

Francisco Aiello

Universidad Nacional de Mar del Plata - Conicet

Las culturas de América leídas desde el Caribe: Fernando Ortiz y Édouard Glissant

Este trabajo ofrece una lectura contrastiva entre dos conceptos que surgen de reflexión de dos intelectuales caribeños del siglo XX. Nos referimos a la *transcultura*, término acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz y a la *créolisation* propuesta por el escritor martiniqueño Édouard Glissant. Para realizar dicho contraste se presenta a cada uno de los autores procurando dar cuenta del contexto general de sus obras para poder situar estos conceptos en un marco de pensamiento mayor. Luego de la exposición correspondiente a cada enfoque, se puntualizan puntos de encuentro y de desencuentro entre las miradas históricas.

1. Introducción

La historia americana está marcada por el arribo de grandes grupos humanos provenientes de distintos continentes que crean nuevas formas culturales con un diferente nivel de participación de los pueblos originales según la región¹. Cada grupo trae consigo elementos culturales tanto de orden material como simbólico, que comenzaron a relacionarse entre sí. Este vasto encuentro, que se prolongó durante varios siglos, da lugar a una cultura en la que se advierten las diferentes procedencias —Europa, África, Asia, sin olvidar el legado de las culturas aborígenes—, aunque combinadas de manera novedosa, en tanto lo aportado por cada grupo sufrió modificaciones en el proceso de traslado desde el origen hasta América.

Distintas disciplinas —la antropología, la historia, la crítica literaria, entre otras— y diferentes autores han intentado dar cuenta de este fenómeno americano². En este trabajo nos ocuparemos de las propuestas del cubano Fernando Ortiz (1881–1969) y del martiniqueño Édouard Glissant (nacido en 1928), quienes elaboran conceptos innovadores —transculturación y *créolisation*, respectivamente— a partir de sus reflexiones acerca de los procesos de encuentro e interacción entre culturas. Par ello, presentaremos algunas notas básicas sobre cada autor y su respectivo contexto que nos permitan situar adecuadamente sus conceptos. Finalmente, intentaremos poner en diálogo ambas perspectivas.

2. Fernando Ortiz y la transculturación

En un contexto científico en el que se encontraba en boga el término *aculturación*, Ortiz alertó sobre la connotación de pérdida que tiene en español el prefijo *a-* y vio, entonces, una fisura en ese concepto acuñado en el ámbito anglosajón. Así, propuso su sustitución por el de *transculturación*, el cual pone de relieve el proceso de transformación que se produce en las culturas en contacto, tanto en la dominante como en la dominada. Este neologismo aparece por primera vez en el ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de 1940 en una etapa de madurez intelectual de Ortiz, cuya tarea como investigador ya llevaba cuatro décadas. Por eso cabe tener en cuenta algunas líneas de su trayectoria a fin de poder situar el concepto de *transculturación* en el marco de una copiosa producción bibliográfica.

Song I. No, profesor de literatura hispanoamericana en la Universidad de Purdue de West Lafayette (Indiana, Estados Unidos), separa la trayectoria vital e intelectual de Fernando Ortiz en tres períodos cronológicos, ubicando el *Contrapunteo* en la tercera. Es conveniente retomar algunas líneas del trabajo de No referidas a los primeros períodos para observar que el libro más célebre del cubano se explica por una extensa vida intelectual que le permitió ir consolidando un pensamiento que recibió distintas influencias teóricas.

El primer período que establece No va desde 1895 hasta 1913 y allí encuentra rasgos que serán distintivos a lo largo de toda la carrera de Ortiz. En primer lugar, sus primeros trabajos exhiben un abordaje interdisciplinario que combina métodos

de la etnología, la historia y la sociología, al tiempo que se interesa por las formas del lenguaje popular. En segundo lugar, surge el interés —que será una constante en el trabajo del cubano— por el estudio de lo afrocubano, pues reconoce en esa cultura la raíz de muchos fenómenos de la vida en la Habana que captan su atención. Esta etapa se caracteriza, además, por la influencia del pensamiento positivista criminológico de los italianos Cesare Lombroso y Enrico Ferrari, con quienes se relacionó durante su etapa como cónsul en La Coruña, Génova y Marsella entre 1902 y 1905. De hecho, Lombroso es autor de un prólogo a *Los negros brujos* de Ortiz.

