





# Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe

Giselle Román-Medina y Lina Martínez Hernández

EDITORAS

Ediciones  
Universitarias  
de Valparaíso   
Pontificia Universidad  
Católica de Valparaíso



Colección  
Dársena/Lecturas



### **Colección Dársena**

Departamento de Literatura  
Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

#### **Director**

raúl rodríguez freire

#### **Comité editorial**

Bryan Green  
Claudio Guerrero  
Edda Hurtado  
Irene Renau

#### **Consejo consultor**

Mauricio Barría (Universidad de Chile); Román de la Campa (Universidad de Pennsylvania); Bruno Cuneo (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso); Jorge Fornet (Casa de las Américas); Florencia Garramuño (Universidad de San Andrés, Buenos Aires); Beatriz González-Stephan (Universidad de Rice); Dunia Gras (Universidad de Barcelona); Lucía Guerra (Universidad de California, Irvine); Sergio Mansilla (Universidad Austral de Chile); Marcia Martínez Carvajal (Universidad de Valparaíso); José Antonio Mazzotti (Universidad de Tufts); Rafael Mondragón (Universidad Nacional Autónoma de México); Cristián Opazo (Pontificia Universidad Católica de Chile); Alexandra Ortiz Wallner (Universidad Libre de Berlín); Clara Parra (Universidad de Concepción); Juan Poblete (University of California, Santa Cruz); Julio Ramos (Universidad de California, Berkeley); Sergio Rojas (Universidad de Chile); Eneida Maria de Souza (Universidad Federal de Minas Gerais).

© Giselle Román-Medina & Lina Martínez Hernández, 2017. EDITORAS  
Registro de Propiedad Intelectual N° 286.069  
ISBN: 978-956-17-0752-8

Derechos Reservados  
Tirada: 300 ejemplares

Ediciones Universitarias de Valparaíso  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Calle Doce de Febrero 21, Valparaíso  
E-mail: euvs@pucv.cl  
www.euv.cl

Corrección de Pruebas: Osvaldo Oliva P.

Impresión Salesianos S.A.

HECHO EN CHILE

# Índice

<b>Introducción</b>	7
---------------------	---

## PARTE I. FUNDAMENTOS

<b>La incompleta “victoria verdadera” de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del <i>Propter Nos</i></b> Sylvia Wynter	21
<b>Ficciones del Atlántico Norte: transformaciones globales, 1492-1945</b> Michel-Rolph Trouillot	49
<b>Negociando identidades caribeñas</b> Stuart Hall	71
<b>La isla que se repite</b> Antonio Benítez Rojo	85
<b>Poética e inconsciente</b> Edouard Glissant	109

## PARTE II. DERIVAS

<b>Sexilios: hacia una nueva poética de la erótica caribeña</b> Yolanda Martínez San-Miguel	119
<b>Haití: fantasías de nuda vida</b> Sibylle Fischer	135

<b>Tercer movimiento: el paraíso de la dulzura</b> Juan Carlos Quintero Herencia	149
<b>Los estudios del Caribe, la construcción de archivos y el problema de la violencia</b> Deborah Thomas	167
<b>El Caribe y su apuesta teórica</b> Román de la Campa	187
<b>Acerca de los autores</b>	205

## Introducción

Giselle Román-Medina y Lina Martínez Hernández

Conocer el Caribe, acercarnos a su riqueza, a su pluralidad –humana, lingüística y cultural–, interrogar su contemporaneidad y los rastros de un antes y después de la paradigmática llegada de Cristóbal Colón a las islas, implica una serie de desafíos incesantes a nuestros imaginarios sobre la región, así como un acto de humildad en el que se reconozca su dificultad inagotable, pero estimulante. *Poéticas, archivos y apuestas* ofrece una multiplicidad de entradas que permiten concebir al Caribe como territorio material, y como entramado cultural y epistémico en constante cambio. De su importancia como fundamento de la razón moderna occidental, a su especificidad en cuanto a prácticas culturales resultado de los diferentes grupos humanos en contacto, el Caribe del que se ocupan los textos seleccionados para esta antología niega las estereotípicas imágenes de un lugar a-histórico, abierto al consumo y al placer. Revelan, pues, la historicidad tras los constructos que reducen, ya sea a paraíso terrenal o a infierno, al Caribe.

Delimitar la temporalidad histórica del Caribe constituye un reto en sí mismo; tanto más la selección de textos que hablen certeramente de las continuidades y la diversidad de la región. Nuestro criterio de selección propone, como la invitación que realizara Fernando Ortiz en su ensayo ya clásico de 1940, recorrer en forma de contrapunteo una acotada muestra de la producción cultural y académica contemporánea que habla del Caribe desde la complejidad de sus dinámicas. En términos cronológicos, el texto más antiguo de la antología es un fragmento de *El discurso antillano* del poeta y filósofo martiniqués Edouard Glissant, publicado en 1981 (aunque el fragmento apareció por primera vez en 1973). La década de 1980 es clave para interrogar la temporalidad de la región de manera convergente: por un lado, puede pensarse como el momento de la consolidación de un pensamiento autónomo caribeño de la mano de pensadores como Glissant, Sylvia Wynter, Kamau Brathwaite, Stuart Hall, entre otros, en contacto con los discursos de los derechos civiles en Estados Unidos y las luchas anticolonialistas en África. Por otro, se trata de un período marcado por el fin de la Guerra Fría, el alcance de la globalización y la crisis del capital financiero. Se trata, entonces, de una contempo-

raneidad que incluye, por supuesto, las huellas de muchos pasados, a partir de los cuales los distintos textos construyen sus genealogías singulares, entramados temporales que se mueven entre lo local y lo global.

Aunque no todos los ensayos son estrictamente posteriores al hito representado por la caída del Muro de Berlín, pueden ser pensados en relación al cambio de coordenadas que –como subraya Román de la Campa en uno de los textos incluidos en este volumen– exige la falta de utopías sólidas y claras que orienten los debates y la producción cultural tanto en la región como a nivel global. Sin embargo, por tratarse de debates, luchas y análisis dinámicos, que continúan en construcción, pensamos la producción contemporánea sobre el Caribe como una conversación entre los textos que podemos llamar fundacionales y la indagación más especializada de los autores en la actualidad. Los textos que conforman la primera parte pueden considerarse fundamentos ya clásicos en los estudios caribeños y, por lo mismo, centrales para la comprensión del trabajo académico y poético más reciente sobre el área. La segunda parte se lee, entonces, como diálogo en uso con aquel canon de los estudios críticos caribeños. Esta segunda parte está compuesta por acercamientos a problemáticas más puntuales, pero que no dejan de valorar críticamente el legado conceptual de los pioneros. Así, conceptos raciales (negritud), culturales (transculturación, diáspora, creolité), territoriales (las dicotomías autóctono-foráneo, centro-periferia), que preceden a los ensayos de esta antología, aparecen ahora envueltos en textualidades, prácticas y contextos que exigen su actualización y mayor flexibilidad para continuar comunicando el carácter siempre cambiante de la realidad de la región, de un Caribe que excede los límites del mar que le da nombre.

Este recorrido por las últimas tres décadas de producción cultural desde y sobre el Caribe, antes que un ruta cronológica y lineal, ordena los textos en función a la pregunta por la excepcionalidad cultural de la región como un todo que ha sido epicentro y punto de regreso de la globalidad, para luego detenerse en problemáticas específicas propias de contextos locales. Nuestro criterio editorial propone leer la primera y la segunda parte en términos de un contrapunteo consecutivo. Es decir, el primer texto fundacional se corresponde con el primer texto de estudios actuales y sobre problemáticas puntuales. Sin embargo, el lector notará otras combinatorias posibles, múltiples rutas de lectura, conexiones transversales entre los ensayos en las que destacan como ejes clave del tipo de estudios del Caribe al que nos aventuramos, los intercambios entre el pensamiento creativo o poético, la historiografía como indagación del archivo ampliamente entendido y la teoría como apuesta antes que certidumbre.

