindúes contratados y los trabajadores estatales barbadenses fue a menudo atenuado por sentimientos anti-inmigrantes, que prevalecieron en tiempos de angustia económica. En un informe, se amenazó a los barbadenses “porque trabajan más por un precio menor que lo que hacen los criollos” (Royal Gazette, 1868, citado en Rodney, 1977). Y el reverendo Bronkhurst señaló que 1883 que “[...] Cada hindú, cada barbadense, cada caribeño constituye una abominación a los negros criollos de la Colonia” (Bronkhurst, 1883; citado en Rodney, 1977). Aquí vemos cómo un sistema de inmigración diseñado para frustrar las aspiraciones y mutilar el poder de negociación de las clases obreras afro-guyanesas en el período posterior a la esclavitud, arremetería contra aquellos que ocupaban las peores posiciones en la sociedad guyanesa.

Gordon Rohlehr, al describir el Caribe como “una sociedad de inmigrantes” (2003: 248), aborda la presencia de granadinos, sanvicentinos y barbadenses en Trinidad y Tobago desde fines del siglo XIX. El sentimiento anti-inmigrante —que una vez más alcanzó su punto máximo en condiciones de dificultad económica— encontró expresión por la popularidad del calipso. A inicios de la década del 40 una de las canciones se tituló ‘Pequeña isla, regrese a su lugar de origen’. Los estereotipos también coexistieron en los barbadenses como medio astuto y embustero de tildar al isleño de forastero permanente. Rohlehr cita un calipso cantado por Blakey en los años 50 y titulado Depórtenlos, donde la incapacidad de los granadinos de pronunciar ‘box’ a la manera trinitaria los delata a las autoridades. Este asunto del lenguaje y la enunciación denota estatus social y establece límites de diferenciación, a veces de una forma sumamente agresiva. A través del mismo Mar Caribe, decenas de miles de haitianos entre mujeres, hombres y niños fueron masacrados y desalojados de República Dominicana en 1937 bajo la dictadura de Trujillo. En *Farming of the Bones*, el novelista Edwidge Danticat recuerda el uso ritual del perejil, perfectamente ligado al ciclo de vida haitiana colectiva: “Usamos pesi, perejil, parsley, su frescura húmeda y mañanera, las ramitas mezcladas, hirsutas y gruesas, de repente suaves y dóciles, insípidas y amargas al ser masticadas, viento endulzado en la boca, hojas que saben diferente a lo dicho, hierba que da sabor a nuestra comida, nuestro té, nuestro

baño, para limpiar nuestro cuerpo y alma de viejos dolores y penas, para eliminar el polvo de un año viejo y comenzar uno nuevo, para lavar por primera vez el cabello de un recién nacido y —junto con hojas de naranja hervidas— y para la trascendencia de un cadáver” (1998: 62). Estas profundas reasignaciones son despiadadamente destruidas cuando el perejil amenaza con traicionar la haitianidad. En la sección final de la novela donde se aborda la masacre, la vida de los haitianos se definió por el hecho de si tenían la capacidad de pronunciar perejil con el acento del español dominicano (en oposición al acento contaminado por el creole haitiano), en que los atacantes escuchaban “si la r vibraba o la precisión del j”, como signos del auténtico hablante nativo, fluido en la lengua materna (1998: 193).

Uno se pregunta si realmente es posible definitivamente identificar, expulsar y destruir lo haitiano. ¿O si la violencia categórica de tales acciones requiere borrar y negar las complejidades entretejidas de las relaciones haitiano-dominicanas de la tierra? Además, es el haitiano cuya competencia multilingüe (en al menos español y creole) quien ofrece una promesa provisional de buena vecindad, pero esto importa poco cuando la necesidad de encontrar al extranjero entre nosotros es profundamente irresistible. Estos recordatorios preocupantes, aún más perturbadores porque siguen latentes a través de lugar y tiempo (desde entonces hubo varias deportaciones masivas de haitianos desde la República Dominicana). En su recientemente publicada autobiografía, “Hermano, estoy muriendo” (2007), el tío haitiano de Danticat, enfermo de 80 años, con visa estadounidense de turista, es detenido en el Centro de detención Krome en Miami, donde finalmente sufre un colapso y más tarde muere. Su restos mortales se enterraron en Nueva York, haciéndolo “parte del suelo de un país que no le quiso” (p. 251). Afligido, el padre agonizante de Danticat observa, en un comentario que encierra la tragedia de Haití, país que ofreció al mundo una lección temprana de libertad de la intolerancia racial y donde los negros hoy siguen pagando el precio de ese coraje, “No debería estar aquí... Si nuestra nación tuviera alguna vez la posibilidad o se le permitiera ser como cualquier otra, ninguno de nosotros viviría o moriría aquí” (p. 251).

Aunque recordar nos permite hacer históricas las exclusiones contemporáneas y reconocer nuestra propia implicación, también puede tener un propósito más prometedor. Si comenzamos con las vidas generizadas y las estrategias de supervivencia de los hombres y las mujeres y su circulación desigual y movilidad conectan al Caribe de tal manera que hace imposible insistir en la separación. El hecho de que las tasas de migración anteriores tendieron a ser mayormente masculinas (a diferencia de las de hoy, donde las mujeres igualan y a veces

hasta superan en número a los hombres en estas estadísticas, sobre todo al Reino Unido y Norteamérica), no nos debe desvirtuar el pensar a dónde las mujeres fueron y lo que hicieron, ya que mientras muchas se quedaron para cuidar a los abandonados cuando los hombres se marcharon (me recuerda la canción tradicional, ‘chica de piel marrón, quédate en casa y cuida al bebé, yo voy lejos en un barco y si no regreso, bota al maldito bebé’), las mujeres también se marcharon rumbo a nuevos horizontes. En algunos casos respondían a contratos de trabajo oficiales como los programas de trabajo doméstico en Canadá, mientras en otros viajaron como individuos y en el menor de los casos como miembros de familias más amplias. El documental de la cineasta cubana Gloria Rolando, *Los hijos de Baraguá*, capta la importancia de las mujeres en la organización y reproducción de la comunidad en estos destinos. La emigrante más longeva es una octogenaria barbadense, con un español fluido y radicada en Baraguá. A pesar de haber abandonado Barbados hace más de 60 años, dice nostálgicamente y con clara entonación barbadense, “Sí me gustaría regresar a casa”. Además es una comunidad en que las intimidades de género borran las diferencias nacionales, puesto que cada familia representada en el audiovisual contiene miembros cuyos ancestros provienen de islas diferentes —Barbados, Trinidad, Granada, etc. La comida (arroz y frijoles, coco, aquí y bacalao) cuya elaboración aún es parte del trabajo femenino, también surge como elemento clave de la memoria cultural y transmisión inter-generacional.

Sería una locura asumir una franca línea divisoria de género en las contribuciones femeninas relacionadas con la transmisión cultural y el espacio hogareño, mientras los hombres han ocupado lo que a menudo se considera el espacio más abarcador de la política. También hay un problema al no valorar como político el trabajo que las mujeres hacen en la familia, o relegarlo de alguna manera —y por lo general en último caso— secundariamente político. Conocemos algo sobre el activismo migratorio masculino en países como Panamá y Costa Rica, y existe interés en rastrear dónde y cómo esto conformó futuras luchas laborales, cuando retornaron al caribe anglófono. Como Merle Collins escribe en *Tout Moun ka Plewé* (Todo el mundo grita), meditación hermosa que vincula las temporadas ciclónicas y la historia política de Granada, “huracanes [...] que se forman justo dentro de la misma Granada, huracán que retorna asimismo de otro país caribeño, de Aruba, de Trinidad, de EE.UU, de Inglaterra, de todos los sitios a donde los granadinos van para conseguir un poco de pankwai (un poco de algo) cuando la situación se torna difícil. No son ahora los granadinos, y de hecho, todos los caribeños, los que se van y vuelven” (2007: 5). Líderes sindicales y activistas en diferentes

islas con frecuencia eran oriundos de otra parte (un ejemplo femenino bien conocido por nosotros es Elma Francois, de San Vicente, radicada luego en Trinidad, ver Reddock, 1988). Y el cambio de diáspora en la academia ha desenterrado de nosotros los disímiles roles desempeñados por hombres caribeños en toda clase de lucha, desde el movimiento garveyano (Marcus) hasta el panafricanismo. Necesitamos más acción como esta que se resista a ser gobernada por un marco estrechamente nacionalista, pero también hacemos bien en ampliar y reestructurar lo que realmente existe haciendo diferentes preguntas de lo material (por ejemplo, ¿con qué tipos de comunidades soñaron estos hombres, y cómo las relaciones de pertenencia enfrentan las diferencias de raza, clase, género, sexualidad, nación?)², y explorando los caminos por los cuales las mujeres aparecen como complejas protagonistas dentro de la política, por derecho propio. Hay algunos ejemplos que apuntan en esta dirección: las mujeres en el movimiento garveyano, algunas de las cuales se trasladaron al Caribe desde los EE.UU.; la participación de féminas del Caribe francófono en el pan-africanismo en París (Edwards, 2003); Claudia Jones, comunista, feminista, e internacionalista negra con una crítica articulada de cómo la raza, la clase y el sexo atraviesan el capitalismo y quien se dedicó firmemente a la inclusión de negros y mujeres en la agenda del partido comunista. A la edad de 9 años emigró a los EE.UU desde Trinidad y Tobago y nunca volvió a la región (una versión de su vida sugiere un linaje paternal barbadense), y fue deportada a Inglaterra (usó el término desterrada) por su filiación comunista, donde editó la *Gaceta Antillana* y *Noticias caribeñas afroasiáticas* y también ayudó a crear lo que conocemos hoy como el Carnaval de Notting Hill en Londres. Fue parte de una generación de antillanos en la diáspora comprometidos con un Caribe realmente independiente, y cuya tenaz persistencia (el Caribe como testigo, lo podríamos llamar) testificó las formas de cómo los contornos de una identidad británica fueron fundamentalmente establecidos por el imperio (ver a Boyce-Davies, 2003). Como sugiere un texto, “[...] ser antillano, en este sentido, era una estrategia de vivir con los desplazamientos impuestos por la emigración” (Schwarz, 2003: 16). Con su prematuro deceso a la edad de 49 años, su tumba se ubica, como corresponde, tal expresa un libro próximo a publicarse (Boyce-Davies, 2008), a la izquierda de la de Karl Marx en el cementerio Highgate, con el siguiente texto en la lápida: “valiente luchadora contra el racismo y el imperialismo, quien dedicó su vida al progreso del socialismo y la liberación de sus coterráneos negros”.

2 Ver por ejemplo a Michelle Stephens (2005).

Obviamente la lección aquí es que es un inútil ejercicio pensar en cada país por separado si fuéramos a emprender estos caminos en serio. En cambio, lo que vemos son relaciones transnacionales sociales, económicas, políticas y culturales que se unen y van más allá de la región, así como otorgan a cada país su sello único. En su desafío a esquemas tradicionales a ultranza, la geógrafa Elizabeth Thomas-Hope describe la emigración en el Caribe como ‘resultado de su propia dinámica con intrínseco elemento de libertad’ (Thomas-Hope, 1992: 165). Es parte ineludible de nuestras sensibilidades, de quiénes somos. Me parece entonces que es el movimiento lo que es naturalmente caribeño y no las fronteras, por lo que creo que es un elemento definitivo de nuestra experiencia y memoria histórica colectiva. Estamos atrapados entre las preocupaciones nacionalistas que requieren del diseño y la gestión de políticas que regulen el flujo de personas en la región y otro plano de la realidad que desvirtúa esta lógica a diario, que ilustra cómo “[...] las particulares condiciones históricas y estructurales han producido predisposiciones culturales al imaginario de la comunidad en términos globales y han fomentado las conexiones culturales para construir imágenes translocales.” (Carnegie, 2002: 80).