Otra actividad que se destaca durante este primer período es la reapertura de la *Revista Bimestre Cubana*, la cual “marca un punto simbólico en la vida intelectual cubana” (No, 2008:28)³. También merece destacarse su enfática denuncia respecto de la amenaza neo-imperialista que encarnan los Estados Unidos y su creciente interés por la cuestión de la cubanidad.

Los años comprendidos entre 1914 y 1930 corresponden al segundo período, de acuerdo con la propuesta de No, quien explica que las preocupaciones de Ortiz van volcándose hacia lo afrocubano, abandonando paulatinamente el enfoque criminológico. Además, cobra mayor importancia la participación política de Ortiz, la cual “empieza a ser más notable a partir de 1917” (No, 2008:30).

Finalmente, el tercer período es el que se extiende desde 1931 hasta 1968, iniciándose con el exilio de Ortiz en Washington donde procura conducir su actividad intelectual en beneficio de su país. A su regreso en 1933, reabre una vez más la *Revista Bimestre Cubana* —en esta nueva etapa, “con énfasis en los temas contemporáneos” (Le Riverend, 1987:XVIII)— y en 1937 funda otra publicación periódica: *Estudios Afrocubanos*. Por supuesto, lo más significativo de este período está representado por el *Contrapunteo*, el cual cuenta la introducción de una destacada figura de la escuela funcionalista: el polaco Bronislaw Malinowski.

Malinowski, de acuerdo con las convenciones del género, no ahorra elogios para la obra de Ortiz, de la que destaca particularmente los méritos del neologismo *transculturación*, prometiendo su incorporación a ulteriores trabajos propios con el conveniente reconocimiento de la paternidad del cubano. Además, retoma algunas ideas propias presentadas en su libro *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, donde rechaza que se produzca la simple aceptación de una cultura dominante por parte de un grupo dominado. Por el contrario, su estudio sobre el contacto entre europeos y nativos en África concluye que tanto unos como otros se aferran a elementos de ambos orígenes, los cuales se someten a procesos de transformación (Malinowski, 1987:6). Asimismo, los resultados de los cambios entre culturas no se producen de forma mecánica, dado que los elementos de origen distinto se combinan en una idiosincrasia propia que no puede ser anticipada. Este enfoque de Malinowski, según él mismo expresa, está en sintonía con el estudio que Ortiz emprende de la cultura cubana. Por otro lado, el científico polaco comenta algunas características del *Contrapunteo* que autorizan a ubicar a su autor dentro de la escuela funcionalista. Entre ellas, cabe mencionar la consideración del hábitat y tecnologías en relación con

creencias, supersticiones y valores culturales en sus análisis, así como la apelación al saber histórico cuando éste resulta “indispensable” (8)⁴.

El concepto de transculturación surge en la etapa final de la tarea intelectual de Ortiz. Afirma Julio Le Riverend: “*El Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar* llegó como apropiada expresión de una luminosa madurez y resume aspiraciones científicas cuyo inicio databa de los años finales del siglo XIX” (X). En efecto, el énfasis que pone su neologismo en la noción de cultura es el resultado de una elaboración que dista de las formulaciones más tempranas, en las que se encuentra un claro predominio de la idea de raza como categoría explicativa de los rasgos distintivos del pueblo cubano. Es posible observar esta modificación de su perspectiva a través de un somero recorrido por la vasta producción que emprendemos sin ninguna pretensión de exhaustividad.