### **La comunidad ajena: raza y sexualidad**

Iniciamos con la pensadora y escritora jamaicana Sylvia Wynter y un fragmento de su discurso pronunciado en el contexto de la celebración de los quinientos años del llamado descubrimiento de América, luego publicado como “La incompleta ‘victoria verdadera’ de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del Propter Nos” (1995) (en traducción). Allí, Wynter advierte sobre la estructura simbólica y epis-



témica que dio y da forma a la historia del Caribe en la globalidad: la negación del otro, su cultura y su existencia, como fundamentos de una violencia radical. Wynter hace un recorrido por la historia del concepto “raza” con el propósito de reflexionar sobre la identidad caribeña desde una deconstrucción de sus cimientos epistémicos y simbólicos. A partir de lo que denomina la “comprensión subjetiva,” Wynter explora de qué manera la presencia indígena y luego negra en los territorios caribeños y americanos sirvió como condición de posibilidad para pensar el propter nos o la comunidad excluyente de lo humano concebido desde la posición de autoridad de los españoles, es decir, del hombre blanco europeo como paradigma del sujeto racional. Esta condición toma forma en la construcción simbólica y material de la categoría de raza, central para entender el proceder categorizante de la “comprensión subjetiva.” La raza llega a reemplazar el rol ontológico de la religión cristiana: en un momento post-religioso, pasa a explicar la conformación del mundo entre sujetos libres (hombres y mujeres blancos); “los niños por naturaleza” (indígenas) y los esclavos civiles o potencial mercancía (negros). Extrapolada al siglo XIX, y en consonancia con las teorías darwinistas sobre la evolución, la categoría racial adquiere la función de definir las zonas del desarrollo y del subdesarrollo del planeta, creando así un sistema global jerárquico que se mantiene en la actualidad. Pero más que la encerrona discursiva que puede generar un estudio post-estructuralista de la concepción racial, Wynter propone una visión dual en la que genética –entendida como el funcionamiento cerebral y orgánico que premia o castiga las acciones altruistas hacia ese Otro que concebimos o parte de nuestro nos o ajeno a éste– y logos se estudien en paralelo. Con este dúo imagina el conocimiento del Otro como un proceso tanto instintivo como simbólico-representacional, proceso que permitiría dotar al humanismo de mayor complejidad y apertura para entender fenómenos como el racismo, el colonialismo, la división del trabajo y la territorialización jerárquica de la globalidad.

Junto con la raza como categoría interna a las jerarquías económicas y simbólicas de las clases sociales, aparecen el género y la sexualidad como tensores también decisivos al momento de establecerse la comunidad excluyente de lo humano a la que alude Wynter. Si, según el pensamiento occidental hegemónico, el hombre blanco europeo es el sujeto racional por excelencia, que se auto-confiere a sí mismo un mayor grado de “humanidad,” la mujer ocupa un lugar de cruce, donde ésta se topa con la irracionalidad y la humanidad incompleta atribuida a las razas inferiorizadas. En este esquema patriarcal, los sujetos cuyas prácticas sexuales se salen del esquema heteronormativo son reubicados en un lugar contiguo al de los sexos y razas que se tienen por deficientes. La sexualidad, sin embargo, no sólo ha servido para fijar junto a la raza ese lugar subalterno en la escala de “lo humano,” sino que se convierte en punto de encuentro y desencuentro, entre el nuestro nos y el ajeno, a partir del cual también es posible construir nuevos sentidos de comunidad. Tal es el punto de partida de la ensayista y crítica puertorriqueña, Yolanda Martínez-San Miguel, en “Sexilios: hacia una nueva poética de la erótica caribeña,” quien, junto a otros estudiosos y pensadores, ha impulsado la apuesta por pensar la sexualidad y su interseccionalidad con la raza como una zona que también permite

desestabilizar la fijeza del nos, y construir nuevas formas de subjetividad. En este texto, Martínez-San Miguel explora el ya clásico tema de la condición diaspórica del sujeto caribeño desde una nueva perspectiva: la de las minorías sexuales. A la consabida historia de migraciones que atraviesa la región —primero por ser un espacio de grupos humanos que fueron arrancados de sus lugares de origen por la fuerza, segundo, por los factores económicos y de violencia política que a lo largo del siglo XX y hasta hoy continúan expulsando a sus habitantes a probar suerte en las metrópolis—, se agrega el “sexilio,” término que Manolo Guzmán define como el exilio de sujetos que se ven obligados a dejar sus países por motivos ligados a sus identidades sexuales. Martínez-San Miguel revisa varios ejemplos literarios del sexilio como expulsión (del puertorriqueño Luis Rafael Sánchez y del cubano Reinaldo Arenas), para luego discutir alternativas libres de la pesada carga traumática de la violencia expulsora. El sexilio como negociación (ejemplificado con los cuentos del puertorriqueño Ramos Otero), ligado a la complicidad, abre nuevas posibilidades de relación y de redes eróticas que desafíen las formas tradicionales de leer la identidad como una anclada a un territorio que la sobre-determina. A su vez, la comunidad se ve transformada por esos sujetos que deciden estar “en tránsito” y aprovechar las rutas ya establecidas para desenvolver sus deseos y generar nuevas vías.

### **Salvajes o modernos: la geografía de la imaginación y el Caribe**

En su artículo “Ficciones del Atlántico Norte: transformaciones globales, 1492-1945,” el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot traza otras coordenadas para pensar el lugar que ocupa el Caribe en la definición de la modernidad. Inicia su reflexión planteando de qué manera fue consolidándose en el Atlántico Norte un imaginario del “otro lugar,” indispensable en el pensamiento de la modernidad global. Como punto de quiebre, la llegada de Colón a las antillas marcó una ruptura irreplicable en la historicidad occidental. Pasado y presente llegaron a ser claramente delimitados para la diversidad de poblaciones humanas que entraron en contacto a partir de ese momento —europeos, indígenas y africanos esclavizados. Para Trouillot el impacto de este encuentro y, en particular, la intensa heterogeneidad que llegaría a concentrarse en la región caribeña, lo que ha puesto en movimiento es la coexistencia de dos geografías definitorias en la concepción occidental de la modernidad: la geografía de la administración, es decir, la circulación e intercambio de bienes que dieron forma al desarrollo del capitalismo mundial y a la conformación de lugares que pasarían a delimitar posteriores relaciones coloniales; y la geografía de la proyección, es decir, de qué manera la constitución de ese “otro lugar” funciona como trasfondo sobre el cual se sitúa la proyección del sujeto individual y colectivo. En otras palabras, cómo ese “otro lugar” es el fundamento de la historicidad dominante occidental. Trouillot ancla esta discusión en el Caribe con el fin de ampliar el binario salvaje/sujeto moderno ya clásico en los estudios de la región. Para Trouillot, el Caribe como “otro lugar” definitorio en las dinámicas materiales y epistémicas globales, lo que logra es enfatizar la importancia de pensar la constitución de identidades individuales siempre atadas a un régimen particular de historicidad. De esta manera, deshace

la ilusión de una identidad individual moderna desvinculada de los flujos materiales y simbólicos que generaron, entre otros fenómenos, el colonialismo como evento que aceleró la imposición de una cierta modernidad dictaminada desde el Atlántico Norte. Pero más que insistir en la desigualdad de la constitución de esa modernidad en la región, Trouillot apuesta por el estudio de una modernidad “alter-nativa” propia del Caribe y evidente en las prácticas de producción, consumo y constitución identitaria de sujetos africanos esclavos. Este ángulo le permite elaborar otro imaginario que contrasta con la consolidación de lo que en otro de sus artículos (“La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad”), el mismo Trouillot llamó el “nicho del salvaje.” En la temprana modernidad “alter-nativa” del Caribe, la constitución de una subjetividad individual no es patrimonio exclusivo de poblaciones europeas y, por lo mismo, atenta contra el imperativo eurocéntrico de primacía cronológica. Para Trouillot, el Caribe fue moderno desde el primer día, desde el momento en que el colonialismo impuso las dinámicas materiales, simbólicas y epistémicas que continúan definiendo los paradigmas de identidad y diferencia globales.