Esto por supuesto es más evidente en la actualidad en las redes intra-regionales no oficiales de ‘personas’, quizás mejor encarnadas en el comerciante, cuya simbólica maleta a rayas rojas, blancas y azules en el mostrador del aeropuerto se ha convertido en un accesorio identificable al instante. En Guyana, y principalmente en respuesta a las prohibiciones de alimentos impuestas sin consulta y poca preparación en los años ‘80 en nombre del crecimiento y compra local bajo el socialismo cooperativo, fueron las mujeres quienes, con los hombres y a la cabeza de los hombres, se trasladaron dentro y fuera del país en avión, barco y por tierra; soportaron numerosos fastidios en puntos fronterizos así como el acoso y hasta encarcelamiento por algo considerado bienes de contrabando, quienes negociaron con sus cuerpos y cualquier otra cosa, contribuyendo a una economía informal que mantuvo los hogares provistos en los años difíciles. Como un diario de oposición reflejó en aquel momento: “Lo que vemos en la lucha de los pequeños comerciantes es la campaña de resistencia pasiva más eficaz alguna vez realizada en un período tan largo en Guyana” (Open Word, 15, N° 41, 1982). Carla Freeman (2001) pinta una imagen de mujeres barbadenses en el sector exportador de procesamiento de datos, que complementan sus ingresos realizando cortos viajes a Miami y Puerto Rico para obtener artículos a los que aumentan el precio y venden en casa. Charles Carnegie llama nuestra atención hacia el papel esencial desempeñado por las mujeres en el comercio agrícola interregional. Nos lleva a un punto de partida que

tendría en cuenta estas diarias e itinerantes actividades que transgreden las fronteras nacionales como norma, comentando que “[...] las actividades transfronterizas de las mujeres se institucionalizan y son rutina — gran parte de la vida de las personas en la isla” (Carnegie, 2002: 84). De Guyana a Suriname, de Santa Lucía a Martinica y Guadalupe, de Barbados a Puerto Rico, existe un modo en que podamos interpretar estas acciones como forma de regionalismo popular no circunscrito por divisiones lingüísticas.

Encuentro irónico —pero tristemente no sorprende, porque una vez más confirma cómo el trabajo femenino permanece en gran parte invisibilizado y subvalorado, aunque en papeles hubo reconocimiento oficial que se remonta a la Conferencia de la ONU sobre las Mujeres en 1985 para reconocer y medir la importancia del trabajo femenino no remunerado— que muchas de las declaraciones efectuadas en CARICOM sobre la libertad de movimiento bajo la economía de mercado único del CARICOM (CSME) han hecho énfasis en ‘la mano de obra calificada’, definición que seguramente excluyó a estas mujeres a la vez que mal reconoce no sólo la habilidad implicada, sino la función vital de su trabajo en el sostenimiento de las economías regionales. Un estudio concluye que la selección de trabajadores calificados origina un “elitista mercado común” que “con eficacia aleja a la mayoría de las personas que viven en esta región de lo que debería ser quizás derecho fundamental dentro de una comunidad económica” (Wickham et al., 2004). Es importante también pensar en las formas mediante las cuales el género y la clase se mezclan con estas disposiciones. Considerando el alto porcentaje de mujeres egresadas de la Universidad de las Indias Occidentales desde finales de los años ‘80, ellas potencialmente se beneficiaron de la liberación del trabajo calificado. Notablemente, sin embargo, profesoras, enfermeras, domésticas, trabajadoras de la hotelería, higglers y artesanas no estaban entre las primeras categorías aprobadas para la libertad de movimiento, aunque exactamente representan a aquellas mujeres que, como el activista guyanés Andaiye ha sostenido, durante largo tiempo han hecho del Caribe un espacio económico único (aunque en principio las proveedoras de servicios independientes, trabajadoras domésticas, profesoras y enfermeras son ahora libres para moverse, como Norman Girvan señala que en la práctica es un asunto completamente personal, 9 de noviembre de 2007). A la economía y mercado único del Caribe se le ha dado amplia cobertura en la prensa estos días y por supuesto esperamos que alguna evidencia genuina de esto sea mostrada, luego de más de tres décadas después del establecimiento del movimiento regional, pero pregúntenle a cualquier mujer que comercie regular e informalmente lo que el CSME significa para ella y estoy segura que tendremos una

idea de la diferencia entre las decisiones tomadas a puertas cerradas por ministros de comercio y aquellos que siguen afrontando problemas de sustentación en la base.

Como sabemos, los antecesores de estas transgresores contemporáneos de fronteras son las higgleras/vendedoras/comerciantes caribeñas (bautizadas de nuevo en la academia y círculos de la política como importadoras comerciales informales), cuyas prácticas innovadoras se remontan a deseos tempranos de autonomía con relación a la economía de plantación del esclavo. Esta fuente tradicional continúa vigente y se renueva, hasta en formas que se relacionan con lo caribeño autóctono pero lejos de este. Consideren este ejemplo, el autobús de viaje es tanto una dimensión literal de la experiencia como una metáfora apropiada para los itinerarios caribeños: una tarde fresca de otoño. Los autobuses se detienen en un centro comercial de Toronto, Canadá. Grupos de mujeres en mayoría y algunos niños dan vueltas; pues cuando se acercan, uno escucha la cadencia inequívoca del hablar en la isla, el acento isleño. Bienvenidos a viajes internacionales, al estilo caribeño. Estos 'viajes' fletados, anunciados por el discurso popular y los periódicos locales son organizados principalmente por las caribeñas. Por la mitad del precio de los servicios oficiales que salen de la terminal en la calle Dundas, usted puede tomar un autobús desde Toronto y sus barrios residenciales, el cual sale el viernes por la noche, dejar a las cansadas viajeras caribeñas 11 horas después en la Iglesia de la Avenida, Brooklyn, y regresarlos el lunes a tiempo para el agitado ritmo de una semana laborable en Toronto. Viajeros que se mueven en al menos tres localidades (Toronto, Nueva York y el Caribe). Su marco de referencia es complicado, con diferentes temporadas atractivas: los días festivos canadienses y estadounidenses que caen en un fin de semana largo; acontecimientos caribeños significativos como el carnaval del Día del Trabajo en Nueva York; excursiones de día a los populares mercados de pulgas y centros comerciales al norte de Nueva York, Detroit y Pensilvania. Viajan para visitar a familiares y amigos, asistir a celebraciones, sepultar seres queridos, ser clientes de negocios caribeños, buscar gangas, tomar parte en la compra y venta (este es el higgler caribeño reinventado en un área fronteriza norteamericana), 'tomar un descanso', en resumen para vivir como caribeños en el 'Norte' (ver Trotz, 2006).

No debe sorprender que este informal tráfico fronterizo sea dominado por mujeres. Las mujeres tienden a ser las más implicadas en el mantener activas las redes de parentesco, como observó la teórica literaria Carole Boyce Davies en la descripción de su madre, que evoca la vida de mi propia madre estos días: 'También vive en ese espacio intermedio que no se halla ni aquí ni allí, en las comunidades donde

sus hijos, nietos, familia y amigos residen' (Boyce Davies, 1994: 1). Hace unos años —y antes de que se hiciera un adjetivo de moda— me encontré con un ensayo de Rosina Wiltshire Brodber sobre la familia transnacional en el Caribe. El hecho de que continúe existiendo una asociación tan fuerte entre el hogar y el trabajo femenino que lo mantiene, explica en parte el dinamismo de la operación chárter del autobús. Como expresó una mujer con quien conversé: “Déjeme decirle por qué la mayoría de las mujeres viajan. Los hombres ... no quieren creer que las mujeres son muy estratégicas con el dinero. Las mujeres lo son. Porque las mujeres saben cómo planear. Las mujeres saben cuándo comprar. Las mujeres conocen regatear y de calidad. Por tanto las mujeres son más capaces, sobre todo las que tienen familias y niños”. Lo que enfrentamos es una estrategia de apoyo transnacional para casas que abarcan al menos tres posiciones (las entidades financieras internacionales han reconocido tardíamente la importancia de las remesas en la sostenibilidad de economías devastadas por programas de ajuste estructural, con un estudio del Banco Interamericano de Desarrollo dado a conocer el mes pasado el cual revela que los emigrantes caribeños enviaron a casa más de 8 mil millones de dólares estadounidenses en remesas el pasado año. Parece ser que comprenden las formas que la gente popularmente usa como respuestas a las crisis —y debemos estar claros que las remesas son por lo general una alternativa de masas— para subsistir con las políticas neoliberales. Pero ese es otro asunto). Una mujer que conozco llevó artículos para su casa y para vender dentro de su red en Toronto. También apartó algunos para el barril que ocupa un prominente y permanente espacio en su cocina, y que, cuando esté lleno, se sellará y se enviará a su familia en el Caribe, al tiempo que otro inmediatamente ocupará ese lugar.

Quiero sugerir que estas mujeres —los empresarios que dirigen el servicio así como su clientela— nos presentan un ejemplo familiar de las vidas que se mantienen y se nutren a través de la dinámica de travesía. Evidencian un dinamismo increíble que no sólo se rehúsa a estar confinado, a estar en un solo lugar, sino que insiste en inventar nuevos y complejos horizontes de deseo y pertenencia. Por diversos motivos podríamos deducir que las mujeres no vuelven al Caribe (y de hecho muchas no han tomado un vuelo de regreso durante años, o desde que se marcharon), pero tal conclusión depende de una estrecha visión del Caribe, como fijadas coordenadas en un mapa que equivale a territorio y océano. Otra vez el tejido de fronteras amenaza con separarnos los unos de los otros, negando la lección que prometen dichos viajes de las féminas. Quiero sugerir que estos viajes regularizados, de caribeñas hacia sitios allende el Caribe, y desde localidades caribeñas fuera de la región, son de hecho una forma de retomar como homena-

je semanal, una idea del Caribe a la cual nuestras viajeras permanecen fieles. Son estas mujeres, desapercibidas en su mayoría —excepto quizás por las patrullas de frontera, y ¿no siguen la misma lógica, ya sea en Búfalo, Puerto España, Nassau, Miami?— quienes renuevan la memoria extendiendo un legado histórico rico hacia un nuevo terreno, y quienes siguen ofreciéndonos un mapa más expansivo, relacionado y menos celosamente guardado de esta región que es nuestra herencia compartida. Como una mujer me dijo: “en mi sueños, sueño con más de un lugar. A veces cuando me despierto, durante un minuto no sé si estoy en Toronto o en Trinidad”.

Ahora quiero cambiar el registro y usar el tiempo restante para hablar un poco del trabajo que se está desarrollando en Guyana por un grupo de mujeres, Hilo Rojo, del cual soy miembro, y que está organizado en primera instancia sobre la base del acopio de historias orales y otros materiales relacionados con las perturbaciones raciales que destruyeron el país en 1964. Creemos que las manifestaciones contemporáneas de recelo interracial y miedo que se han intensificado en los años siguientes al regreso de la democracia electoral en 1992 (acompañados por la violencia tras las elecciones de 1997 y del 2001), sólo pueden ser entendidas y tratadas en el contexto de una ruptura histórica más profunda en la sociedad guyanesa que siguió a la disolución, después de 133 días en el poder, de la coalición multirracial y anticolonial que llegó al poder en 1953 bajo el mandato del primer ministro Dr. Cheddi Jagan. La intervención externa y la desestabilización encubierta por los británicos y estadounidenses ayudaron a dividir el movimiento nacionalista con posturas raciales y causaron finalmente el fracaso del Partido Progresista Popular por un gobierno de coalición en diciembre de 1964, elección a la que siguieron años de huelgas, disturbios, y culminó con el estallido de violencia brutal entre africanos e hindú-guyaneses en el cinturón costero.