Si atendemos, por ejemplo, a *Los negros brujos* de 1906, el antropólogo cubano afirma que

(1) “*puede decirse que tres razas, tomando esta palabra en su acepción clásica y más amplia, depositaron sus caracteres psicológicos en Cuba: la blanca, la negra y la amarilla, y si se quiere una cuarta, la cobriza o americana, por más que ésta ejerciera escasa y casi nula influencia*”. (1995: 9)

164 { texturas | |

A esta constatación siguen observaciones que tienden a poner en relieve las diferencias existentes dentro de cada uno de esos grupos humanos, lo que indica que el concepto de raza —a pesar de su lugar preponderante en el discurso de Ortiz— no es un componente homogeneizador que iguala a quienes se recubre con cada uno de los rótulos cromáticos. Así, durante la época colonial hay blancos españoles y blancos cubanos, entre quienes se mantienen tensas relaciones ocasionadas por conflictos de intereses. Del mismo modo, no parece posible caracterizar reductivamente a los negros, puesto que los hay “agrícolas, pacíficos y algo civilizados unos; guerreros indómitos y salvajes otros” (1955:10).

También encuentra Ortiz diferencias entre los distintos grados de influencia ejercida por cada una de estas razas. La denominada raza cobriza ha hecho aportes mínimos según el autor, quien concede que pueden advertirse sus huellas en el léxico (topónimos, animales y plantas), aunque ha dejado “escasos restos arqueológicos” (1995:10). Cabe recordar que esta raza cobriza ingresa en la lista de las influyentes bajo un gesto indulgente (“y si se quiere una cuarta”), lo que anticipa el delgado aporte que se le reconoce. No corre suerte muy distinta la raza amarilla, aun cuando forma parte del trío racial decisivo para el pueblo cubano: “La raza amarilla supo concentrarse, aislarse en tal forma que significó psicológicamente poco en la sociedad cubana, aunque influyó más sobre las otras razas cubanas que éstas sobre ella” (1995: 12).

Ahora bien, a pesar del sustento vertebrante que implica la noción de raza —que será enfáticamente rechazada—, puede verse en este trabajo de Ortiz una observación

que, desde una perspectiva amplia de su bibliografía, puede reconocerse como una formulación embrionaria que permite pensar el fenómeno de la transculturación:

(2) *“Pero estas razas encontraron en Cuba un ambiente tan nuevo y tan radicalmente distinto de aquel del cual eran originarias, que les era de todo punto imposible desenvolver su actividad y energías bajo las mismas normas que en sus países de procedencia, por lo que, al factor antropológico, se unieron otros sociales para determinar las características de la vida cubana”.* (11)

Esta cita permite advertir que Ortiz ya en sus primeras reflexiones era consciente de la ingenuidad que supone pensar en razas que se mantienen indemnes en el contacto con otras; cada una —en mayor o menor medida— incide en las demás, participando de un constante intercambio de elementos traídos de otros espacios, a los que el mismo traslado les impone una modificación. Cuba no se constituye en la sumatoria de pequeñas comunidades inconexas venidas de lejos, puesto que no es posible que dichas comunidades guarden identidad total respecto de las que eran en sus continentes de origen. Por ejemplo, no importará cuánto empeño se ponga en seguir con fidelidad una receta tradicional de alguna región de España; el resultado no podrá ser el mismo con los ingredientes que ofrece la isla antillana. Además, el flujo constante entre los diversos grupos va permeando inexorablemente sus límites.

Un salto temporal dentro de la obra de Ortiz nos permite llegar a un texto elocuente en lo referido a la evolución en su pensamiento: “Ni racismos ni xenofobias” que apareció originalmente en un número de la *Revista Bimestre Cubana* de 1929⁵. Allí se cuestiona la pertinencia de la idea de raza y se propone la sustitución por la de cultura:

165 { aiello

(3) *“La raza es concepto estático; la cultura, lo es dinámico. La raza es un hecho; la cultura es, además, una fuerza. La raza es fría, la cultura es cálida. Por la raza sólo pueden animarse los sentimientos; por la cultura los sentimientos y las ideas. La raza hispánica es una ficción, generosa, si se quiere; pero la cultura hispánica es una realidad positiva, que no puede ser negada ni suprimida en la fluencia de la vida universal. La cultura une a todos; la raza sólo a los elegidos o a los malditos. De una cultura puede salirse para entrar en una cultura mejor, por autosuperación de una cultura nativa o por expatriación espiritual y alejamiento de ella. De su raza propia nadie puede arrepentirse; ni aun puede con su encomio propagarla, porque al extraño nunca le será dado adquirirla, ni aun en la sangre de sus hijos”.* (2002:679)

En este pasaje se destaca el plano ideológico, el cual ratifica claramente lo que Alejandra Mailhe caracteriza como “una puesta en crisis del paradigma racialista y un giro hacia la interpretación cultural” (2055:32). Pero también merece ser considerado el plano estético, ya que exhibe la atención a las formas del lenguaje, tal como ocurrirá

en *Contrapunteo*, de consensuada escritura original⁶. En efecto, el uso reiterado de la conjunción adversativa *pero*, la selección léxica que trabaja a partir de antónimos (estático/dinámico, fría/cálida) y el equilibrio sintáctico, mediante el cual se acoge a ambos términos en estructuras similares, permiten a la escritura misma reforzar la contraposición entre los conceptos. El sentido de equilibrio supera, además, el nivel sintáctico de la oración y alcanza la totalidad del párrafo: se comienza cada frase con la idea de raza (“La raza es un hecho...”.) hasta llegar a la mitad, donde la frase empieza especularmente refiriéndose a la cultura (“La cultura une a todos...”). En este viraje se pone de manifiesto discursivamente el desplazamiento del concepto de cultura que avanza del segundo término de la comparación al primero, de manera tal que el párrafo cierra con una frase dedicada a caracterizar la idea de raza por medio de una significativa acumulación de términos negativos (*nadie, ni aun, nunca*).

Una década después de la aparición de este texto, Ortiz brindó la conferencia “Los factores humanos de la cubanidad” en la Universidad de la Habana, la cual adelanta pasajes textuales que formarán parte del capítulo del *Contrapunteo* donde se aborda el concepto de transculturación. Por este motivo, no nos detenemos en las ideas presentadas en esa ocasión. Nos interesa, en cambio, advertir nuevamente la preocupación por el trabajo con el lenguaje, en tanto su descripción de la cultura cubana encuentra apoyo en una metáfora culinaria que resulta productiva para aludir a un entramado social original, gracias a aportes de diversas procedencias que entran en contacto, incidiendo unos sobre otros. En detrimento de la frecuentada metáfora del crisol, Ortiz propone: “Hagamos mejor un símil cubano, un cubanismo metafórico, y nos entenderemos mejor, más pronto y con más detalles: *Cuba es un ajiaco*” (1996:9, cursiva en el original). Vale precisar que el ajiaco es un guiso, cuyo nombre deriva de “aji”, que es el ingrediente que sazona la gran variedad de legumbres y carnes (de distintos animales y hasta en dudosos niveles de conservación). Se trata de un plato único donde se vierten todos los elementos que están al alcance y cuyas sobras serán la comida del día siguiente con el oportuno agregado de ingredientes nuevos. Lo novedoso, lo residual, lo fresco, lo perimido, lo insípido, lo picante conviven en esta preparación que por la variedad de aportes se presenta, en la perspectiva del autor, como una metáfora adecuada para describir la cultura cubana. Hay otros rasgos que alientan la adopción de esta figura del discurso: la cazuela abierta en que se prepara remite a la isla cubana, mientras que el doble tipo de cocción (en llama y lento) se corresponde con las dos estaciones (la seca y la lluviosa). Finalmente, el propio vocablo *ajiaco* recoge aportes lingüísticos que combinan una raíz africana con una desinencia hispánica para denominar a una planta indocubana. La disparidad de los elementos que confluyen en el ajiaco, así como su modo de preparación, aseguran el dinamismo de su resultado, lo que habilita a proseguir la cadena metafórica: “Lo característico de Cuba es que, siendo ajiaco, su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocedura” (12).