En contraste con la propuesta de revisión histórica de una modernidad “alter-nativa” que presenta Trouillot para principios de 1990, y en particular, frente al imperativo de una primacía cronológica eurocéntrica, sugerimos una lectura en contrapunteo del imaginario actual creado alrededor de Haití y sus habitantes. Mientras que Trouillot piensa en la modernidad del sujeto esclavo, la crítica cultural e investigadora Sibylle Fischer muestra cómo hasta el día de hoy el ojo moderno insiste en visualizar los cuerpos negros, particularmente haitianos, como salvajes. En su “Haití: fantasías de nuda vida” (2013) (en traducción), la estudiosa recuerda cómo desde su independencia la comunidad internacional dio la espalda y obstaculizó el desarrollo de esta nación, representada en Occidente como el ejemplo más paradigmático de los constructos que reproducen al Caribe como espacio radicalmente ajeno al nos occidental. Lejos de plantearse el valor liberador de la Revolución Haitiana, como había sucedido con la Revolución Francesa y la independencia de los Estados Unidos, surge una imagen de violencia desprovista de cualquier valor político. Pese a los esfuerzos del gobierno haitiano por desmitificar toda una serie de ciencias racistas que señalaban con desaprobación a su recién creada nación, la idea de Haití como lugar carente de historicidad y humanidad se perpetúa. Ésta cobra su expresión predilecta en la imagen: las películas de zombis y las fotos de cuerpos dolientes, todas descontextualizadas, sin referencias históricas que permitan ubicarlas. Es la pura imagen de la “obscuridad,” de lo que no se puede entender, la que atrae y la que circula. Para ilustrar esta idea, Fischer se concentra en el libro de fotografías de Bruce Gilden, *Haiti* (1996), y toma prestado el término nuda vida de Giorgio Agamben con el cual describe el tipo de imágenes crudas, de cuerpos vulnerables; imágenes que tuvieron una muy amplia circulación en Europa y los Estados Unidos. El análisis minucioso que hace Fischer de las mismas la lleva a formular una serie de preguntas perturbadoras, que apuntan a la relación entre estética y moral, a los límites de ambas, a cómo la estética puede despolitizar al sujeto hasta animalizarlo. Estas preguntas giran finalmente en

torno al morbo por la violencia y la posibilidad de que ésta no pueda representarse sin ser reproducida. Así Fischer, que a lo largo de su carrera se ha dedicado precisamente a historizar el Caribe –y muy especialmente a Haití, tal vez la zona más deshumanizada por el imaginario occidental– le devuelve a Occidente el reflejo de la imagen, la pregunta por el goce sádico que genera no el sujeto violentado, sino la propia mirada, la cámara transhistórica que ha retratado a este país.

### **Desmitificación, futuridad y autonomía de la cultura**

Seguimos con el trabajo del jamaicano Stuart Hall quien, siendo uno de los fundadores de la escuela de estudios culturales británicos en Birmingham, introdujo la raza al análisis de base marxista de la cultura. Desde mediados del siglo XX, los estudios culturales británicos revolucionaron las reflexiones entorno a la cultura al entenderla en un sentido muy amplio y desmitificador de las jerarquías tradicionales. A su vez, mostraron que la identidad, lejos de ser una esencia separada de las contingencias políticas, se construye desde la materialidad misma de la cultura. Para Hall, la dificultad de la pregunta por la identidad caribeña y su relación con la cultura, como consecuencia de la dependencia cultural generada por el colonialismo, es muestra de la urgencia y pertinencia política de la interrogante misma, pues entiende que la descolonización requiere en primer lugar definir su sujeto. Después de más de tres décadas de intenso trabajo culturalista, en “Negociando identidades caribeñas” (1993) Hall despliega los mecanismos de negociación que intervienen en la definición de ese sujeto que advierte –pese a la fijeza que sugiere “el definir”– debe reconocerse como dinámico, en continua transformación. La identidad como negociación implica la selección de elementos del pasado, que incluyen negociar con la mirada y la cultura hegemónicas, para su proyección futura. La negociación que conforma una identidad supone una transculturación en la que se acorte la brecha de desigualdad o las jerarquías –basadas en estructuras y argumentos raciales y clasistas–, de los elementos que entran en juego. Hall examina la figura del poeta y político martiniqués Aimé Césaire como ejemplo de una negociación transcultural compleja, en la que la identidad caribeña no supone una renuncia forzosa a todo lo que se vincule con la cultura metropolitana. Con el propósito de impulsar nuevos empoderamientos, también analiza el rastafarismo, al que considera un ejemplo de revolución cultural cuyos mitos han tenido efectos concretos, ideológicamente descolonizadores, en la sociedad jamaicana. Es decir, Hall apuesta por el estudio y entendimiento del funcionamiento de la cultura como un aprendizaje con potencial constructivo a futuro, sobre todo en el marco de culturas negadas o en situación de colonialidad. Por ello evoca la llegada del siglo XXI como el horizonte a partir del cual hace el examen. Su ensayo puede verse como una puesta en acción del propio programa que propone. Al enfocarse en los ejemplos del Aimé Césaire y el rastafarismo, Hall también está haciendo su propio recorte del pasado, su rescate de eso que con las palabras de Frantz Fanon llama “área hermosa y espléndida cuya existencia nos rehabilite,” pero no para cristalizarla, sino para exponerla al mismo devenir de las contingencias históricas, y asumir activamente el rol cambiante de la cultura.

Mientras Hall promueve la definición de un sujeto a partir de la materialidad de la cultura como parte de una agenda descolonizadora, el poeta y ensayista puertorriqueño Juan Carlos Quintero Herencia alerta sobre el reduccionismo al que es sometida la cultura popular en este proceso de búsqueda ontológica. En su libro *La máquina de salsa. Tránsitos del sabor* (2005), Quintero Herencia hace una crítica a las lecturas culturales que desde la década de los ochenta se han hecho de la salsa –género musical diaspórico–, particularmente para el caso de Puerto Rico, como modo de resistencia al dominio cultural y político estadounidense en la isla, e incluso, a la misma idea de “Occidente.” A Quintero Herencia le interesa más bien otro tipo de resistencia, la que exhibe la maquinaria formal de la salsa, particularmente en su dimensión performativa, en relación al aparato crítico de los estudios culturales. Para ello, Quintero se propone indagar en lo que llama el “sabor,” en una lengua salsera que conjuga gusto y sonoridad. La suya es una lectura del género musical en cuanto afecto, muy influida por el aparato teórico de Gilles Deleuze. También remite al filósofo de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno –pero sin participar de los prejuicios de éste, quien veía en las formas polirrítmicas una regresión cultural–, al concentrarse en la negatividad de la salsa, definida como opacidad, como exceso que complica las interpretaciones unívocas. Es en esa negatividad muy vinculada al gusto y al goce, que el poeta puertorriqueño identifica de manera provocadora la autonomía del género. Se trata de una autonomía paradójica en la medida en que su dificultad antes de estar en un distanciamiento, se encuentra en el goce. Expone, en otras palabras, la dificultad que le presenta lo afectivo al lenguaje. En el fragmento que hemos seleccionado, titulado “Tercer movimiento: El paraíso de la dulzura” se puede apreciar cómo Quintero Herencia acompaña la poética salsera con una escritura mucho más cercana a la tradición ensayística latinoamericana y, en este caso en particular, a la crónica, que a la escritura académica que se ha ido imponiendo desde los años ochenta. A través del tanteo que caracteriza al ensayo y el elemento autobiográfico de la crónica, da forma a su propuesta de acompañar una experiencia –la improvisación, el soneo, la puesta en escena, la performance salsera– irreductible, única y, podría decirse, aurática. Se podrá apreciar también que hace una lectura de canciones que justamente nombran la patria o la nación, para darle la vuelta a la tentación de leer en éstas un proyecto nacional definitorio. La nación, así como el Caribe, aparecen más bien como efectos estéticos, antes que como un proyecto de emancipación o de confederación antillana a lo Eugenio M. de Hostos –prócer y pensador puertorriqueño que propuso en siglo XIX una confederación compuesta por las antillas de habla hispana. La forma musical expone la insuficiencia de las letras para transmitir ese aspecto afectivo y de degustación que produce la sonoridad. Los tropos patrióticos y caribeños no representan un mensaje que se quiere transmitir, sino que se subordinan a la libertad gozosa del significante musical.

### **Caribe global: los pueblos del mar y sus archivos**

En *La isla que se repite* (1989), el escritor cubano Antonio Benítez Rojo invita a pensar el Caribe a partir de coordenadas teóricas que surjan de sus ritmos y variaciones.

En la introducción a *La isla*, ya clásica y definitoria, Benítez Rojo enmarca la globalidad histórica del Caribe desde una lectura de la máquina deleuziana. Si bien reconoce el diálogo con el postestructuralismo académico que encuentra en la década de 1980 en universidades de la costa este estadounidense, se interesa más por vincular creativamente la composición geográfica del Caribe y las teorías del caos. Como archipiélago material y simbólico, el Caribe se comunica con la teoría científica del caos desde la productividad de ésta última para dar luz a repeticiones globales de prácticas, procesos y espacios marginales. Recordando el caos espiral de la vía láctea, Benítez Rojo define al Caribe como meta-archipiélago en el que las repeticiones conducen hacia la diferencia y hacia la nada. Encuentra entonces variables de la repetición en diferentes instancias de la constitución global de la región: la flota de indias entendida como máquina deleuziana que se multiplica en las embarcaciones, puertos, productos, administradores, esclavos y demás involucrados en la construcción del fundamento material y epistémico de la lógica capital; la plantación, particularmente la de caña de azúcar, como eje concéntrico del desarrollo de las sociedades caribeñas y de las dinámicas globales de clase, raza y territorio; y, sobre todo, cierta fluidez que elude nociones fatales de apocalipsis, permitiendo un transcurrir constante y contradictorio que desafía la linealidad teleológica del pensamiento occidental. Es en la autonomía del pensar y el sentir de lo que Benítez denomina Pueblos del Mar en lo que hace hincapié para resaltar de qué modo es una máquina que, a diferencia del modelo de Gilles Deleuze y Félix Guattari, permite el flujo y la interrupción de manera simultánea. Esta apertura es la condición para la emergencia del polirritmo o la capacidad de dar la bienvenida a ritmos intuitivos en el espacio, anteriores y posteriores a las sociedades industriales. Se trata de un modelo epistemológico en el que el saber poético es vital, en todo el sentido de la palabra, y, por lo mismo, impredecible y oscilante entre el placer y la violencia.