Hoy en día se habla poco acerca de este período, y lo que se enuncia es cínicamente manipulado en interés de uno u otro de los dos partidos políticos dominantes. Una de las pocas novelas que aborda esta etapa, *Whole of a Morning Sky* de Grace Nichols (tomado de un poema de Martin Carter), lo dice así: “Nadie supo cómo las palizas y las matanzas comenzaron o quién realmente las inició primero. Los hindúes culparon a los negros. Los negros culparon a los hindúes. Y años más tarde, cuando todo había concluido, ambos grupos fingieron que nada había ocurrido, o que había sido una especie de sueño fantasma, mejor olvidarlo para siempre” (Nichols, 1986: 137). Parece haber una gran intención de silenciar el pasado. Pero los rastros de 1964 están en todas partes, infiltrándose en los intersticios de la vida cotidiana e

invadiendo nuestras mentes. Los fantasmas de ese período no sólo nos rondan, nos abruman. Se estima que más de 200 personas perdieron sus vidas, mientras miles de familias fueron desplazadas por los disturbios, forzadas a abandonar las comunidades multiétnicas, casas y amigos con quienes crecieron, para buscar refugio y reconstruir sus vidas arruinadas en pueblos vecinos con otros a quienes a menudo no conocían, pero los suponían simplemente porque ‘se parecían a ellos’. Muchos dejaron el país para siempre, fuga de personas que se ha convertido en una hemorragia en la actualidad. La división es la herencia legada a una generación post-1964 de guyaneses, y es una división arrancada de la memoria.

En entrevistas que hemos realizado hasta ahora, los recuentos detallan el terror colectivo (el bombardeo a una lancha en el río Demerara en Hurudaia, con un saldo de 43 africanos entre ellos mujeres, hombres y niños o los asaltos brutales que llevaron a una comunidad hindú completa a huir de la ciudad minera de Linden) así como el horror individual (un niño hindú forzado a punta de pistola a matar a su madre adoptiva africana quien lo había cuidado desde pequeño o una familia escapando apenas con vida de una comunidad predominantemente africana en la cual residieron durante años porque la esposa del hombre era hindú). La violencia interracial era un acto productivo, y con esto quiero decir que se requirió borrar cualquier elemento que contradijera el sentido africano e hindú guyanés como irrevocablemente diferente y separado. En una escena de la novela de Grace Nichols, un dougla —persona descendiente de negros e hindúes— es atacado en las calles de Georgetown por dos jóvenes decididos a “matar al culí dougla” (Nichols, 1986: 139).

Este brote de violencia en medio de densas redes de interdependencia no es un tema desconocido cuando se ubica en el contexto de crisis políticas y sus legados en otras partes del Caribe postcolonial. El narrador en *Pinta la Ciudad de Rojo*, versión ficticia de Brian Meeks sobre la violencia política en 1980 que cobró aproximadamente 800 vidas en Jamaica, observa que “muchas redes sólo fueron tejidas intrincadamente para ser destruidas con total tranquilidad” (Meeks, 2003: 10). En *Tout Moun ka Pléwé* (Todo el mundo grita), Merle Collins cuenta los sucesos que precedieron al colapso de la Revolución granadina “[...] hermano peleando con la hermana, con su madre, el amigo peleando con el amigo, con el padre, país dividido, podríamos pensar, como nunca estuvo antes. Nadie dice palabra, ni en voz alta en público, pero fue una desatada guerra civil. Y por eso es tan difícil curarse” (Collins, 2007: 13). Y en Haití, la violencia fratricida sigue cobrando vidas cada día, aún cuando los medios dominantes nos hicieran creer que el retiro de Aristide orquestado por

los canadienses, franceses y estadounidenses en el 2004, poniendo en ridículo el bicentenario de la independencia haitiana, trajo la paz y la estabilidad al país.

Estos detalles de algún modo hacen la violencia más atroz, quizás porque es difícil comprender cómo la distancia entre el vecino y el forastero puede ser tan fácil de cruzar, cómo los vecinos pueden transformarse en un abrir y cerrar de ojos. También traen a colación cómo las mujeres fueron afectadas. La mayor parte de trabajo feminista sobre la violencia en el Caribe (además de la organización alrededor de la violencia estructural de programas de ajuste y su impacto en las mujeres como absorbentes de los traumas domésticos) tiende a girar alrededor de dicha violencia, el ofrecimiento, como Tracy Robinson (n.d) observa de una importante y desde muchos puntos de vista sencilla plataforma alrededor de la cual las mujeres pueden moverse fácilmente. No hemos prestado suficiente atención a la índole de las crisis políticas y de violencia en la región, a excepción de Haití, donde tenemos la compilación de Beverly Bell (2001) de testimonios de los sobrevivientes y testigos, no víctimas (esto no es ninguna distinción semántica), recopilada poco después de la restauración del presidente electo Jean-Bertrand Aristide en 1994, así como Derechos Humanos y otros informes han demostrado claramente cómo el acoso sexual se usa extensivamente como instrumento político contra las mujeres y niñas haitianas.

En el caso de Guyana, tanto en la literatura escolar como en el discurso popular, no ha habido prácticamente discusión acerca de cómo las mujeres y los hombres diferencialmente experimentaron las perturbaciones raciales de 1964. Parte de esto, por supuesto, tiene que ver con un marco conceptual/político que de primer plano no hace preguntas de género, pero debería ser clave, dado que comunidades y familias enteras fueron reestructuradas. Una de las cuestiones que debemos enfrentar es si y cómo las mujeres fueron sexualmente agredidas porque esto se interpretó como un ataque contra las comunidades con las que se identifican, así como una afrenta directa a la masculinidad de los que supuestamente las protegerían del daño. Sin embargo el silencio y el rechazo, también pueden ser resultado de la vergüenza. Puede ser difícil averiguar o hablar de sexualizados asaltos interraciales porque es la reputación de la mujer la que está en juego, incluso (o especialmente) más de 40 años después de los horrendos eventos de 1964. La presión al silencio viene desde dentro y fuera. El poema *Arbusto de Pena* de Merle Collins refleja esto de forma conmovedora[...]*toque el arbusto de la vergüenza / vea cómo se tuerce dentro de sí/observe el arbusto de la vergüenza / vea cómo se acerca para defenderse de sí mismo/ estudie el arbusto de la vergüenza, si*

realmente hace esa lectura / entenderá por qué la gente guarda silencio' (ver a Scott, 2007).

Sin embargo, el silencio no es similar al olvido. Aquí no hay borrón y cuenta nueva. En ausencia de una limpieza ritual, los acontecimientos y sus difusas secuelas no pueden ser legislados, ni olvidados. Como Collins nos recuerda, 'El polvo no desaparece cuando lo escondes detrás de la cama / La gente se queda tranquila pero todas las preguntas están en su cabeza / Es cierto que el tiempo puede curar y los tiempos malos pueden hacer a la gente cambiar de opinión / Pero tenemos que saber cómo hablar, olvidar el dolor /' (Merle Collins, Arbusto de Pena). Ha habido discusiones recientes de cómo romper el horrible muro del silencio ensordecedor, o cuando es ocasionalmente interrumpido, de interpretaciones del pasado que intensifican sentimientos de destrucción y divisiones. Brian Meeks (2007) convoca a una Comisión de Reconciliación y Verdad (TRC por sus siglas en inglés) con relación a las batallas políticas entre el Partido Nacional del Pueblo y el Partido Laborista de Jamaica en 1980, que principalmente dejaron sin vida a personas pobres en comunidades urbanas, pero si miramos los ejemplos de Granada (donde se creó una Comisión de Reconciliación y Verdad en 2001, ver a Scott 2007) y Haití (donde se fundó una Comisión de Justicia y Verdad Nacional en diciembre de 1994), vemos que estas comisiones, por diversas razones, han resuelto poco. ¿Cómo entonces, iniciar una conversación necesaria? Para el poeta visionario Martin Carter, olvidar es una imposibilidad, pero recordar no es fácil y puede conducir a nuevos principios o finales peligrosos: 'Es posible vislumbrar la mañana / antes del sol; / es posible verlo bien temprano / donde el atardecer pudiera manchar la noche / esperada. Muy repentina, y muy dolorosa / es la lengua mordida de la memoria' (Martin Carter, *En Aquel Tiempo*, 1977). En el caso de Guyana, si la violencia doméstica fuera una cuestión sobre la cual las mujeres se pudieran organizar fácilmente, nos enfrentaríamos con las formas en las que ellas se identifican como miembros de comunidades étnicas, profundamente involucradas en los marcos narrativos permeados del estatus racial contemporáneo de que 'el otro lado' es siempre el agresor. No hay solidaridad automática — si alguna vez la hubo — de mujeres en cuanto a mujeres ante la violencia. No sorprende, es de acuerdo con la posición de los dos principales partidos políticos implicados en los acontecimientos de 1964, con sus exclusivos pases de lista a los mártires, y donde la única cosa que tienen en común es una onerosa inversión en el número de víctimas, que achaca las culpa completamente al otro. En una región que ha experimentado la explotación amerindia, la esclavitud y los contratos de aprendizaje, ¿cómo es que

hemos permitido voluntariamente esta propiedad y división de los muertos por una clase política oportunista?

Recuerdo que de niña mi padre me contó que en sus viajes al interior había aprendido de las comunidades amerindias que con frecuencia el remedio para una planta venenosa crecía muy próximo a ella. Sólo tenías que saber adónde mirar. En las entrevistas que hemos hecho hasta el momento, y sin excepción, al lado de cada historia de trágica separación hubo vislumbres de algo más: miedo intenso sentido a ambos lados de la división creada; versiones individuales de solidaridad interracial; familias refugiando a familias; mujeres compartiendo noticias y comida entre ellas como madres y como cuidadoras; niños renuentes a separarse de sus amiguitos; ancianas y hombres emocionalmente expresando deseo y añoranza por los hogares de donde fueron desalojados, y por las redes de interdependencia que fueron destruidas brutalmente hace más de 40 años. En *Whole of a Morning Sky*, las mujeres organizan un patio entero —en su mayoría residentes negras— en una comunidad de bajos ingresos para guardar vigilia luego de la noticia de que la casa de la familia hindú que vive cerca de ellos será el blanco de un incendio provocado. Como apunta una mujer, “Apuesto a que si los hombres trajeran niños a este mundo, respetarían más a la vida humana” (Nichols, 1986: 139). Leí esto no como una declaración de la propensión innata femenina a la paz como madres, sino mejor dicho como un llamado al reconocimiento de las dimensiones implícitamente políticas y potencialmente transformadoras del trabajo humanitario que constituye los fundamentos de todas nuestras sociedades, pero que no es reconocido ni distribuido equitativamente. En líneas similares y usando su investigación con una comunidad en el centro de la ciudad Kingston, Jamaica, Faye Harrison (1997) sugiere que aunque se agudizaba la polarización política, de mediados de los años ‘70 a mediados de los años ‘80, uno podía encontrar esfuerzos de mujeres y hombres locales usando prácticas centradas en las mujeres, que crearon zonas seguras de patio y comunidad, desafiaron representaciones de la masculinidad militarizada y valorizada en la cultura del pistolero que protagonizaron la violencia estructural de la pobreza y marginalización que enmarcó la vida de mujeres y hombres.