Estos textos que comentamos permiten observar modificaciones significativas en el pensamiento de Ortiz respecto de ciertas categorías de análisis (raza/cultura), pero también testimonian una creciente inquietud por la elaboración estética de los

ensayos. Visto que sus trabajos se caracterizan por un cuidado trabajo con la composición textual, es posible señalar que el cubano no cree que el lenguaje sea un mero soporte donde pueden volcarse ideas concebidas previamente. Por el contrario, a la tarea científica sostenida por una profusa documentación reunida mediante métodos rigurosos, se suma la inquietud por las formas de la escritura que —lejos de desempeñar un rol ornamental— contribuyen en la elaboración de las ideas, trabando un lazo estrecho entre el *qué* y el *cómo*.

Es en el segundo de los capítulos complementarios que integran el *Contrapunteo* —titulado “Del fenómeno de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”— donde Fernando Ortiz se detiene específicamente a elaborar una reflexión de tipo teórico sobre el concepto que forja a partir de la consideración de la cultura de su país. Según explica el investigador, el neologismo acuñado —*transculturación*— viene a suplir una deficiencia semántica de otro vocablo en boga al momento de la publicación del *Contrapunteo: la aculturación*. Este término, nacido en ámbitos de habla inglesa, pretende dar cuenta del proceso de tránsito de una cultura a otra, aunque tal proceso es considerado únicamente en una sola dirección, cuando en realidad, tal como alerta Ortiz, se trata de un movimiento más complejo que conlleva pérdidas e incorporaciones en las distintas culturas que entran en contacto (sean dos o más). Así, frente a la voz angloamericana *aculturation* que refiere exclusivamente a la pérdida una cultura para la adopción de otra, el concepto de *transculturación* pone de manifiesto que “el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*” (96, cursiva en el original).

Ortiz sostiene que el novedoso concepto de transculturación resulta apropiado para indagar en los diversos contactos entre culturas que tuvieron lugar en la historia cubana, los cuales resultan ineludibles para la comprensión de los más diversos aspectos que intervienen en la sociedad cubana. Asegura el antropólogo: “La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones” (93). Es interesante observar el uso del plural, puesto que revela el carácter histórico y recurrente del proceso de transculturación.

En efecto, la cultura cubana se presenta —en el análisis de Ortiz— como el resultado de distintos momentos en los que tuvo lugar el proceso de transculturación, remontándose a la transformación del indio paleolítico en neolítico y la desaparición de este último “por no acomodarse al impacto de nueva cultura castellana” (93). Este primer momento es seguido por la transculturación de inmigrantes blancos, aunque éstos fueron provenientes de distintas culturas ibéricas, como también fueron miembros de diferentes culturas los esclavos traídos de África, actores de otra transculturación, a la que se suman asimismo otras corrientes migratorias del propio continente americano, de Europa e, incluso, de Asia.

Otro rasgo interesante de la transculturación es su universalidad: “En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a ritmo

más o menos reposado o veloz” (93). Es decir, no existen culturas puras —en tanto completamente autónomas y autosuficientes—, sino que todas son el resultado de algún proceso de transculturación más o menos evidente. Si bien la transculturación no es privativa de Cuba, Ortiz observa que allí se presenta de modo extraordinario:

(4) “en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a otro fenómeno histórico”. (93)

Esta particularidad de la isla natal del autor no supone el monopolio del concepto, ya que éste puede ser un instrumento teórico para comprender la historia de todo el continente americano; sin embargo, Ortiz se excusa: “Pero no es ésta la ocasión oportuna para extendernos en este tema” (97).