Así como Benítez Rojo da la vuelta a las secuencias históricas de violencias coloniales, raciales y económicas en la región para encontrar las repeticiones poéticas que forman el ritmo caótico, más de veinte años después la antropóloga y profesora de estudios africanos, Deborah Thomas, invita a regresar a los diferentes archivos de violencias. En “Los estudios del Caribe, la construcción de archivos y el problema de la violencia” (en traducción) (2013), Thomas propone entender los archivos de violencia ampliamente, con un enfoque en los rastros que dejó la implantación de la economía esclavista. De manera que se trata de archivos de violencia económica y racial en los cuales encuentra Thomas claves para entender injusticias del presente. Estos archivos representan un desafío múltiple: se proponen como la reunión de marcas o huellas que quedan en las ruinas de procesos de violencia de larga duración; se proponen también como archivos que, más que epicentros materiales de documentación, se entiendan como portales para conectar al Caribe a una discusión global sobre violencias étnica y racial. Advierte Thomas sobre el peligro de la limitación de un archivo nacional que obstruye una perspectiva amplia, global y de larga duración para generar una política de reparaciones. De manera que los archivos de violencia son propuestos por Thomas en dos variantes: por un lado, como

metodología de estudio para pensar en las relaciones anti y post-coloniales a partir de la recuperación de una perspectiva transnacional existente desde las luchas pan-africanistas de las décadas del cincuenta y sesenta. Por el otro, como posición política que privilegie un estudio focalizado en las particularidades de la región desde una perspectiva interseccional de clase, raza y género, y ya no solo desde una mirada etnográfica que adjudicaría como inherente a la cultura afro-caribeña el despliegue de diferentes formas de violencia. De esta forma, y en diálogo con la mirada abierta y plural de Benítez Rojo, Thomas invita a una exploración de los archivos silenciados o negados del Caribe, pero que permiten entender la posición desigual de la región desde un cuestionamiento del desarrollo global y local de dinámicas varias.

### **El saber contrapoético**

Volver para recuperar un archivo oculto que no renuncie a su opacidad constitutiva es la propuesta del pensador y poeta martiniqués Edouard Glissant. El fragmento que hemos escogido de *El discurso antillano* (1981), “Un discurso fragmentado,” concentra varios de los conceptos fundamentales en la propuesta poético-filosófica de este escritor. La base conceptual yace sobre un saber localizado, el martiniqués, que es, a su vez, un saber contradictorio. En la contradicción —la negación—, surge la posibilidad de pensar(se) de otra manera. Para Glissant, Martinica reúne una serie de fenómenos ambiguos que logran, de forma simultánea, atar a la población a la servidumbre y esconder las claves de su liberación. Entre los varios elementos que menciona, el lenguaje es fundamental en términos de qué tipo de comunidad posibilita. Destaca en el caso del creole en la isla la capacidad con la que es utilizado para desviar, es decir, negar de manera consciente e inconsciente los límites impuestos históricamente sobre la población. Pero la resolución del conflicto no es la adopción de un lenguaje más “transparente;” al contrario, y como antídoto a la adopción de un lenguaje otro impositivo, Glissant promueve la concientización de la opacidad constitutiva del creole, un despertar a las facultades que posee la lengua como archivo y como herramienta de resistencia. Se trata de un lenguaje que da forma a una contrapoética o una antipoética que, consciente de los constreñimientos impuestos a su surgimiento como lengua autónoma, debe pensarse en principio como ejercicio intelectual para ser democratizado a futuro. No obstante, por tratarse de un ejercicio poético actúa como catalizador de la identidad, pero una abierta a la relación con el otro. En términos del lenguaje, esto quiere decir un uso consciente del creole, a la vez que la auto-gestión de un aprendizaje de las lenguas europeas; dos movimientos que permitirían entregar al mundo un aprendizaje-otro, consensual, capaz de eludir o dar vuelta al universalismo abstracto.

Cerramos este recorrido con el examen que el crítico cubano Román de la Campa hace de los trabajos de Benítez Rojo y Glissant en su ensayo “El Caribe y su apuesta teórica” (2011). De la Campa, quien subraya la desorientación de los saberes ante los retos producidos por los complejos cambios experimentados tras la finalización de la década del ochenta, identifica en estos escritores los intentos teóricos más ambiciosos

por conceptualizar ese “reto epistemológico” que implica la “anomalía” Caribe. Así, en el presente, las categorías clásicas fundamentales del caribeñismo de mediados del siglo XX (transculturación, negritud, sincretismo...), si bien siguen siendo puntos de referencia importantes e insoslayables para un entendimiento serio de la región, se vuelven insuficientes para describir los fenómenos que se añaden a las capas del pasado con las cuales a su vez cargan. Concretamente, de la Campa piensa en los flujos económicos y creativos, simbólicos y materiales, que acarrea la globalización con sus efectos sobre las distancias y el tiempo, así como en las tecnologías que generan nuevas formas de relacionarse. Este contexto le permite subrayar y proponer un acercamiento que supere la dicotomía “autóctono-foráneo” que ha dominado los debates de la región, puesto que la misma, reductora incluso en sus momentos de mayor aplicabilidad, se vuelve cada vez menos sostenible. En su lugar, propone un enfoque en los flujos del “pensar y hacer” que precisamente dan muestra de que la condición diaspórica del Caribe, exacerbada en el presente, reta cualquier intento de demarcación territorial positivista. En este sentido, su lectura de las obras de Benítez Rojo y sobre todo la de Glissant representa una búsqueda de puntos de partida para generar nuevas herramientas conceptuales que permitan encarar los retos del presente. Ambas obras comparten una posición ambigua, de gran creatividad, entre la literatura y las ciencias sociales, y desafían tanto los saberes producidos por los estudios de área en las universidades estadounidenses, así como a los tradicionales acercamientos de la crítica literaria, poniendo en evidencia las insuficiencias de ambos. De la Campa lee en clave *uncanny* y de “choteo” –término popular cubano teorizado por Jorge Manach, que se refiere a la capacidad de los cubanos de bromear y volver leves asuntos típicamente considerados graves– las estrategias de resistencia a la modernidad que Benítez Rojo identifica en el Caribe. Para de la Campa, el concepto de detour o desvío de Glissant permite mediar la distancia que separa la oralidad y la cultura letrada (una distancia que Benítez Rojo, pese a sus intentos, mantiene). La concepción del Caribe de Benítez Rojo, apunta de la Campa, se vuelve demasiado expansiva, pues puede aplicarse a cualquier cultura premoderna o de “modernidad trunca,” y en últimas, mantiene un esteticismo literario compensatorio –la creatividad como resistencia a la historia de violencias– que tapa esa misma violencia de la que el acercamiento de Thomas, como señalamos, se ocupa. La lectura que hace de la Campa de Benítez Rojo puede verse como preparatoria para la apreciación del alcance de la apuesta de Glissant, que si bien es contemporánea y hasta un poco anterior al trabajo del escritor cubano, presenta alternativas a algunas de las limitaciones de la obra de este último. Así, la comparación entre la obra de ambos pensadores le permite a de la Campa fundamentar y darle mayor solidez a su propia apuesta por el pensamiento de Glissant, como posibilidad con gran potencial para acercarse al presente y el devenir caribeño.