Estas aperturas originan varias interrogantes. En el caso de Guyana, en 1898 una Comisión real investigadora concluyó de los afros e hindú-guyaneses: “Son personas totalmente diferentes; no se entremezclan. Esto es, por supuesto, una de nuestras grandes seguridades en la colonia cuando ha habido algún disturbio”.³ Esta asunción

3 P. P. 1898, L (C. 8656), Comisión Real, Apéndice C, Vol. I, evidencia de M.J.E. Tinne, 4 de enero de 1897, q. 1082.

de una diferencia preconcebida borró completamente el papel del estado colonial en la organización y creación de divisiones entre la población obrera en interés de mantener niveles aceptables de producción de azucarera en el período de la post-emancipación. La continuidad de las formas colonialistas de pensamiento, expresadas hoy en una aceptación extendida de que los guyaneses están racialmente divididos, es profundamente penosa. ¿Cuáles son los retos políticos contemporáneos de mantener las contramemorias sumergidas? ¿Por qué algunas historias se olvidan con más facilidad que otras, y quiénes se benefician con sus desapariciones continuas? Como vemos en el Hilo Rojo, el desafío para los guyaneses (y por extensión a otras partes del Caribe que luchan de esta manera con su pasado) es testificar reconociendo que la víctima y el opresor luchaban por espacio dentro de cada uno de nosotros. Sólo cuando lleguemos a un lugar donde podamos afligirnos y reconocer aquellos perjudicados por los eventos trágicos de 1964, no como mía o suya, sino como nuestra responsabilidad colectiva, podremos esperar derrotar la estrecha lógica racista que ha causado en su mayor parte una incapacidad de desafiar colectivamente la continua marginalización de la mayoría de los habitantes del país.

El antropólogo George Mentore, quien ha trabajado durante más de 25 años con la comunidad Wai Wai en Guyana del sur cerca de la frontera brasileña, recientemente escribió una columna para el periódico guyanés *Stabroek* (*Stabroek Daily News*, el 3 de agosto de 2007). Al reflexionar sobre los crecientes números de personas sin hogar en las calles de la capital, observó que la falta de vivienda no existe en la sociedad amerindia porque no hay ética o valor que cause “la angustia de la soledad”. Lo que decía, en efecto, era que la respuesta —él prefiere llamarlo el regalo de socializar— a la cara más visible de la pobreza y la marginalidad está aquí, esperando nuestro reconocimiento y aceptación. La emigración y la violencia política, temas que he abordado esta noche, representan dos casos en los cuales a través de nuestras prácticas hemos creado a un forastero de nuestro vecino y en nuestro medio. Podríamos creer que el forastero ayuda a reforzar un sentido de ‘quiénes’ somos, pero si seguimos por este camino no pasará mucho para que el forastero adquiera residencia permanente dentro de cada uno de nosotros. Wai Wai nos ofrece la lección más instructiva con la cual quiero comenzar a dirigir las reflexiones al final de esta noche. Nos muestran que hay sitios en el Caribe donde cuidamos unos de otros, donde no hay carencia de hogar, no hay soledad, sólo la compañía de los vecinos. Es la promesa provisional de la fe, el amor y la posibilidad en medio de una difícil, lo que muchos llamarían imposible situación.

El historiador hindú Urvashi Butalia (2000) señala que “la exploración de la memoria nunca se puede separar de la ética de tal exploración” (p. 289), y apunta que “En cualquier exploración del pasado, los aspectos que decidimos resaltar son determinados no sólo por el presente que vivimos, sino por el futuro que luchamos por conseguir” (p. 278). Estos nunca son ejercicios neutros. Hay otra lección aquí, si debemos inculcar la capacidad en nuestros jóvenes de reunir mapas alternativos del pasado que puedan hablar a nuestro presente en apuros, y generar futuros soberanos y conectados. Que Wai Wai sea un grupo que sigue siendo invisibilizado por las marginales ansiedades y preocupaciones guyanesas no lo convierte en insignificante. El hecho de que son ellos quienes sostienen el legado de socialidad sugiere que somos nosotros quienes tenemos que desaprender modos particulares de ver y pensar en las respuestas que están presentes en nosotros, indígenas en el sentido que fueron creados como resultado de múltiples historias y luchas y responden a un ritmo caribeño. No es sólo para creer que siempre hay algo que se puede hacer, sino que debemos comenzar por ver lo que la gente ya está haciendo. Esto es el continuo trabajo que existe, pero que permanece en gran parte invisible y subvalorado. Deshacer esto es clave, y tiene implicaciones para cómo nos podríamos ver con respecto a otros y definir nuestros objetivos políticos. Por ejemplo, como mujer profesional de educación superior, con ciudadanía guyanesa y canadiense, me puedo mover con bastante libertad hacia todas las áreas del Caribe. No obstante, la mayor parte de las mujeres no puede dar por seguro el viajar tan fácilmente, a pesar de que han entretejido juntas la región de manera coherente y contra todas las predicciones a través de sus actividades económicas fronterizas e informales. ¿Cómo el comienzo de sus vidas revela las formas en las cuales funcionan las clases como privilegios y también como modo de diferenciación entre mujeres? ¿Qué exige de mí como feminista, y cómo podría rehacer las prioridades de algo que pudiera querer convocar a organizaciones de mujeres o movimientos de liberación femenina? ¿Qué significa ser responsable y relevante en el presente?

Comenzar con la vida de las mujeres sencillas es, sostendría yo, un imperativo político, y no porque uno tiene cierta noción romántica de que esta posición ventajosa ofrece acceso transparente o mediado al objetivo. Vimos esto con más claridad en el segundo ejemplo de violencia política, donde las mujeres se identifican como miembros de grupos racializados o partidos políticos, de modos que las hacen cómplices de las exclusiones y los actos de violencia ejecutados en su nombre. Un par de aspectos siguen esta observación. En primer lugar, ese género (cómo llegamos a un entendimiento de nosotros

como mujeres y hombres) no puede divorciarse de las otras relaciones de raza, clase, sexualidad, nación, capacidad, edad etc., a través de las cuales organizamos y percibimos nuestras vidas. En segundo lugar, las interdependencias entre nosotros no se traducen en relaciones igualitarias. En tercer lugar, en la era del neoliberalismo, donde la libertad se ha estrechado para valorizar al individuo desconectado, es importante recordar que han sido las luchas colectivas (como los disturbios laborales de los años '30) los que han ayudado a asegurar espacios democráticos y derechos para los pueblos caribeños (eg. ver Bolland, 1995; Reddock, 1994). Identificar posibilidades que esbozan otro tipo de historias populares, como he tratado de hacer esta noche, no es suficiente. Requerirá de trabajo continuo nombrar y construir a través de contra-narrativas, memorias y prácticas cotidianas que nos invisibilizan, para multiplicarlos a fin de ampliar el espacio de lo político hacia una visión de paz y justicia económica y social en el Caribe y más allá.⁴

En su discurso de aceptación del Premio Nobel, Derek Walcott (1992) ratifica el poder transformador de la cotidianidad (el *mawnin ordinario*), como diría el poeta Jean Breeze, apodado 'Binta'), donde reside "[...] los comienzos de la poesía, la gracia del esfuerzo. En la dura caoba de los leñadores: caras, hombres resinosos, quemadores de carbón; en un hombre con un machete sostenido bajo el antebrazo, quien permanece al borde de la foresta, con el habitual perro khaki; en la ropa suplementaria que se puso esta mañana, cuando hacía frío al levantarse en la oscuridad para ir y hacer su jardín en las alturas —las alturas, el jardín, a millas de su casa, pero es allí donde tiene su tierra— para no mencionar a los pescadores, los hombres de a pie en camiones [...]"⁵ Es una visión convincente pero parcial, puesto que en última instancia no puede incluir a las mujeres. El novelista barbadosense George Lamming (2004: 33) nos dice que "[...] el trabajo y las relaciones sociales experimentadas en el proceso del trabajo constituyen los fundamentos de la cultura... la forma en que vemos, oímos, nuestro

4 Cecilia Green (2001: 68) explica esto mejor: "Necesitamos entender no sólo el peso de la economía y su fuerza hegemónica sino también los rincones, ranuras y las cadenas de economía popular y doméstica y su potencial creativo. No estoy sugiriendo que con tal comprensión algo mágico ocurrirá; la política (y un tipo diferente de política, en diferentes esferas) tiene que ser construida, concebida, en una estrategia, organizada según su propia lógica, no inferida solamente. Sin embargo, es solo en la base de esta comprensión y la infraestructura que revela que una política de empoderamiento puede construirse sólidamente".

5 Ver Puri (2003) para un excelente debate sobre las tradiciones de resistencia y el debate reputación-decencia en los estudios culturales caribeños, y la elaboración de un argumento que coloque en un primer plano el poder solapado de la cotidianidad.

nutrido sentido del tacto y el olor, la compleja suma de sentimientos que llamamos sensibilidad, es influenciada por los rasgos particulares del paisaje que ha sido humanizado por nuestro trabajo [...]”. El trabajo humanitario femenino ha sido esencial para este proceso, y para la conformación de lo que identificamos hoy como cultura caribeña. Por tanto quiero concluir con un poema de Honor Ford-Smith (1996), *Mujeres de Aux-León*, escrito luego de un taller de Mujeres y desarrollo (VARITA) con una comunidad ilegal en los confines de una finca de plátanos en (Walcott), Santa Lucía. No es una invocación feminista de lo extraordinario; de hecho, en un poema posterior de Ford-Smith, *Un mensaje de Ni* (Nanny, líder maroon, mujer rebelde de Jamaica), la idea de la heroica figura femenina individual, firme en su propósito, se explica así: “How I prayed to be freed from what drove/ me on: they never mention that, or/ how close courage is to fear./ It was terror of terror that drove me on/ till it was all over and I heard/ I was Ni eye of change/ leadress pathfinder healer of the breach”.⁶

Mujeres de Aux-León fue escrito para una época diferente, y en un sentido se puede leer como evocación de solidaridad. Considerado hoy, sin embargo, en estos tiempos inciertos, y en conjunción con el más inestable, ambivalente y a veces tartamudo tono de Ni, representado aquí no como líder singular sino más como instrumento de las aspiraciones de su comunidad, prefiero leerlo para ofrecer a una nueva generación de feministas una lección de memoria responsable. Es un legado a un asunto vital para las mujeres, que traza los circuitos del capitalismo global, registra las desigualdades situadas que subyacen en nuestras vidas, y reconoce no sólo la necesidad de colectividades de profesionales, sino del trabajo en sí (no es una visión idealizada), del aún difícil trabajo imperativo que entraña compromiso, sostenerlo, construir alianzas, crear espacios alternativos de esperanza más allá de los horizontes estrechos e individualizados del presente neoliberal, para un Caribe que es bastante grande y suficientemente compasivo para sostener todas nuestras diferencias, todos nuestros deseos, todos nuestros sueños. Terminó esta noche con un poema, ese himno a la imaginación y al archivo de memorias, ya que como Toni Morrison nos recuerda, la diferencia no está entre el hecho y la ficción, sino entre el hecho y la verdad.