3. Édouard Glissant y la *créolisation*

Cerca de medio siglo separan al concepto de *transculturación* del de *créolisation*, aunque también éste surge como herramienta teórica para abordar la cuestión del encuentro de culturas, pero en un nuevo contexto (fines del siglo XX) y desde otro ámbito de producción. Aun cuando nuevamente se trate de un pensador caribeño, su origen martiniqueño explica ciertas características de su pensamiento, como es el caso del bilingüismo de su isla. Justamente es a partir de *créole* —lengua que convive con el francés, muchas veces de forma conflictiva— que Glissant elabora esta noción de *créolisation* que también alude al de choques de culturas, pero en este enfoque se lo considera en tanto proceso que tiene lugar a nivel planetario. Esto trae consecuencias, según veremos, en el concepto de identidad que ya no puede pensarse como raíz única en el marco de constantes flujos entre las culturas.

Tal como hicimos con Ortiz, parece atinado presentar el marco en el que surge este concepto de *créolisation* de Édouard Glissant, cuya ubicación dentro del contexto cultural de su isla natal y de la literatura caribeña en general suele venir asociada con el movimiento de *l’antillanité* ‘la antillanidad’, el cual surge en polémica con ciertos postulados de la literatura de la *négritude*, uno de cuyos principales exponentes fuera el también martiniqueño Aimé Césaire que elaboró el concepto junto con el senegalés Léopold Sédar Senghor y el guayanés Léon Gontran Damas, durante su época de estudiantes en el París de los años treinta. Ante esta postura —de innegable importancia en el camino hacia la reivindicación del negro y de su cultura— que exaltaba el África como fuente de la construcción identitaria, la antillanidad torna hacia la propia isla para ampliar la mirada sobre el conjunto caribeño del que se espera el surgimiento de una federación. Para Glissant habría un lenguaje común entre los escritores (Guillén, Walcott, Naipaul) de las islas del mar Caribe —sin importar la lengua que se hable—, las cuales conformarían una comunidad cultural (Figueiredo, 1998:78)⁷.

En cuanto al ámbito antillano, la noción propuesta resulta más inclusiva que la de *négritude*, puesto que también contempla el aporte de blancos, hindúes, sirio-libaneses, entre otros grupos, quienes podían sentirse incluidos en un proyecto que contemplaba la acción política, vislumbrando la disolución de los lazos coloniales entre las islas antillanas y sus respectivas metrópolis europeas. Cabe recordar que la década de 1960 marca el comienzo de un proceso —aún no acabado— que llevó a varios estados de la región a alcanzar el estatuto de Estado Independiente: Jamaica (1962), Trinidad y Tobago (1962), Barbados (1966) (Jalabert, 2003:3)⁸.

Según Jack Corzani, la primera obra literaria de importancia que ilustra la ideología de la antillanidad es la novela de 1958 *La Lézarde* de Glissant, la cual trata la acción revolucionaria de un grupo de jóvenes de Martinica. Por su lado, Eurídice Figueiredo, si bien acuerda con la crítica sobre la importancia de Glissant en el marco de la antillanidad, indica que es importante no reducir al escritor martiniqueño a ese rótulo, pues su pensamiento ha ido evolucionando a lo largo de décadas, durante las que fue superando sus primeras postulaciones para la elaboración su teoría de la Relación.

En *Le discours antillais*, Glissant postula su Poética de la Relación a partir de una abstracción que resulta muy productiva, la cual opone lo Mismo [*Je Même*] y lo Diverso [*Je Divers*]. La noción de Relación, desde esta perspectiva, se vincula con lo Diverso, mientras que lo Mismo requiere del Ser, lo que implica una identidad fija. Lo Diverso, en cambio, necesita de la diversidad de pueblos, pero no para sublimarlos a la manera “rapaz” de Occidente, sino para entrar en relación. De esta manera, como veremos más adelante, la identidad se concibe en términos de rizoma —estableciendo múltiples conexiones— en detrimento de la idea de raíz única a la que se aferra lo Mismo (Glissant, 1997a: 327).