Para finalizar, subrayamos que esta antología es una forma de practicar la convicción de que el Caribe, en su especificidad, conforma una historia que va más allá de la pertinencia regional y le puede hablar al mundo todo, arrojando conocimiento sobre los procesos globales en los que desde la modernidad temprana aparece inserto. No preten-



demos una muestra exhaustiva, ni una representatividad exacta y nítida del pensamiento del Caribe de las últimas décadas, puesto que precisamente, si bien es valioso el intento, dicha pretensión sería muy engañosa e iría en contra de la real riqueza proliferante de sus flujos simbólicos. También reconocemos nuestras propias limitaciones para acercarnos a áreas menos estudiadas y conocidas (por ejemplo, el Caribe continental y el holandés). Es probable que la labor de los pensadores y estudiosos de estas áreas haga que con el tiempo las mismas dejen de ser una suerte de Caribe minoritario o poco representado, dentro del Caribe (que, pese a su repetida situación de periferia, no deja de tener sus centros de mayor visibilidad simbólica y material).

Hechas estas observaciones, esperamos que la antología permita apreciar la profundidad de los diálogos entre estos pensadores relacionados con el Caribe y estimule nuevas búsquedas. Ésta es, pues, una invitación a continuar abriendo los debates sobre la región, a no olvidar aquellos fundamentos teóricos y conceptuales que tanto nos han ayudado a explorar la complejidad del área, y construir futuros posibles en los que el Caribe se viva y se piense como elemento clave en la conformación de la globalidad.



PARTE I

# Fundamentos



## La incompleta “victoria verdadera” de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del *Propter Nos*<sup>1/2</sup>

Sylvia Wynter

La convicción apocalíptica de Cristóbal Colón en un destino providencial determinado a propagar la cristiandad a través de los conductos del estado terrenal, así como su búsqueda de expansión territorial, lo impulsaría a cuestionar los “modelos categóricos” y “las etiquetas clasificatorias móviles”<sup>3</sup> de los paradigmas “normales” de la geografía de su tiempo. No obstante, sería la misma dinámica la que también lo impulsaría —una vez llegó a las antípodas donde, de acuerdo con sus antagonistas doctos, no debían existir tierras— a considerar a los pueblos no cristianos del recién encontrado mundo como “idólatras,” dentro de los términos de los modelos categóricos jurídico-teológicos, establecidos por el estado emergente. Colón, entonces, consideró las tierras y la soberanía original de estos

---

<sup>1</sup> Tomado de: Sylvia Wynter, “1492: A New World View,” *Race, Discourse, and the Origin of the Americas*, eds. Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (Washington: Smithsonian Institution Press, 1995), 28-50. Traducido del inglés con permiso de Smithsonian Institution.

<sup>2</sup> El siguiente texto es la última parte de “1492: una nueva visión del mundo,” discurso pronunciado por Wynter en el contexto de una serie de conferencias organizadas por el Smithsonian Institute en respuesta a la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a las Américas. En el mismo, Wynter responde a dos perspectivas encontradas sobre este evento, una que llama “celebratoria” de la gran hazaña y otra opuesta que llama “disidente,” y que denuncia las atrocidades cometidas durante la conquista y la colonización de las Américas hacia las poblaciones originarias y las de origen africano, así como el daño ambiental. Wynter, quien busca una tercera perspectiva, formula la siguiente pregunta: “¿[p]uede emerger una nueva visión humana y ecuménica que localice el evento de 1492 dentro de un nuevo marco de significado no solamente de historia natural, pero también de una nuevamente concebida historia cultural específica a y única de nuestra especie, porque la historia de esas ‘formas de vida’ da expresión a un tercer nivel de vida híbridamente orgánica y —en los términos de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (1987)— existencia languajada?”(7). El texto a continuación, su respuesta a la misma, delinea los primeros pasos para una tercera perspectiva o esa nueva historia cultural específica a nuestra especie [t.].

<sup>3</sup> El término “modelos categóricos” es de Paulo Fernando Moraes-Farias. Según Wynter, se trata de un “estándar absoluto y ostensible de percepción adecuada” (21); más adelante en el texto se ampliará la definición. En cuanto a “las etiquetas clasificatorias móviles,” se refiere a la clasificación de geografías y poblaciones a partir de imágenes estereotípicas tanto descriptivas, como prescriptivas del comportamiento; también se ampliará su definición a lo largo del texto [t.].

pueblos como legítimamente expropiables (esto es, conquistables), y a éstos mismos como esclavizables, dentro de la lógica general del modo de comprensión subjetiva<sup>4</sup> que estaba por ser instituido, mientras que aquél que él desafiaba había pertenecido al orden feudal.

Tanto Colón como su tripulación española, por este motivo, se comportaron con los taínos, o los pueblos arahuacos, en los modos en que prescribía el término *idólatra*; es decir, como el grupo que se encargaría legítimamente de asegurar el bienestar particularista del *nos* de la cristiandad. Al mismo tiempo, este *nos* fue representado como si fuera el *propter nos*<sup>5</sup> de la especie humana misma, y así se creyó que éste estaba dentro de la lógica del sueño apocalíptico de “un sólo redil, un sólo rebaño, un sólo pastor.” En efecto, el término *idólatra* no tiene sentido fuera del modelo de comprensión subjetiva judeo-cristiano en su variante estatal, como tampoco lo tiene el término *Zanj* de la geografía medieval islámica fuera del islam medieval. En cambio, ambos fueron casos clásicos de la manifestación de las etiquetas móviles clasificatorias cuya verdad dependía de su sentido oposicional dentro de sus respectivos esquemas clasificatorios. Propongo aquí que estos esquemas son normalmente incuestionados porque los mismos permiten a ambos órdenes humanos dictar los roles de su estructura social (incluyendo la división del trabajo) y su legitimación, a la vez que inducen los modos específicos de *altruismo generalizado* sobre cuyas bases éstos están integrados como sistemas dinámicos vitales de un nivel único de existencia —esto es, un híbrido *bios* y *logos*, un nivel orgánico y uno verbal, entendidos

---

<sup>4</sup> Wynter toma prestado el concepto de “comprensión subjetiva” de Jaime Carbonell, teórico de la inteligencia artificial. Citamos *in extenso* la definición provista por Wynter, por tratarse de un concepto central a su argumento: “Carbonell sugiere que dado que los humanos siempre conocen y perciben su mundo de cada día en relación a metas supraordinarias específicas que orientan el comportamiento y sus series de sub-metas o ‘metas-ramificadas,’ aspectos de estos procesos cognitivo-perceptivos pueden ser estimulados por programas de computadoras que estén orientados sobre esas *metas-ramificadas*. Estas metas entonces determinan lo que puede ser o no percibido, con referencia *invariable* a un mismo criterio —el de su propia realización en cuanto a metas. Dado que nuestros comportamientos humanos están invariablemente orientados en las formas de los procesos cognitivo-perceptuales específicos mediante los cuales conocemos nuestra realidad, entonces los comportamientos que normalmente exhibimos, así como las afectividades empíricas sociales hacia las cuales nuestros comportamientos, tomados colectivamente, guiados, pueden ‘darnos’ acceso al modo específico de ‘comprensión subjetiva’ en términos del cual nosotros normalmente, incluso si de manera disidente, percibimos nuestra realidad socio-sistémica contemporánea así como también percibimos el pasado que llevó a ésta. Tal es el caso de nuestra presente concepción liberal positivista de que lo que Colón hizo en 1492 fue ‘descubrir’ América” (13). Wynter ve el “logro glorioso” de Colón de haber viajado a zonas que se creían inhabitables, así como los horrores perpetrados hacia los pobladores originarios y las poblaciones esclavizadas, como los efectos de un cambio de época, el paso de una comprensión subjetiva supernatural o religiosa a una secular, con el reverso de que la iglesia sería “el arma espiritual” de la expansión de los emergentes estados absolutistas. La nueva comprensión subjetiva entonces no está completamente desligada de lo religioso, y es la apuesta por una “redención racional” [t.].

<sup>5</sup> Wynter toma el término “*propter nos homines*” de Frederick Hallyn y se refiere a “los modos mediante los cuales la revolución intelectual del humanismo fue efectuada y nuestros modos de humanidad fueron eventualmente des-divinizados o secularizados” (25). Wynter considera la idea adelantada por Colón sobre la tierra como una para la creación de almas cristianas como parte de esa poética. La misma plantea que la creación es un acto de Dios, pero para beneficio del hombre, y desafió y rebatió el modo escolástico en que la tierra se dividía entre zonas habitables y zonas no habitables o fuera de la gracia divina [t.].

como los comportamientos de sujetos que están regulados por los “programas” narrativamente instituidos, que son a su vez la condición tanto de *humanidad*, el modo del *nos*, como del fenómeno cognitivo que define lo humano, en otras palabras, la mente.