*Aux Leon Women
Before the sunlight
splits the dry rock
their eyes open*

6 Ver Richard Drayton (2004).

*on coarse board walls and
guttered
government
land
mind set begins
with stumbling over
a sleeping child
an animal immobile.
“catch up the fire/ scrape and grate the cassava/ carry the water
(uphill)/ boil the tea/ the tolooma/ beat the castor oil seeds/ wash
clothes/ nurse baby/ soothe old lady/ weed garden/
chop banana/ load banana/ carry it down the stony road/
un cadeau pour Monsieur Geest.”
la lin coowee, coowee
la solei joo baway
(the moon runs
it runs
till the sun
catches it)
“how much are the bananas today”?/ the housewife said
unbuttoning her coat/ laying down her string bag in the
Islington shop/ hurry up there/ don't have all day/ she added
himself will be home soon and the tea not ready/ nothing
changes/ only the prices rise/ Gimme a dozen a them/ bruised
lot you got here today”
la lin coowee, coowee
la soleil joo baway
(the moon runs
it runs
till the sun
catches it)
scrape/boil/beat
“sleep baby sleep
father working far away
he give me something I take it
he give me nothing... I take it”
Aux Leon women
This morning
when the sunlight strikes
the rock
Let us sweep that old yard clean.
Let us beat our quarrels into one voice
with the rhythm of the hardwood pestle.
Let us light our fires on this hillside
so all the islands will see
this labour is not free.
Let us burn the sweet wood*

*for its scent will fill the nostrils
of the blind and deaf.
listen
(La solei coowee coowee
la lin joo baway)
The stroke of a cutlass in water has no meaning
(La solei coowee coowee
la lin joo baway)
Listen, a song —
a song is beginning
right here
among us.*

(Honor Ford-Smith, Aux Leon Women)

BIBLIOGRAFÍA

- Barriteau, Eudine 1997 "Are Caribbean Women Taking Over? Contradictions for Women in Caribbean Society". Inaugural Dame Nita Barrow Lecture, University of Toronto.
- Bell, Beverley 2001 *Walking on Fire: Haitian Women's Stories of Survival and Resistance* (Ithaca: Cornell University Press).
- Bolland, N. 1995 *On the March: Labour Rebellions in the British Caribbean, 1934-39* (Bloomington, Ind.: James Currey Publishers).
- Boyce Davies, Carole 2003 'Claudia Jones, anti-imperialist, Black feminist politics,' in Carole Boyce Davies et al. (eds.) *Decolonizing the Academy: African Diaspora Studies* (NJ: Africa World Press).
- Boyce Davies, Carole 1994 *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject* (London: Routledge).
- Butalia, Urvashi 2000 *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India* (Durham: Duke University Press).
- Carnegie, Charles V. 2002 *Postnationalism Prefigured: Caribbean Borderlands* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Carr, Robert & Lewis, R. Anthony 2007 'Disposable Populations: The CSME, HIV and AIDS' en *Race and Class*, 49 (2), pp. 85-90.
- Carter, Martin 1977 *Poems of Succession* (London: New Beacon Books).
- Collins, Merle 2007 "Tout Moun ka Ple'we" en *Small Axe*, 22, pp. 1-16.
- Danticat, Edwidge 2007 *Brother, I'm Dying* (New York: Alfred Knopf).
- Danticat, Edwidge 1998 *The Farming of Bones* (New York: Penguin).
- Drayton, Richard 2004 *The Problem of the Hero(ine) in Caribbean History* (Barbados: Elsa Goveia Lecture).

- Edwards, Brent Hayes 2003 'Feminism and L'internationalisme Noir: Paulette Nardal' en *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (Cambridge: Harvard University Press).
- Ford-Smith, Honor 1996 *My Mother's Last Dance* (Toronto: Sister Vision Press).
- Freeman, Carla 2000 *High Tech and High Heels: Women, Work and Pink Collar Identities in the Caribbean* (Durham: Duke University Press).
- Green, Cecilia 2001 'Caribbean Dependency Theory of the 1970s: A Historical- Materialist-Feminist Revision' en Brian Meeks & Folke Lindahl (eds.) *New Caribbean Thought: A Reader* (Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press).
- Gregory, Steven 2007 *The Devil Behind the Mirror: Globalization and Politics in the Dominican Republic* (Berkeley: University of California Press).
- Girvan, Norman 2007 *Let's Dialogue*. Disponible en en <www.normangirvan.info>.
- Harrison, Faye V. 1997 'The gendered politics and violence of structural adjustment', in Louise Lamphere et al. en *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life* (New York: Routledge).
- Hosein, Gabrielle Jamela 2007 'Survival Stories: Challenges Facing Youth in Trinidad and Tobago' en *Race and Class*, 49 (2), pp. 125-130.
- Lamming, George 2004 *The Sovereignty of the Imagination* (Kingston, Jamaica: Arawak Publications).
- Meeks, Brian 2007 *Envisioning Caribbean Futures: Jamaican Perspectives* (Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press).
- Meeks, Brian 2003 *Paint the Town Red* (Leeds: Peepal Tree Press).
- Mentore, George 2007 'The Perfect Gift' en *Stabroek Daily News*, Agosto.
- Nichols, Grace 1986 *Whole of a Morning Sky* (London: Virago Press).
- Puri, Shalini 2003 "This thing called a nation": An interview with Gordon Rohlehr, in Shalini Puri (ed.) en *Marginal Migrations: The Circulation of Cultures Within the Caribbean* (Oxford: Macmillan Publications).
- Puri, Shalini 2003 'Beyond Resistance: Notes Towards a New Caribbean Cultural Studies' en *Small Axe*, 14, pp. 23-38.

- Reddock, Rhoda 1994 *Women, Labour and Politics in Trinidad and Tobago: A History* (London: Zed Books).
- Reddock, Rhoda 1988 *Elma Francois: The NWSA and Workers' Struggle for Change in the Caribbean* (London: New Beacon Books).
- Robinson, Tracey s/f *Our Imagined Lives* (mimeo).
- Rodney, Walter 1977 'Barbadian Immigration into British Guiana 1863-1924'. Presentado en Ninth Annual Conference of Caribbean Historians, UWI, Cave Hill, Barbados, April 3-7.
- Schwarz, Bill (ed.) 2003 *West Indian Intellectuals in Britain* (Manchester: Manchester University Press).
- Scott, David 2007 'Preface: The Silence People Keeping' en *Small Axe*, 22, pp. v-x.
- Stephens, Michelle 2005 *Black Empire: The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962* (Durham, N.C.: Duke University Press).
- Thomas-Hope, Elizabeth 1992 *Explanation in Caribbean Migration* (London: Macmillan).
- Trotz, D. Alissa 2006 'Rethinking Caribbean transnational connections: Conceptual itineraries', in *Global Networks*, 6(1), pp. 41-59.
- Walcott, Derek 1992 'The Antilles: Fragments of Epic Memory'. Lectura en la entrega del premio Nóbel.
- Weis, Tony 2007 'Small Farming and Radical Imaginations in the Caribbean Today' en *Race and Class*, 49 (2), pp. 112-117.
- Wickham, P. et al. 2004 'Freedom of Movement: The Cornerstone of the Caribbean Single Market and Economy'. Presentado en SALISES Conference, St. Augustine, Trinidad y Tobago.

SOBRE LOS AUTORES

Terry Agerkop. Musicólogo surinamés nacido en 1939. Se desempeñó como profesor de guitarra en la Escuela Nacional de Música y en la Sección de Investigación y Documentación Cultural del Ministerio de Educación y Desarrollo Social de su país.

George Beckford. Nació en 1934 en St. Ann Parish, intrincada zona rural de Jamaica, y murió el 13 de noviembre de 1990. Desde 1963 regresó al Caribe, y sucesos como la Revolución Cubana, el surgimiento del *New World Group*, las revueltas a causa de la negativa de regreso de Rodney a Jamaica, el Black Power y *Abeng* fueron estímulo para el establecimiento de una posición de radicalidad política y estímulo esencial para su estudio *Persistent Poverty*, publicado en 1972, tras su regreso de la Universidad de Stanford.

Miembro del *New World Group*, pasó a desempeñar el papel de editor de su revista *New World Quarterly* tras Lloyd Best, hasta que en 1969 abandonó sus posiciones en la dirección del grupo, para unirse al periódico y movimiento político *Abeng*, que abrazó una forma radical de nacionalismo negro.

Jean Bernabé. Nació en 1942 en Lorrain (Martinica). Es Profesor Agregado de Gramática y Doctor en Ciencias del Lenguaje, especia-

lista en lengua creole y fundador de GEREC-F (Grupo de Estudios e Investigaciones en Espacio Creole y Francófono). Es profesor de Lenguas y Culturas Regionales de la Universidad de las Antillas y la Guyana. Es, además de coautor del *Éloge de la Créolité* (1989), autor de obras de lingüística como *Fondal-natal* (1983) y *Fondas Kréyol-la* (1987), también de las novelas *Le Bailleur d'étincelles* (2002), *Partage des ancêtres* (2004) y *La Malgeste des mornes* (2006), entre otras. Posee una destacada trayectoria como profesor universitario y ha colaborado con universidades de varios países.

Lloyd A. Best. Lloyd Algernon Best nació en Tunapuna (Trinidad y Tobago) el 27 de febrero de 1934 y falleció el 19 de marzo de 2007 a la edad de 73 años en su casa de Trinidad. Su formación se inició en la Escuela Anglicana de Tacarigua y en el Queen's Royal College de Puerto España. Con una beca de la isla fue a estudiar a las universidades de Cambridge (Downing College, 1953-1956) y Oxford (Mansfield College, 1956-1957).

En 1958 comenzó a trabajar como investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas de Mona, Jamaica. Allí se dieron cita un grupo de entusiastas colegas de disciplinas afines como William Demas, Lloyd Braithwaite, Roy Augier, Dudley Huggins, M. G. Smith, R. T. Smith, con quienes comenzaron a desarrollar un ambiente de análisis y debates necesarios para su tiempo en las islas. A mediados de los sesenta comenzó su colaboración con Kari Polanyi y permaneció en la Universidad de McGill (Montreal) por un año, seguido de otros compromisos en Puerto Rico. En 1968 pasó a enseñar en el campus de St. Augustine en Trinidad hasta retirarse de la vida académica y dedicarse al proyecto editorial y partido político *Tapia House*, de escasos resultados en las elecciones de ese año. Creó el Instituto de las West Indies de Trinidad y Tobago, denominado desde su muerte Lloyd Best Institute of the West Indies. Una de las actividades más connotadas fue la co-organización y liderazgo teórico del *New World Group* (Grupo Nuevo Mundo) y de su revista *New World Quarterly*, con marcada influencia en el pensamiento de la independencia caribeña. Es autor de una decena de libros sobre economía caribeña. Antes de morir se hallaba trabajando en su libro *Economic Policy and Management Choices: A Contemporary Economic History of Trinidad and Tobago, 1950-2005*.

Maurice Bishop. Maurice Rupert Bishop, líder de la revolución de Granada (1979-1983), nació en Aruba el 29 de mayo de 1944 y murió asesinado en St. George's (Granada) el 19 de octubre de 1983. Estudió Derecho en la Escuela de Economía y Ciencia Política de la Universi-

dad de Londres (Gran Bretaña) y fue un destacado político, militante del Movimiento *New Jewel* así como Primer Ministro de Granada, tras el derrocamiento del régimen de Eric Gairy en 1979.

El gobierno revolucionario que encabezara puso en práctica políticas sociales de amplia participación popular e implementó alternativas para el desarrollo del país, las cuales fueron enfrentadas por la reacción interna con el apoyo del entonces presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan. El golpe de Estado perpetrado por Bernard Coard, antiguo compañero suyo y apoyado por Hudson Austin en octubre de 1983, finalizó con su ejecución violenta el 19 de octubre en Fort Rupert de Bishop, junto a su pareja y ministra de Educación, Jacqueline Creft, así como con otros miembros de su Ejecutivo como Unison Whitman. Seis días después, en franca campaña mediática, el Ejército estadounidense invadió la isla en la llamada *Operación Furia Urgente*, poniendo fin al proceso revolucionario iniciado por Bishop y haciendo de este suceso un punto de inflexión para las acciones y el pensamiento radical en el Caribe.