La Poética de la Relación excede el ámbito antillano en pos de una visión más global, mediante un movimiento de apertura hacia lo Diverso, tal como lo sintetiza Figueiredo:

(5) “em ruptura com qualquer essencialismo, com qualquer pensamento de sistema porque dá conta da fragilidade das construções identitárias, sempre em constante mutação, numa multiplicidade de possibilidades combinatórias”. (1998:79)

“en ruptura con cualquier esencialismo, con cualquier pensamiento de sistema porque da cuenta de la fragilidad de las construcciones identitarias, siempre en constante mutación, en una multiplicidad de posibilidades combinatorias”.

Édouard Glissant desarrolla el concepto de *créolisation* en *Introduction à une poétique du divers*, volumen que reúne cuatro conferencias y dos entrevistas. Si bien esta noción alcanza una proyección mundial —en tanto fenómeno que, desde la perspectiva del autor, tiene lugar en todo el planeta—, parte de un conjunto de observaciones sobre el continente americano que merecen recuperarse aquí. En primer lugar, establece lo que denomina “tres tipos de Américas”:

(6) “l’Amérique des peuples témoins, de ceux qui ont toujours été là et que l’on définit comme la Meso–America ; l’Amérique de ceux qui sont arrivés en provenance d’Europe et qui ont préservé sur le nouveau continent les us et coutumes ainsi que les traditions de leur pays d’origine, que l’on pourrait appeler l’Euro–America et qui se compose bien entendu du Québec, du Canada, des États–Unis et d’une partie (culturelle) du Chili et de l’Argentine ; l’Amérique que l’on pourrait appeler la Neo–America et qui est celle de la créolisation”. (1995:12–13, énfasis en el original).

“la América de los pueblos testigos, de aquellos que estuvieron siempre aquí y que definimos como Meso–América; la América de aquellos que llegaron desde Europa y que preservaron en el nuevo continente los usos y costumbres, así como las tradiciones del país de origen, que podríamos llamar Euro–América y se compone, por supuesto, de Quebec, Canadá, Estados Unidos y una parte (cultural) de Chile y Argentina; la América que podríamos llamar la Neo–América es aquella de la créolisation”.

Esta tercera América se encuentra en las Antillas, el sur de Estados Unidos, México, gran parte de América Central, las costas de Sudamérica bañadas por el Mar Caribe y en parte de Brasil. De todas maneras, Glissant alerta sobre el carácter móvil de estas fronteras entre las tres Américas que suelen imbricarse. Uno de los ejemplos propuestos en este sentido es el de Colombia, cuya zona caribeña participa de la Neo–América, mientras la región andina integra la Meso–América. Ahora bien, Glissant sostiene que la Neo–América, aun cuando tome préstamos de los otros dos tipos de Américas, ejerce una influencia sobre ellas, lo cual supone un interés particular debido a que el pueblo que conforma la Neo–América es muy especial en tanto el África prevalece entre ellos.

A continuación, Glissant prosigue su caracterización de América, identificando tres tipos de inmigrantes que poblaron el continente: el inmigrante fundador, el inmigrante familiar y el inmigrante desnudo. El primero de estos grupos está constituido por quienes llegaron en barcos con armas. En cambio, el inmigrante familiar —también proveniente de Europa— arriba con elementos domésticos para poblar una buena parte de América del Norte y del Sur. Finalmente, el inmigrante desnudo es traído a la fuerza y “*constitue la base de peuplement de cette circularité qu’est pour moi la Caraïbe*” ‘constituye la base de población de esa circularidad que es para mí el Caribe’ (13)⁹.

Estas consideraciones ofrecen el punto de partida desde el cual el escritor antillano presenta su tesis:

(7) “La thèse que je défendrai est la suivante: la créolisation qui se fait dans la Néo–Amérique, et la créolisation qui est en train de gagner les autres Amériques, est la même qui opère dans le monde entier. La thèse que défendrai auprès de vous est que *le monde se créolise*”.

(14, énfasis en el original)

“La tesis que defenderé es la siguiente: la créolisation que se realiza en la Neo-América, y la créolisation que está ganando las otras Américas, es la misma que opera en el mundo entero. La tesis que defenderé antes ustedes es que el mundo se créoliza”.