Colón, entonces, “vería” a las poblaciones del Nuevo Mundo del modo en que sus antagonistas doctos habían “visto” antes como inhabitables a las zonas tórridas y al hemisferio al oeste *sumergido-bajo-el agua*. Específicamente, los vería dentro del modelo triádico formal de la percepción judeo-cristiana hacia los no-cristianos. Esto es, los vería como una categoría dentro de una población humana dividida entre cristianos (quienes han escuchado y aceptado la palabra nueva del evangelio), infieles como los musulmanes y los judíos, quienes, aunque monoteístas, han rechazado la palabra después de que les ha sido predicada (y quienes, por esto, son *inimici Christi*, enemigos de Cristo) e *idólatras*, esos pueblos paganos y politeístas que habían ignorado la Palabra o bien no les había sido predicada aún.<sup>6</sup> Colón entonces encajó a los pueblos taínos o arahuacos que confrontó el 12 de octubre de 1492 en el tercer modelo categórico bajo la “etiqueta clasificatoria móvil” de *idólatra*.

Aquí, sin embargo, el esquema clasificatorio religioso habría interactuado con el emergente esquema clasificatorio del estado moderno, permitiéndole a Colón además categorizar a los pueblos que encontraba siguiendo el patrón de los términos del descubrir y ganar, impuestos por la Corona. Esos términos llegaron a ser comúnmente usados en las comisiones distribuidas durante varios siglos por soberanos europeos y otros potentados. Dado que los mismos estaban vinculados a la motivación psicosocial y al imperativo comercial que estimuló el viaje, estos términos dictarían poderosamente sus conductas hacia los pueblos recién encontrados.

El modelo para este patrón de “descubrir y ganar” había sido fijado a lo largo de varios siglos por contratos anteriores creados durante el mapeo y la ocupación de Europa occidental y el este Atlántico (las islas Canarias, las islas del archipiélago de Madeira, las Azores).<sup>7</sup> En este patrón, se había vuelto una costumbre para los soberanos de los estados europeos conceder comisiones a los aspirantes a descubridores y ganadores sobre la base de términos contractuales específicos. En todos los casos, el premio al licenciatario, en retribución a su hazaña de expandir la riqueza y el poder del estado licenciador, era el de una posición administrativa virreinal en el gobierno del territorio expropiado, así como un porcentaje de los impuestos sobre el comercio de bienes y todas las otras formas de tributo. Además, como sería el caso de los nacidos no nobles en una estructura social que seguía instituida por principios de nobleza y nacimiento que determinaban el estatus, y

<sup>6</sup> Ver Anthony Padgen, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), para un análisis de los discursos jurídico-teológicos en donde el concepto de los *más humanos* españoles y los *menos humanos* indios (basado en una diferencia representada *por naturaleza* ordenada por “la ley natural” entre los dos pueblos) fue primero instituida como una estructura de creencia penetrante.

<sup>7</sup> Felipe Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonization from the Mediterranean to the Atlantic 1229-1492* (Londres: MacMillan, 1987), 14-31.

por lo tanto de acuerdo con la valentía de la hazaña del guerrero o *virtù* que era el correlato de este principio,<sup>8</sup> la nueva posibilidad de hazañas descubridoras y de ganancias comisionadas estatalmente, ahora ofrecía la oportunidad de un nuevo tipo de recompensa —el de ser ascendido a un estatus nobiliario adquirido (en lugar de puramente hereditario y asignado), y al prestigio de sus prerrogativas aristocráticas.

Esta última cláusula en la que Colón insistió llegaría a ser una de las dos motivaciones principales que estimularon su comportamiento antes y después, como en la refinada frase de Adam Smith, del “engaño” que la naturaleza nos impone al estimularnos a buscar obtener estatus dentro de los términos de la “economía de grandeza” de nuestros órdenes específicos, induciéndonos, de esta manera, a desplegar esas conductas colectivas exigidas por los órdenes respectivos, para asegurar *su* bien general.

En este contexto, la manera en que Jean-François Lyotard entiende la naturaleza dual de los términos, tanto descriptiva como prescriptivamente, si se extiende al concepto de las etiquetas clasificatorias e “imágenes estereotipadas” de Paulo Fernando Moraes-Farias, nos permite ver cómo el específico modo cognitivo del “conocimiento de las categorías” que guió a Colón a considerar a los taínos o arahuacos como pueblos idólatras y, por lo tanto, en los aún híbridos términos religioso-jurídicos del esquema clasificatorio del estado emergente, así como del nuevo orden *mercantil* basado en la revolución comercial en marcha durante esos tiempos, le permitiría considerar a los pueblos de esas pequeñas sociedades sin estado, y comportarse con los mismos, *solamente en los términos* que aseguraran el bien suyo, de su estado y de la cristiandad.

En otras palabras, Colón se comportaría dentro de los límites prescritos por el *propter nos* cuyo punto de referencia primario era asegurar el bienestar suyo y de sus semejantes cristianos. Al mismo tiempo, tanto la representada universalidad del milenarismo apocalíptico cristiano, así como el nuevo concepto de *Hombre*, estatal, pero aún judeo-cristiano, también le permitieron percibir su bienestar y el de sus semejantes sujetos estatales judeo-cristianos, como si dicho bienestar fuera isomorfo con respecto al de la humanidad en general, incluyendo a los taínos/arahuacos (quienes pagarían con su extinción el precio de esta creencia).

Aquí el concepto de Philip Lieberman sobre la evolución de nuestro comportamiento moral puede también ser vinculado a la evolución de nuestros modelos de comportamientos inter-altruísticos —en efecto, a los límites de *nuestro propter nos* y, por lo tanto, del *nosotros* por cuya causa y nombre actuamos. Mientras los comportamientos de todas las especies orgánicas, incluyendo cómo esos comportamientos altruistas o desinteresados, esenciales para sus respectivos modos de agregación de sociabilidad co-específica, son *genéticamente* regulados, nuestros comportamientos humanos están *dualmente* regulados, *genética y verbalmente*. En un primer nivel, nuestro propio tipo animal, o modo de altruismo genéticamente programado y, por lo tanto, de co-especificidad, es activado, como el

---

<sup>8</sup> Ver Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals* (Cambridge: Polity Press, 1987).



de todas las especies orgánicas, *sólo en respuesta* al imperativo de ayudar al reducido círculo de esos que pueden transmitir copias similares de nuestros genes a futuras generaciones.

Sin embargo, en un segundo nivel, el nivel, en efecto, de los sistemas de representación simbólica de nuestros programas culturales, nos comportamos siguiendo una respuesta gobernada por reglas ante los más “generalizados modos de altruismo” que son inscritos e inducidos por estos sistemas y, así, en respuesta a los criterios morales-éticos que se ponen en juego. En este segundo nivel, entonces, el imperativo al que respondemos es al de ayudar a aquéllos con quienes nos co-identificamos verbalmente; aquéllos con quienes nos hemos hecho co-específicos simbólicamente por nuestros órdenes discursivos, y sus sistemas de representación simbólica, los cuales, como propondré más adelante, son generados desde los patrones de las narrativas de origen universalmente comunes a todas las culturas humanas, incluida la nuestra en la actualidad.<sup>9</sup> Por este motivo, como propondré, los humanos como un tercer nivel de vida híbridamente orgánica y verbal y, por lo tanto, como especie, pueden hacerse co-específicos con otros miembros del grupo al cual pertenecen *sólo* a través de estas narrativas fundacionales. En efecto, nos co-identificamos sólo con quienes hemos socializado a partir de nuestras narrativas de origen y sus sistemas de representación simbólica, o programas culturales, llegando a ser co-específicos simbólicamente de éstos y, por lo tanto, a desplegar comportamientos altruistas hacia quienes constituyen el *nos* en cuyo favor actuamos colectivamente.

El sociólogo D. T. Campbell<sup>10</sup> también ofrece una valiosa perspectiva sobre los roles de estas narrativas de origen fundacionales y sus respectivos sistemas representacionales en el “condicionamiento e inducción” de nuestros modos de “altruismo generalizado” culturalmente específicos. Señala que los humanos, aunque vivan en sociedades complejas de gran escala, como las de los insectos sociales, a diferencia de los primates, no han sido seleccionados evolutivamente para ser genéticamente agregados a gran escala. Ni los mecanismos de “distribución de roles” (que deciden cuáles grupos van a la cúspide de la estructura social, y cuáles van a la base) específicos a nuestro orden humano, ni tampoco aquéllos que inducen la cooperación, son genéticamente *predeterminados*, como lo son en el caso de las especies orgánicas.