Kamau Brathwaite. Lawson Edward Brathwaite nació el 11 de mayo de 1930 en Bridgetown, la capital de Barbados y sede de sus estudios iniciales. En 1949 ganó una beca para asistir a la Universidad de Cambridge, donde estudió Inglés e Historia. En 1953 recibió su Licenciatura en Historia con honores del Pembroke College de Cambridge y regresó a su isla. Un tiempo después se fue a Ghana, lugar donde reconoció su pasado y su nexa con África. En 1962 regresó nuevamente al Caribe para trabajar por un año en Santa Lucía hasta establecerse luego en la Universidad de las West Indies (UWI), en Mona, Kingston, y enseñar en el Departamento de Historia.

En 1966 encabezó, como cofundador y secretario, la organización de la *Caribbean Artists Movement* (CAM).

Entre sus ensayos más reconocidos se encuentran *Folk Culture of the Slaves in Jamaica* (1970); *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820* (1971); *Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean* (1974); *Black + Blues* (1976); *History of the Voice* (1979); *History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry* (1984); *X/Self* (1987). En español se encuentran traducidos algunos ensayos recogidos en libros como *La unidad submarina. Ensayos caribeños* (Buenos Aires, Katatay, 2010) y *La criollización en las Antillas de lengua inglesa* (México, UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos, Fac. de Filosofía y Letras, 1979).

Aimé Césaire. Aimé Fernand David Césaire nació el 26 de junio de 1913 en Basse-Pointe (Martinica) y murió el 17 de abril de 2008 en

Fort-de-France. Fue un pensador, poeta y político antillano, creador del término “negritud” y preclaro defensor del contenido de este concepto de la filosofía insular que refiere a una realidad ocultada por la perspectiva moderna-colonial, edificada desde la idea de la blanquitud.

De intensa vida política, en 1945 se afilió al Partido Comunista Francés (PCF) y fue elegido alcalde de la capital de la isla, Fort-de-France, cargo que mantuvo por más de medio siglo. También fue elegido diputado a la Asamblea Nacional Francesa por Martinica hasta 1993, escenario donde leyera en 1950 el texto que devino luego como su *Discurso sobre el colonialismo*. La situación de posguerra y la herencia de la explotación colonial le hicieron aprobar en 1946 el estatus de Departamento de Ultramar para la isla (1946), siendo por ello impugnado por independentistas y movimientos de izquierda martiniqueses. En Indochina, India o el Magreb se enfrentaba el estatus colonial con definidos proyectos independentistas, mientras la situación de la isla le hacía zanjar por el cambio de estatus, que aunque no de su total satisfacción, consideraba necesario para el logro del desarrollo económico y social de Martinica.

Entre sus libros de ensayo principales se encuentran: *Esclavage et colonisation* (París, 1948); *Discours sur le colonialisme* (París, 1950); *Toussaint Louverture, la révolution Française et le problème colonial* (París, 1962) y *Discours sur la négritude* (1987).

Patrick Chamoiseau. Nació en 1953 en Fort-de-France (Martinica). Su obra narrativa constituye una original reelaboración de la tradición oral de esa isla del Caribe. Se dio a conocer con la publicación de las novelas *Cronique de sept misères* (1987) y *Solibo Magnifique* (1991). En 1992 recibió el Premio Goncourt por su novela *Texaco*, la cual le valió un amplio reconocimiento internacional. Ha publicado varias novelas y libros de ensayo y cuento, así como guiones para cine. Entre ellos destacan su trilogía de memorias titulada *Une enfance créole* (1996-2006), el libro de ensayos *Écrire en pays dominé* (1997) y la novela *Un dimanche au cachot* (2007). Es coautor del *Éloge de la Créolité* (1989).

Raphaël Confiant. Nació en 1951 en Lorrain (Martinica). Es miembro de GEREC-F (Grupo de Estudios e Investigaciones en Espacio Creole y Francófono) y autor de numerosas novelas escritas en creole, entre las que destacan *Kòd Yanm* (1986) y *Marisosé* (1987). Se dio a conocer en Francia gracias a su libro *Le nègre et l'amiral* (1988), país en el que ha sido galardonado en varias ocasiones por sus novelas escritas en francés. Es coautor del *Éloge de la Créolité* (1989), obtuvo el Premio Noviembre por su novela *Eau de café* (1991), el Premio Casa de las Américas por *Ravines du devant jour* (1995) y el Premio RFO

por *Le meurtre du Samedi-Gloria* (1998). Entre sus novelas más recientes destacan *Brin d'amour* (2001), *Nuée ardente* (2002) y *La panse du chacal* (2004).

Frantz Fanon. Frantz Omar Fanon nació en Fort-de-France (Martinica) el 20 de julio de 1925 y falleció en Maryland (Estados Unidos) el 6 de diciembre de 1961, a la edad de 36 años, víctima de una leucemia.

Estudió entre 1939 y 1943 en el Liceo Schoelcher, con profesores como Aimé Césaire. En 1943 se alistó como voluntario en el Ejército Libre Francés. Formó parte del 5º batallón compuesto por voluntarios antillanos y africanos. Por su desempeño en la batalla de Alsacia en 1944, recibió la medalla *Croix de guerre*. Tras la guerra regresó a Martinica, participó en la campaña electoral de su amigo y mentor intelectual Aimé Césaire, candidato comunista a la Asamblea de la Cuarta República Francesa.

Como miembro del FLN dio clases a los oficiales del Frente en la frontera con Argelia y formó parte del colectivo editorial del periódico del FLN *El Moudjahid*.

El 6 de diciembre de 1961 murió en Bethesda, Maryland. Su cuerpo fue enviado a Túnez recibiendo funeral de honor. Fue sepultado en suelo argelino en el Cementerio de los Mártires (Chouhada) en Ain Kerma, al este de Argelia.

Sus publicaciones principales son: *Piel negra, máscaras blancas* (París, Editions du Seuil, 1952) La Habana, Instituto Cubano del Libro (ICL), 1968. [Publicado en inglés como *Black Skin, White Masks*, trad. de Charles Lam Markmann (New York, Grove Press, 1967)]; *Sociología de una revolución* (París, François Maspero, 1959) México, Ediciones Era, 1968. Traducción de Víctor Flores Olea. [Publicado en inglés como *A Dying Colonialism* (trad. Haakon Chevalier, New York, Grove Press, 1965).]; *Los condenados de la tierra*, con prefacio de Jean Paul Sartre (París, François Maspero, 1961) México, FCE, 1964. Traducción de Julieta Campos; La Habana, Ediciones Venceremos, 1965. [Publicado en inglés como *The Wretched of the Earth*, trad. de Constance Farrington (New York, Grove Press, 1965).]; y *Por la revolución africana; escritos políticos* (París, François Maspero, 1964) México, FCE, 1965. Traducción de Demetrio Aguilera Malta; La Habana, Ediciones Revolucionarias, 1966. [Publicado en inglés como *Toward the African Revolution*, trad. de Haakon Chevalier (New York, Grove Press, 1967).]

Norman Girvan. Norman P. Girvan nació en St. Andrew Parish (Jamaica) en 1941 y falleció en Cuba el 9 de abril de 2014. Estudió en

Calabar High School de Kingston y en 1959 ingresó al University College of the West Indies, donde obtuvo su Licenciatura en Economía. Su doctorado lo recibió en el London School of Economics (Gran Bretaña).

Desarrolló una meritoria labor investigativa, docente, editorial y política en los campos de la inversión extranjera, las corporaciones multinacionales, la industria de la bauxita, la tecnología, el Fondo Monetario Internacional y la deuda externa, el desarrollo social, la integración caribeña y los estudios de historia del pensamiento económico y social caribeño.

Fue Secretario General de la Asociación de Estados del Caribe entre 2000 y 2004, miembro del Comité para Políticas de Desarrollo de las Naciones Unidas desde 2009 y en 2010 Ban Ki-moon, Secretario General de la ONU, lo nombró representante personal para el conflicto fronterizo entre Guyana y Venezuela.

Es autor de un centenar de trabajos en los diferentes tópicos por él desarrollados. Entre ellos se destacan: *The Caribbean Bauxite Industry*. Institute of Social and Economic Research (ISER), University of the West Indies (UWI), 1967; "Multinational Corporations and Dependent Underdevelopment in Mineral-Export Economies", en *Social and Economic Studies*, 19, 4 (December 1970), pp. 490-526; *Foreign Capital and Economic Underdevelopment in Jamaica*. ISER/UWI, 1971; *Copper in Chile: A Study in Conflict between Corporate and National Economy*. ISER/UWI, 1972; *Corporate Imperialism, Conflict and Expropriation: Essays in Transnational Corporations and Economic Nationalism in the Third World*, New York; Myron E. Sharpe, 1976; y Monthly Review Press, 1978; *Technology Policies for Small Developing Economies: A Study of the Caribbean*. ISER/UWI, 1983; *Managing International Technology Transfer: A Strategic Approach for Developing Countries* (en coautoría con Kurt Hoffman), Ottawa: IDRC MR259e; April 1990; *The Debt Problem of Small Peripheral Economies: Case Studies of the Caribbean and Central America*. Kingston: Association of Caribbean Economists in collaboration with Friedrich Ebert Stiftung, 1990 (coautor); *Aspects of the Political Economy of Race in the Caribbean and the Americas*, Institute of the Black World, Atlanta, GA, 1975; *Cooperation in the Greater Caribbean: The Role of the Association of Caribbean States*. Kingston, Ian Randle Publications, 2006, p. 214.

Édouard Glissant. Nació el 21 de septiembre de 1928 en Sainte-Marie (Martinica) y murió el 3 de febrero de 2011 en París (Francia). Fue un reconocido poeta, ensayista y pensador antillano, creador de las teorías de la Relación y de la *créolisation*, así como de los conceptos de

antillanidad y *Tout-Monde* [Todo-Mundo]. En su obra hay una constante búsqueda de la identidad antillana y una crítica a la experiencia de la esclavitud y el colonialismo.

Ampliamente reconocido por su creación literaria, alcanzó notoriedad con su primera novela *La Lézarde* [*El lagarto*], que obtendría en 1958 el prestigioso Premio Renaudot.

De su obra ensayística destacan: *L'Intention Poétique* (1969); *Discours antillais* (1981), *Poétique de la relation* (1990), *Faulkner, Mississippi* (1996), *Traité du Tout Monde* (1997), *La cohée du Lamentin* (ensayo), *Une nouvelle région du monde* (ensayo), *Mémoires des esclavages* (2007), y *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue* (2009).

Elsa Goveia. Nació el 12 de abril de 1925 en la antigua Guyana Inglesa y falleció el 18 de marzo de 1980. En 1944 le fue otorgada una beca para estudiar Historia en Londres. En 1947 recibió el premio Pollard entregado a historiadores ingleses. Obtuvo su doctorado en 1952 con una tesis titulada “La sociedad esclavista en las islas británicas de sotavento a finales del siglo XVIII”, publicada como libro en 1965. Desde 1950, y hasta su muerte, fue profesora de Historia del University College of the West Indies. La Asociación de Historiadores del Caribe auspicia cada dos años el Premio Elsa Goveia al mejor libro de la región dedicado a la historia.

Considerada fundadora de la historiografía de las Indias Occidentales Británicas, fue partidaria de las teorías del *New World Group* y, en consecuencia, de la idea de que la historia es una vía de análisis para el logro de un proyecto social nacional e independiente, al mismo tiempo que la historiografía está estrechamente relacionada con el modo en que la historia se escribe, es interpretada y es presentada.

Es autora de *A Study of the Historiography of the British West Indies* (1956); *Slave Society in the British Leeward Islands at the End of the Eighteenth Century* (1965) y *West Indian Slave Laws of the 18th Century* (en coautoría con C. J. Bartlett, 1970).

Cyril Lionel Robert James. Nació en Tunapuna (Trinidad y Tobago) el 4 de junio de 1901 y falleció en Inglaterra el 19 de mayo de 1989. Periodista, escritor y destacado teórico del panafricanismo y del marxismo, fue miembro del Partido Laborista en Inglaterra y participó en la fundación de una Liga Socialista Revolucionaria. En 1938 se trasladó a los Estados Unidos, donde permaneció 20 años. Se afilió al Partido Socialista de los Trabajadores, y participó de la “Tendencia del Capitalismo de Estado” con Raya Dunayevskaya y Grace Lee Boggsy y sostuvo con ellas arduos debates teóricos sobre el socialismo, el marxismo y la dialéctica hegeliana. A finales de los años cincuenta regresó

a Trinidad y Tobago dedicándose infructuosamente a la política por un corto período de tiempo. Fue editor de *The Nation*, el periódico del partido proindependentista Movimiento Nacional del Pueblo (PNM, por sus siglas en inglés). Muy pronto abandonó la isla, y desde 1962 residió en Inglaterra.

Se destaca su libro *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In* (1952) y otros posteriores como *Facing Reality* —con Corneluis Castoriadis y Grace Lee Boggs— (1958); *Party Politics in the West Indies* (1962); *Beyond a Boundary* (1963) y *Nkrumah and the Ghana Revolution* (1977), entre otros.

George Lamming. George William Lamming nació el 8 de junio de 1927 en Carrington (Barbados) y es hoy una de las figuras más relevantes de la literatura y el pensamiento contemporáneo caribeño, con una notable obra poética, narrativa y ensayística. Ha recibido varios premios por su labor intelectual.

Asistió como becado a las escuelas Roebuck Boys' School y Combermere School, donde, alentado por su maestro, el poeta e intelectual Frank Collymore entró en el mundo de la lectura y comenzó a escribir. En 1946 viajó a Trinidad y comenzó a dar clases en la escuela para niños internos Colegio de Venezuela, en Puerto España. En 1950 emigró a Londres y en 1951 comenzó a trabajar en Servicio para las colonias de la BBC. Empezó a publicar en la revista *Bim*, editada por Frank Collymore, y a emitir por radio en la serie de la BBC *Voces del Caribe* sus poemas y prosa breve, como la del joven Derek Walcott. En 1953 publicó su primera novela, *In the Castle of My Skin* [*En el castillo de mi piel*].

Lamming es autor de seis novelas: *In the Castle of My Skin* (1953), *The Emigrants* (1954), *Of Age and Innocence* (1958), *Season of Adventure* (1960), *Water with Berries* (1971) y *Natives of My Person* (1972). *The Pleasure of Exile* [*Los placeres del exilio*] (1960) reúne ensayos pioneros en el esfuerzo por definir el lugar del Caribe en el mundo poscolonial, a partir del uso de metáforas-conceptos como “Caliban”. De igual modo, especial importancia revisten sus ensayos *Regreso, regreso al hogar: Conversaciones II - La educación occidental y el intelectual caribeño/Coming, Coming Home: Conversations II - Western Education and the Caribbean Intellectual*, Philipsburg, St. Martin: House of Nehesi, 1995, 2000; *Sovereignty of the Imagination: Conversations III - Language and the Politics of Ethnicity* (2009). En 1910, Ian Randle Publishers de Jamaica publicó dentro de la serie Caribbean Reasonings, *The George Lamming Reader: The Aesthetics of Decolonisation*, editado por Anthony Bogues.

Rupert Lewis. Nació en 1947 en Jamaica. Estudió Economía en la Universidad de las Indias Occidentales (UWI), en donde realizó su doctorado y desempeña funciones académicas. Es profesor de pensamiento político y se ha dedicado, con notables resultados, al estudio de Marcus Garvey —Héroe Nacional de Jamaica, recogido en decenas de libros—, así como a otros pensadores seminales del Caribe como George Padmore y Walter Rodney. Fue fundador y editor de *Bongo-Man* (1968) y cofundador del semanario *Abeng* (1969). De 1983 a 1984 se desempeñó como corresponsal de la *Revista Internacional* en Praga. Ha impartido conferencias y participado en múltiples eventos científicos sobre temas caribeños.

Entre sus libros principales se encuentran: *Marcus Garvey: Anti-Colonial Champion*, Karia Press, London, 1987 [Marcus Garvey: *Paladin Anti-Colonialista*, La Habana, Casa de Las Américas, 1988]; en coautoría: *Garvey: His Work and Impact*, Institute of Social and Economic Research and Department of Extra-Mural Studies, UWI, Kingston, 1988; *Walter Rodney's Intellectual and Political Thought*. The Press UWI and Wayne State University Press, Kingston & Detroit, 1998; *George Padmore: Pan-African Revolutionary*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2009; *Critical Arts - South-north cultural and media studies*. Vol. 25, N° 4, December 2011. Special Issue - Communicating Pan-Africanism: Caribbean leadership and global impact; *Caribbean Political Activism: Essays in Honour of Richard Hart*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2012; *Readings in Government and Politics of the West Indies*, Department of Government, UWI, Kingston, 1971; *Garvey: Africa, Europe, The Americas*, Institute of Social & Economic Research, UWI, Kingston, 1986.

William Arthur Lewis. Nació el 23 de enero de 1915 en Castries (Santa Lucía) y falleció el 15 de junio de 1991 en Bridgetown (Barbados). Fue un destacado actor político y economista caribeño, ganador en 1979 del Premio Nobel de Economía. Se graduó en la Escuela de Economía y Ciencia Política de la Universidad de Londres (1937) donde defendió su tesis de doctorado (1940) y se desempeñó como profesor (1938 a 1947). Luego pasó a la Universidad de Manchester, al área de economía del desarrollo, entre 1947 y 1958. Fue profesor del Colegio Universitario de las Indias Occidentales (1959-1963) y, una vez convertida esta en Universidad de las Indias Occidentales (UWI) en 1962, fue su primer Rector.

En 1963 fue condecorado con el grado de Caballero del Reino Unido por la Reina Isabel II, pasando a conocerse como Sir Arthur Williams. De 1963 a 1983 trabajó como profesor en la Universidad de Princeton, en los Estados Unidos. En 1970 fue a Barbados para

trabajar en la creación del Banco de Desarrollo del Caribe (1970-1973). Además de su notoria labor como economista, se desempeñó como asesor para el desarrollo económico de muchas comisiones internacionales y varios gobiernos africanos, asiáticos y caribeños. Se desempeñó como Secretario del Buró Internacional de Servicio Africano (*International African Service Bureau*) al lado de George Padmore y C. L. R. James; fue asesor de Kwame Nkrumah y del primer gobierno independiente de Ghana, así como activista de la integración pancaribeña. Siempre mantuvo interés por el tema del desarrollo económico y los problemas que enfrentan los países en vías de desarrollo.

Es autor de diversos títulos, algunos de ellos traducidos al español, entre los que se destacan: *The Principles of Economic Planning* (1949) [*La planeación económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949]; *The Theory of Economic Growth* (1955) [*Teoría del desarrollo económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968], *Development Planning* (1966), *Tropical Development 1880-1913* (1971); *Growth and Fluctuations 1870-1913* (1978); *Some Aspects of Economic Development*; *Aspects of Tropical Trade, 1883-1965* (1969); *Socialism and Economic Growth* (1971); *Development Economics: an outline* (1974); *The University in Less Developed Countries* (1974); *The Less Developed Countries and Stable Exchange Rates* (1978); *The Evolution of the International Economic Order* (1978).

Kari Polanyi Levitt. Nació en Viena (Austria) en 1923, hija única del matrimonio entre el intelectual húngaro Karl Polanyi —autor de *La gran transformación*— y de la luchadora comunista y antifascista de notable trayectoria —vinculada estrechamente a Lenin y a la Tercera Internacional—, Ilona Duczynska. Tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación de Austria, emigró a Inglaterra con su padre, pues su madre, vinculada a la lucha antifascista, se uniría a ellos dos años más tarde. Estudió Economía en Londres y se graduó en la London School of Economics, con Honores de Primera Clase, en la especialidad de Estadísticas. Se casó con el historiador canadiense Joseph Levitt y desde 1950 hasta la fecha reside en Canadá. Hizo su doctorado en Toronto y en 1961 fue a trabajar al Departamento de Economía de la Universidad McGill en Montreal, lugar al que permanece formalmente vinculada.

A solicitud del Nuevo Partido Demócrata de Canadá, estudió los efectos de la inversión extranjera directa en los países receptores, en este caso en Canadá, país que viera crecer las inversiones de los Estados Unidos, comprometiendo su destino histórico y su soberanía, como una especie de capitulación silenciosa o tranquila. De ahí pu-

blicó su primer libro: *Silent Surrender: La Corporación Multinacional en Canadá* (1970), un clásico para los estudios de economía política canadiense.

Su permanente relación con el Caribe anglófono comenzó a inicios de la década del sesenta, tras la independencia de estos pequeños Estados, pues trabajó como asesora, profesora y activa colaboradora desde su posición en McGill, en el recién creado Centro de Estudios de Áreas en Desarrollo (CDAS), en 1963. Se unió estrechamente al *New World Group* y comenzó a trabajar con Lloyd Best en la formulación de la teoría económica de la plantación. Es autora de decenas de libros sobre economía, el Caribe y el desempeño de sus padres. En 2013 publicó *De la Gran Transformación a la Gran Financiación: Sobre Karl Polanyi y otros ensayos*, con prólogo de Samir Amin.

Brian Meeks. Nació en Montreal (Canadá), de padres caribeños, en 1953 y creció en Jamaica. Se graduó en Ciencias Sociales por la Universidad de las Indias Occidentales, en Trinidad y Tobago, y en 1988 obtuvo un Doctorado con la tesis “Social formation and people’s Revolution: a Grenadian study”. Escritor y poeta, ha enseñado, como profesor de Ciencias Políticas y Sociales, teoría política, políticas comparadas, y pensamiento político tanto en la UWI como en la Universidad Estatal de Michigan, la FIU de Miami, y la Anton de Kom University en Surinam. Ha sido además Profesor Visitante del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, Visiting Scholar en la Universidad de Brown y Visiting Tinker Scholar en la Universidad de Stanford. Dirige el emblemático *Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies* de la Universidad de las West Indies, en Mona, así como el Centro de Pensamiento Caribeño (*Centre for Caribbean Thought*). Es miembro del Consejo Académico del Instituto de Estudios Caribeños e Internacionales de la Universidad de St. Georges (Granada) y ex-director de la Fundación Michael Manley.

Es autor de una decena de libros, entre los que se destacan *Caribbean revolutions and revolutionary theory: An Assessment of Cuba, Nicaragua and Grenada* (1993); *Radical Caribbean: from Black Power to Abu Bakr* (1996); *Narratives of resistance: Jamaica, Trinidad, the Caribbean* (2000); *New Caribbean Thought: a Reader* (2001); *Envisioning Caribbean Futures: Jamaican Perspectives* (2000); *Culture, Politics, Race and Diaspora: The Thought of Stuart Hall* (2007); *Envisioning Caribbean futures Jamaican perspectives* (2007) y *The Thought of New World: the Quest for Decolonisation* (2010). Su novela *Paint the Town Red* fue publicada en 2003 por Peepal Tree Press y constituye una indagación realizada por un joven sobre los años turbulentos de la dé-

cada del setenta en Jamaica, durante la primera administración de Michael Manley.