En cambio, es nuestro modo primario y genéticamente determinado de competitividad primate y su correlato animalesco de formas de parentesco instintivas y estrechamente exclusivas, el que *debe* ser superado por los procesos de condicionamiento efectuados por el sistema de representación simbólica específico de cada orden cultural —como los mecanismos que pueden por sí mismos inducir modos artificiales de altruismo afectivo o empatía y, así, los modos simbólicamente inducidos de co-especificidad, como el del *nos* en el cual nuestros complejos órdenes humanos pueden estar únicamente basados.

<sup>9</sup> Glyn Isaacs, “Aspects of Human Evolution”, *Evolution from Molecules to Men*, ed. D. S. Bendall (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 509-543.

<sup>10</sup> Donald T. Campbell, “The Two Distinct Routes beyond Kin Selection to Ultra-sociality: Implications for the Humanities and Social Sciences”, *The Nature of Pro-Social Development: Interdisciplinary Theories and Strategies*, ed. Diane L. Bridgman (Academic Press, 1982).

Por consiguiente, como también alega Campbell<sup>11</sup>, el rol de las tradiciones religiosas es “condicionar” a los sujetos a su lugar según su orden, de manera que inculquen en ellos tendencias que están en oposición directa a las tentaciones que representan en su mayoría las “tendencias oposicionales” directamente producidas por nuestro instintivo modo de altruismo animalesco. Éste es, de hecho, el rol de *todos* nuestros modos discursivos y sistemas de representación simbólica, religiosa y no religiosa, con la excepción de las ciencias naturales que surgieron precisamente sobre la base de su ruptura con dicho rol.

Dado que las verdades o modos subjetivos de comprensión de cada uno de esos órdenes necesariamente sirven para inducir tanto el modo interaltruista de co-especificidad simbólica como el del *propter nos* sobre el cual el orden humano es basado, y son una función, por ende, de la sociabilización del orden de cada sujeto, así como de la regulación de sus modos de percepción y sus comportamientos correlativos, todas estas “verdades,” una vez puestas en su lugar, deben ser necesariamente no sólo “inmunes al ataque filosófico” sino también inmunes a la contra-evidencia empírica. En vista de cada uno de esos modos de “comprensión subjetiva” y de la “verdad de la solidaridad,”<sup>12</sup> la verdad de lo que es bueno para nosotros creer, es en sí misma sólo un mecanismo aproximado a lo que es bueno para cada forma de vida y su modo de co-especificidad simbólica (o especiación) y altruismo generalizado, para *lograr* que sus sujetos crean como la condición de *su* propia estabilidad al instituirse y replicarse como aquella forma de vida específica, o sistema autopoético viviente.<sup>13</sup> Esto puede ocurrir incluso en esos casos donde estos modos de “comprensión subjetiva” y los límites de los modos de altruismo, o del *propter nos* que imponen, se hayan convertido en peligrosos y disfuncionales para los sujetos individuales de sus órdenes.

Esto era cierto no sólo para Colón y los españoles, sino también para los pueblos que enfrentaron. Y este hecho histórico, uno concebido en los términos de la nueva historia cultural propuesta anteriormente, es el que puede permitirnos interpretar la paradoja del rostro de Jano de 1492 desde un punto de vista transcultural y, por lo tanto, humano.

Lo que resulta evidente en las tesis de Lieberman y Campbell es que a pesar de que para cada grupo humano etno-cultural nuestro modo de altruismo narrativamente inscrito y simbólicamente inducido es normalmente activado o desencadenado en respuesta del imperativo de ayudar *sólo* a aquéllos que han sido socializados dentro de las mismas categorías cosmogónicas que nosotros, y quienes, por lo tanto, forman parte de nuestro mismo “nosotros,” nosotros tampoco experimentamos *ese altruismo hacia, o genuina co-identificación con* esos a quienes nuestras narrativas de origen fundacionales han definido como los marcadores significativos oposicionales de la otredad con respecto

<sup>11</sup> Ibídem. Ver también Donald T. Campbell, “On the Genetics of Altruism and the Counter-Hedonic Components in Human Culture”, *Journal of Sciences Issues* 28.3 (1972): 21-38.

<sup>12</sup> Richard Rorty, “Solidarity of Objectivity”, *Post-Analytic Philosophy*, ed. J. Rajchman y Cornell West, (Nueva York: Columbia University Press, 1985), 15.

<sup>13</sup> Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy* (New York: North Holland, 1979).

al “nosotros.” Así como para Colón, la etiqueta móvil clasificatoria de *idólatra* responde al *propter nos* de la cristiandad. Como tal, los pueblos arahuacos-caribeños eran legítimamente para él *una función* de la cristiandad y de la realización del estado español –ya fuera como esclavos, como tributarios de oro, o como servidores de encomienda, o incluso como conversos que pueden dar testimonio del poder del estado, de la verdad de la fe y de sus respectivas “economías de grandeza.”

Por este motivo, lo que Cerio llama los fundamentos morales y filosóficos con los cuales España integraría a los pueblos indígenas del continente en su sociedad serían ejecutados sólo sobre la base de la subordinación dual, física y metafísica, del grupo conformado por los pueblos indígenas –una en la cual sus vidas serían en adelante meramente una función de la realización del *propter nos* de los colonos posteriores a Colón.

¿Por qué éstos eran tan integrables? Una vez más, el asunto aquí tiene que ver con los límites de un modo específico de co-especificidad simbólica, los límites, pues, de un específico sistema de representación simbólica y modo de comprensión subjetiva. Tan temprano como desde el período de la primera expansión de Europa occidental en el este Atlántico y su conquista de los pueblos neolíticos de las Islas Canarias, el secretario real de la corte de España, Hernán de Pulgar, había notado que los pueblos indígenas habían combatido con tal tenacidad y coraje, así como con una destreza militar que los habría hecho invencibles si no hubiera sido por un factor: el de las feroces rivalidades entre los distintos grupos.<sup>14</sup> Estas rivalidades les habían permitido a los españoles usar una facción como aliada para derrotar a las otras, una por una. Como Richard Rodríguez<sup>15</sup> recientemente señala, a pesar de que el feroz nacionalismo anti-español de México lo llevó a negarse a erigir un monumento a Hernán Cortés, este nacionalismo también llevó a borrar de su memoria histórica cualquier insinuación del hecho documentado de la “complicidad de otras tribus indias en el derrocamiento del imperio azteca.”

Aun así, visto desde una perspectiva transcultural, lo que yacía en la raíz de estas desastrosas rivalidades era el sistema de representación simbólica que instituía los modelos compactos de identidad basada en el linaje-clan (modelos de identidad enraizados en sus esquemas cosmogónicos y narrativas de origen). En adelante, la paradoja fue que esto que había provisto los materiales para el florecimiento creativo de grandes imperios como el de los aztecas y el de los incas, también había establecido límites insalvables a los grados de comportamientos interaltruísticos que habrían permitido a los pueblos del Caribe y de las Américas unificarse en contra de los invasores –esto es, al plantearse el “bien” o el *propter nos* de *todos* los pueblos indígenas (de los *indios* en la terminología española), como el foco primario de su lealtad, en lugar del “bien” de su linaje-clan.

Aquí debe hacerse un paralelo con respecto al tercer grupo poblacional: los pueblos de África y sus también milenarios y tradicionales modelos de identidad basados en el

<sup>14</sup> Fernández-Armesto, *Before Columbus*, 1107-08.

<sup>15</sup> Richard Rodríguez, “Mixed-Blood: Columbus’s Legacy: A World Made Mestizo”, *Harper’s* 283 (1991): 47-56.

linaje-clan y modos del *propter nos*. Si los estudiosos afrocentristas, como los nacionalistas mexicanos, han intentado borrar el hecho de que algunos de los pueblos de África participaron con los europeos activamente en realizar el comercio esclavista y despachar esclavos al Nuevo Mundo, sus antagonistas, los historiadores positivistas, los han ridiculizado por tratar de borrar de toda memoria el hecho de que, en sus palabras textuales, “los africanos vendían africanos.”<sup>16</sup> Por entonces, claro está, no había africanos. De hecho, “los africanos” sólo habrían podido existir dentro del “modo de comprensión subjetiva” del humanismo liberal. Más bien, también aquí, el tradicional modelo de identidad de linaje-clan, y lo que el historiador Joseph Miller<sup>17</sup> (1976) llama “visión particularista del mundo,” o en nuestros términos, modo de comprensión subjetiva, al cual este modelo da lugar, sirvió para legitimar a un grupo co-identificado para vender y esclavizar, normalmente, a los miembros de aquéllos que estuvieran fuera de los límites afectivos de su *propter nos*.

Más aún, tan centralmente dominante era el modismo de la identidad basada en el linaje, que los primeros esclavos vendidos a los europeos pertenecían, como señala Miller,<sup>18</sup> a la específica categoría social definida como legítimamente esclavizable —esto es, aquéllos que habían sido clasificados dentro de la lógica del sistema simbólico—representacional del Congo, como hombres y mujeres sin linaje. Éstos eran hombres y mujeres quienes por haber caído fuera de la protección de sus propios linajes (un ser metafísicamente normal era únicamente posible dentro de éstos) habían llegado a ser representados —como había sido el *Zanj* para el islam medieval, y como la categoría de negro y negra sería percibida por los europeos dentro de un sistema representacional cultural específico como la única categoría legítimamente esclavizable— como externos a los límites, entonces, del *nos* verdadero.

Por consiguiente, si los numerosos pueblos de estados y sociedades acéfalas de África occidental no estaban más predispuestos a verse y convivir entre ellos como “africanos” co-específicos e inter-altruistamente afines, dado el sistema de representación simbólica que los co-identificaba sobre la base de un agrupamiento de tipo linaje-clánico, como el foco primario de su lealtad, y si además los pueblos indígenas no eran capaces de verse unos a los otros como co-específicos ni como “indios” inter-altruistamente relacionados dentro de la lógica de su sistema de representación, también basado en el linaje-clan y su relacionado modo de comprensión subjetiva, entonces, Colón y la seguidilla de colonos españoles tampoco serían más capaces, dentro de la lógica de su modelo de identidad estatal monoteísta, y su sistema de representación simbólica y modo de comprensión subjetivo, de ver a y comportarse con los pueblos indígenas (incluso después de ser con-

---

<sup>16</sup> Estas acusaciones han sido hechas por el historiador Gary Nash en el contexto de la disputa y controversia en curso sobre la serie de los textos de historia de Houghton Mifflin de la cual él fue co-autor.

<sup>17</sup> J. G. Miller, “The Slave Trade in Congo and Angola”, *The African Diaspora: Interpretive Essays*, ed. Martin L. Kilson y R.L. Rothberg (Massachusetts: Harvard University Press, 1976).

<sup>18</sup> *Ibidem*, 77.

vertidos al cristianismo) como sujetos de la corona española y semejantes cristianos con los que compartían igualmente un *propter nos* del estado o de la cristiandad.

Si en un inicio la imagen estereotípica de "idólatra" que reguló el trato de Colón hacia los pueblos indígenas había sido el obstáculo para un *propter nos* más inclusivo, la misma sería próximamente remplazada por una nueva "imagen estereotípica" basada en el concepto aristotélico de *esclavos naturales*. Este concepto fue generado desde un nuevo y poderoso constructo simbólico que tomaría el lugar, en el ahora secularizante sistema cultural judeo-cristiano, que la religión y la sanción de lo sobrenatural habían antes ocupado en las estructuras de la repartición de roles en el orden cristiano feudal, uno que anteriormente se había basado en los principios de *casta*.

El nuevo constructo simbólico fue el de la "raza." Su planteamiento esencialmente herético-cristiano sobre la *no homogeneidad de las especies humanas* estaba por proveer nuevas nociones metafísicas de orden. Esas nociones aportaron los fundamentos de las políticas post-1492 en el Caribe y las Américas, las cuales, aunque en una nueva variante, continúan siendo legitimadas por sistemas coloniales decimonónicos de Europa occidental, así también como por las jerarquías que perduran en nuestro presente orden global. Tal legitimación tomó lugar dentro del modo de comprensión subjetiva generado desde un esquema clasificatorio y sus modelos categóricos, los cuales, mapeados sobre el espectro de variaciones hereditarias humanas y sus culturas, vendrían a ser paralelos a esos mapeos sobre la zona tórrida y el hemisferio occidental antes de los viajes de los portugueses y los de Colón.

El historiador Anthony Pagden<sup>19</sup> explica por qué este constructo simbólico determinaría, en palabras de Cerio, "los fundamentos morales y filosóficos" en cuyos "términos de intercambio" el contrato socio-simbólico de las políticas posteriores a 1492 sobre el Caribe fueron originalmente dispuestas. Éste señala que mientras el estado español comenzó a racionalizar las instituciones de su nuevo imperio, ya no estaba satisfecho con depender de un sistema de legitimación basado en términos que todavía concedían poder temporal al papado. Una serie de juntas fueron entonces convocadas desde 1512 en adelante, compuestas tanto por juristas reales como por teólogos. Estas juntas harían uso de la *Política* de Aristóteles con el fin de desplazar el modo teológico de legitimación que había garantizado la soberanía a España con la condición de llevar a cabo el trabajo de evangelizar a los pueblos del Nuevo Mundo y convertirlos al cristianismo.

En el lugar de la categoría de *idólatras*, las juntas adaptaron la categoría de esclavos naturales de Aristóteles, con el fin de representar a los pueblos indígenas como *diferentes a los españoles por naturaleza*. Esta diferencia fue expresada en grados de racionalidad, con la distancia simbólico-cultural entre ambos grupos, siendo vista como una diferencia determinada de manera innata. Esta diferencia, ellos entonces argumentaban, dejaba claro que los "indios" habían sido destinados a ser, por la ley natural, "esclavos naturales," así como los españoles también habían estado destinados a ser los amos naturales. Una

---

<sup>19</sup> Pagden, *The Fall of Natural Man*.

vez el derecho de la soberanía española había sido situado en *la naturaleza de los pueblos que han sido conquistados*<sup>20</sup>, un sistema de discurso de “conocimiento de las categorías” sería dispuesto para representar todas las diferencias culturales que han sido determinadas geopolítica y socio-ambientalmente, como parte de una “imagen estereotipada” de diferencias innatas predeterminadas por las leyes naturales. Esta fue la imagen puesta en juego en *La tempestad* (I. ii), donde Miranda acusa a Caliban de pertenecer a una raza vil e inaceptable por aquéllos de buena naturaleza. Es en esta coyuntura que el modelo triádico de lo que ha sido llamado la jerarquía de la casta racial de Latinoamérica, basada en el ideal del *mestizaje*,<sup>21</sup> fue primeramente establecido.

Los esclavos naturales no son como los esclavos civiles, que pueden ser comprados y vendidos, sino que son legalmente libres sin importar las lagunas de facto. A pesar de estar ligados a los colonos españoles como sirvientes de las *encomiendas*, los *indios* y las *indias*, a diferencia de los negros y las negras, podían reclamar moral y filosóficamente a sus *amos naturales*, aunque insatisfactoriamente. Más aún, en las formulaciones del teólogo Vitoria que siguieron al poco tiempo, y que sentaron pautas para interpretar la fórmula del esclavo natural dentro de un marco más cristiano, tomó lugar una reconceptualización. Los *indios*, Vitoria argumentaba, si bien son potencialmente tan racionales como los españoles, sólo pueden usar esa razón *potencialmente*, como en el caso de los niños. Como “niños por naturaleza” con respecto a los españoles, “adultos por naturaleza,” el nuevo sistema de representación simbólica funcionó: ellos eran personas que, pese a ser vasallos libres de la corona, debían mantenerse bajo el pupilaje o tutelaje de los españoles, tal como los niños están bajo el de sus padres.<sup>22</sup>

Para que esta legitimación fuera congruente, en adelante, los pueblos indígenas no podían ser una mano de obra esclava totalmente descartable. Y dado que en la proporción tierra versus mano de obra tanto excedía la primera a la segunda, que requería una mano de obra esclava descartable, los esclavos de ascendencia africana transportados, quienes en el nuevo modelo triádico determinado estatalmente fueron definidos como esclavos civiles y, por lo tanto, como mercancía legal, ahora funcionarían como el único grupo, de los tres, legítimamente esclavizable.

El constructo de una diferencia por *naturaleza/ley natural* fue también aplicado en el caso de los *negros y negras*, si bien en asociación con un sistema de representación bíblico. Sobre la base de su ascendencia lineal, también fueron representados como esclavos civiles legítimos. Siendo los descendientes del bíblico Cam y los herederos de esta maldición, fue claro que éstos también eran “desobedientes por naturaleza” y determinados por ley natural a ser controlados por sus amos esclavistas, los españoles. Esta representación “estereotipada” –la cual los separó de sus “anclajes en la realidad” y que permitió

<sup>20</sup> Padgen, *The Fall of Natural Man*, 39.

<sup>21</sup> Roberto Rodríguez, “Quincentennial Debate: How Columbus’s Voyage Changed the World”, *Black Issues in Higher Education* 8.16 (1991): 24.

<sup>22</sup> Padgen, *The Fall of Natural Man*, 104-6.