Walter Rodney. Walter Anthony Rodney nació en Guyana el 23 de marzo de 1942 y murió como consecuencia de un atentado al explotarle una bomba puesta en su emisora radial en Georgetown, el 13 de junio de 1980. Estudió historia en el University College of the West Indies (UCWI) en Jamaica, y se graduó en 1963. Con solo 24 años realizó su Doctorado en Historia Africana en 1966 en la School of Oriental and African Studies de Londres. Su tesis referida al comercio de esclavos en la costa de Guinea fue publicada en Oxford en 1970 con el título *A History of the Upper Guinea Coast 1545-1800*.

Rodney, además de destacado intelectual fue gran orador, activista político y un agudo crítico del capitalismo. Enseñó en la universidad de Dar es Salaam en Tanzania en 1966-1967 y luego en Mona, Jamaica, hasta octubre de 1968. Ese mismo año, a su regreso de Montreal, tras haber participado en el Congreso de Escritores Negros, el 15 de octubre el entonces Primer Ministro de Jamaica lo declaró *persona non grata* sin dejarlo descender en el aeropuerto de Kingston, hecho que generó manifestaciones en las calles de la capital desde el día siguiente, conocidas como los *Rodney Riots*. Su libro *The Groundings With My Brothers* recoge textos de esos tiempos.

En 1969 regresó a Tanzania, y allí enseñó Historia hasta 1974, en que volvió a Guyana para ocupar una plaza como profesor de la universidad. En 1972 publicó su notable estudio *How Europe Underdeveloped Africa (Cómo Europa subdesarrolló a África)*. Inmediatamente, a su regreso se involucró en política y fundó el partido Alianza del Pueblo Trabajador (*Working People's Alliance*).

Entre sus principales textos publicados se encuentran *The Groundings with my Brothers* (1969); *A History of the Upper Guinea Coast* (1970); *How Europe Underdeveloped Africa* (1972); *World War II and the Tanzanian Economy* (1976); *Guyanese Sugar Plantations in the Late Nineteenth Century: a Contemporary Description from the "Argosy"* (1979); *Marx in the Liberation of Africa* (1981); *A History of the Guyanese Working People, 1881-1905* (1981); *Walter Rodney Speaks: the Making of an African Intellectual* (1990).

Alissa Trotz. Profesora de Estudios de Género y de la Mujer y Directora del Programa de Pregrado de Estudios Caribeños en el *New College* de la Universidad de Toronto, fue merecedora en 2014 del President's Teaching Award, el mayor reconocimiento por la excelencia en la enseñanza que otorga esta universidad. A su vez, es profesora adjunta

del Instituto de Estudios de Género y Desarrollo *Dame Nita Barrow* del campus de la UWI en Cave Hill, Barbados.

Es autora de numerosas publicaciones sobre el tema de políticas de género, reproducción social y activismo femenino, género, colonialidad y violencia, mujeres y migraciones transnacionales y el Estado y la opción por la diáspora en el Caribe. Con Aaron Kamugisha fue editora invitada del número especial de *Race and Class*, en conmemoración del 200° aniversario de la abolición de la esclavitud británica (2007).

Actualmente, trabaja en un proyecto sobre género, violencia, trauma y memoria en el Caribe, que refleja la turbulencia de los años sesenta en Guyana.

Eric Williams. Nació el 25 de septiembre de 1911 en Puerto España (Trinidad y Tobago) y falleció el 20 de marzo de 1981. Desde 1932 estudió Historia en Oxford (Reino Unido) y defendió su doctorado en 1938 con una tesis que luego publicaría en 1944, siendo ya profesor en Howard University (Estados Unidos), bajo el título *Capitalismo y esclavitud*. Formó parte de la Comisión del Caribe establecida por los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Holanda con la intención de coordinar el desarrollo de la región, lo cual le sirviera para reafirmar su conocimiento y afianzar sus posiciones futuras.

Además de historiador fue un político notable: fundó el Movimiento Nacional del Pueblo (*People's National Movement*, PNM) entre 1955-1956, partido este que condujo al país a su independencia de Inglaterra el 31 de agosto de 1962. Fue el primer jefe de Estado de la independiente Trinidad y Tobago, desde 1962 a 1981, e implementó políticas para el desarrollo social, la educación y el desarrollo económico del país, convertido en República a propuesta suya en 1976. Entonces fue reelecto Primer Ministro hasta su muerte en 1981.

Williams es autor de varios libros: *The Negro in the Caribbean* (1942) [*El negro en el Caribe*], *Capitalism and Slavery* (1944) [*Capitalismo y esclavitud*], *History of the People of Trinidad and Tobago* (1962), *British Historians and the West Indies* (1964), *Inward Hunger: The Education of a Prime Minister* (1969), y *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969* (1970) [*De Colón a Castro: La historia del Caribe, 1492-1969*].

Sylvia Wynter. Sylvia Wynter nació en Cuba, hija de los jamaicanos Percival Wynter y Lola Maude Wynter, y regresó a Jamaica —su isla— a la edad de dos años. En 1946 recibió una beca para estudiar en el King's College de Londres, donde estudió español y recibió su MA en 1953. En 1958, junto con el novelista guyanés Jan Carew, redactó

piezas para la BBC de Londres y terminó la obra *Under the Sun* [*Bajo el sol*] representada por el *Royal Court Theatre* en Londres. En 1962 publicó su novela *The Hills of Hebron*.

En 1963 regresó a la vida académica, enseñando Literatura Hispánica en el campus de Mona de la UWI, donde permaneció hasta 1974. Allí comenzó a escribir estudios críticos sobre el Caribe, América Latina y la historia de España. Entre 1968 y 1969 publicó *We Must Learn to Sit Down Together and Talk About a Little Culture: Reflections on West Indian Writing and Criticism*. Durante este tiempo escribió *Ballad for a Rebellion* y, a solicitud del gobierno de Jamaica, redactó una biografía de Alexander Bustamante, el primer ministro de la Jamaica independiente.

La novelista, dramaturga, ensayista y profesora Wynter fue invitada en 1974-75 por el Departamento de Literatura de la Universidad de California en San Diego como profesora visitante. Luego, en 1977 se trasladó a la Universidad de Stanford para encargarse de los estudios africanos y afro-americanos, y como profesora de español en el Departamento de Español y Portugués de esta universidad, donde recibiera su condición de Profesora Emérita.

Su labor como ensayista y pensadora crítica continuó desarrollándose hasta nuestros días, argumentando que la totalidad de las ontologías humanas han sido reducidas por la sobrerrepresentación del hombre occidental burgués, como si él/esto fuera el único modo disponible de la totalidad de la humanidad. Wynter sugiere que las fuentes del conocimiento múltiple y los textos pueden crear una visión del mundo diferente.

En 2010 Sylvia Wynter fue reconocida con la Orden de Jamaica por sus servicios en el campo de la educación, la historia y la cultura.

Entre sus libros principales se encuentran: *The Hills of Hebron* (1962); *1865 Ballad for a Revolution* (1965); *Maskarade* (1979) y de sus ensayos se destacan “Novel and History, Plot and Plantation” (1971, *Savacou*); “One-Love Rhetoric or Reality?-Aspects of Afro-Jamaicanism” (1972), *Caribbean Studies* 12: 3; “After Word: High Life for Caliban” (1973); “The Eye of the Other” (1977), en *Blacks in Hispanic Literature: Critical Essays; Beyond Liberal and Marxist Leninist Feminisms: Towards and Autonomous Frame of Reference* (1982), San Francisco: Institute for Research on Women and Gender; “New Seville and the Conversion Experience of Bartolomé de Las Casas: Primera parte” (1984), *Jamaica Journal*, 17: 2, Parte dos (1984), *Jamaica Journal*, 17: 3; “The Ceremony Must Be Found: After Humanism” (1984), *Boundary II*, 12: 3 & 13: 1; “Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles” (1989), *World Literature Today*, 63; “Beyond Miranda’s Meanings: Un/Silencing the ‘Demonic Ground’ of Caliban’s Women” (1990), *Out of the Kumbula: Caribbean Women and Literatu-*

re; *Do Not Call Us Negroes: How Multicultural Textbooks Perpetuate Racism* (1990), San Francisco: Aspire; "On Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond" (1990), *The Nature and Context of Minority Discourse*; "No Humans Involved": An open letter to my colleagues" (1992), *Voices of the African Diaspora*, 8: 2; "1492: A New World View" (1995), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*; "Africa, The West and the Analogy of Culture: The Cinematic Text After Man" (2000), *Symbolic Narratives/African Cinema: Audiences, Theory and the Moving Image*; "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, The Puzzle of Conscious Experience" (2001), *National Identities and Socio-Political Changes in Latin America*; "What It's Like to Be Black", *National Identities and Socio-Political Changes in Latin America*; "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument" (2003), *The New Centennial Review*, 3: 3.

SOBRE EL ANTOLOGISTA

Felix Valdés García. Nació en Santa Clara, Cuba, en 1961. Es doctor en Filosofía, Profesor e Investigador Titular del Instituto de Filosofía y de la Cátedra del Caribe de la Universidad de La Habana. Se ha dedicado al estudio del pensamiento latinoamericano, en particular del Caribe y Cuba. Es autor de *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe, más allá de la academia*. La Habana: filosofi@.cu, 2017, *Leer a Fanon medio siglo después*. México-La Habana, 2016; *La filosofía en su tiempo histórico*. Editorial Ruth-Ciencias Sociales, 2012; así como de artículos y ensayos sobre la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de capítulos en los libros: *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Bogotá: Edit. “El Búho”, 1995; *La Filosofía en América Latina. Historia de las Ideas*. Bogotá: Editorial. “El Búho”, 1996; *Filosofía en América Latina*. Editorial “Félix Varela”, 1998; *El Caribe en el siglo XXI: Coyunturas, perspectivas y desafíos*. Ciencias Sociales, 2011; *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Editorial de Ciencias Sociales, 2012; *Conexión Canadá-Caribe: política, economía, historia y migraciones recientes*. La Habana, 2013; *El gran Caribe en el siglo XXI: crisis y respuestas*, Buenos Aires: CLACSO, 2013. Ha recibido menciones y premios en concursos de ensayo, y recibió el premio *The Best Dissertation Award*, de la Asociación de Estudios del Caribe (CSA-AEC).

COLECCIÓN ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO [CARIBE]

Los textos reunidos en esta Antología, más allá de su pertenencia a Jamaica, Trinidad y Tobago, Martinica o Barbados, expresan el cuestionamiento de una totalidad mayor: la realidad del Caribe. En ellos se expresa la unidad de lo diverso, de lo individual y lo universal de una experiencia, de islas que se repiten una y otra vez, sin ser iguales ni siquiera a sí mismas, más allá de la proximidad física, la fragilidad, la continuidad fáctica que la historia puso a merced de antojos imperiales y de los experimentos sociales y culturales más impensados de la civilización occidental. La presente selección pretende rebasar las divisiones y el desconocimiento entre pueblos que comparten una misma suerte, semejantes herencias y un mismo sol insular; y así hacer parte de la obra crítica de Nuestra América en el último medio siglo.

Cyril Lionel Robert James
Elsa Goveia
Eric Williams
Sir William Arthur Lewis
Kari Polanyi Levitt
Lloyd A. Best
Aimé Césaire
Frantz Fanon
Walter Rodney
George Beckford
Maurice Bishop
George Lamming
Kamau Brathwaite
Édouard Glissant
Jean Bernabé
Patrick Chamoiseau
Raphaël Confiant
Terry Agerkop
Sylvia Wynter
Norman Girvan
Rupert Lewis
Brian Meeks
Alissa Trotz

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-253-1



9 789877 222531