Créolisation es un concepto redefinido por Glissant, quien aprovecha la base lexical del término francés *créole* que proviene del español “criollo” y éste del portugués “crioulo”¹⁰. Ahora bien, es menester precisar cuál es la posición de Glissant respecto del *créole*, puesto que no hay acuerdo sobre su estatuto ni sobre su origen¹¹. Según el martiniqueño, las lenguas *créole* surgen por el encuentro de elementos heterogéneos. En el caso de los ámbitos de expresión francesa, el *créole* se debe al encuentro de habla de bretones y normandos con lo que parece ser una síntesis de diversas sintaxis de lenguas del África subsahariana del Oeste.¹² Aclara Glissant: “*J’appelle langue créole donc une langue dont les éléments de constitution sont hétérogènes les uns aux autres*”; “Llamo, entonces, lengua *créole* a una lengua cuyos elementos de constitución son heterogéneos unos de otros” (18).

Esta concepción de la lengua *créole*, que insiste sobre la reunión de elementos muy diversos para combinarse de un modo imprevisible, conduce al concepto de *créolisation*, el cual refiere a un proceso mediante el cual entran en contacto distintos elementos culturales de manera fulminante sin que sea posible prever su resultado. Este carácter imprevisible es el que desecha la idea de mestizaje, ya que sus resultados pueden ser anticipados, tal como ocurre con ciertos vegetales que son el producto calculado de otras variedades.

Para Glissant, la *créolisation* requiere que todos los elementos culturales presentes cuenten con valor equivalente, es decir, que no haya unos inferiorizados respecto de otros. Si esto ocurre, la *créolisation* se lleva a cabo “*sur un mode bâtard et sur un mode injuste*”; “de un modo bastardo y de un modo injusto” (16). Entonces, es preciso que los elementos “*s’intervalorisent, c’est-à-dire qu’il n’y ait pas de dégradation ou de diminution*”; “se intervaloren”, es decir que no haya una degradación o una disminución’ (16)¹³.

Además, la *créolisation* es un fenómeno que tiene lugar en la actualidad a escala planetaria. Así lo explica Glissant:

(8) “je pense que le terme de créolisation s’applique à la situation actuelle du monde, c’est-à-dire à la situation où une ‘totalité terre’ en fin réalisée permet qu’à l’intérieur de cette totalité, les éléments culturels les plus éloignés et les plus hétérogènes s’il se trouve puissent être mis en relation et que cela produise des résultantes imprévisibles”. (19)

“pienso que el término créolisation se aplica a la situación actual del mundo, es decir a la situación en que una ‘totalidad tierra’ finalmente permite que en el interior de esa totalidad, los elementos culturales más alejados y más heterogéneos que se encuentren puedan ser puestos en relación y que eso produzca resultantes imprevisibles”.

A partir de esta constatación, Glissant establece que existen dos tipos de culturas: por un lado, las culturas atávicas, que son aquellas donde la *créolisation* se efectuó hace mucho tiempo; por el otro, las culturas compuestas, cuya *créolisation* ocurre “*pratiquement sous nos yeux*”; “prácticamente ante nuestros ojos” (19)¹⁴. Las segundas aspiran a convertirse en atávicas, lo que implica su afirmación. En cambio, las atávicas tienden a *se créoliser*, cuestionando la identidad como raíz única, a la que Glissant busca reemplazar por la idea —claramente deudora de Deleuze y Guattari— de identidad como rizoma¹⁵:

(9) “l’identité comme facteur et comme résultat d’une créolisation, c’est—à-dire de l’identité comme rhizome, de l’identité non plus comme racine unique mais comme racine allant à la rencontre d’autres racines”. (19)

“la identidad como factor y como resultado de una créolisation, es decir de la identidad como rizoma, de la identidad ya no como una raíz única sino como una raíz que va al encuentro de otras raíces”.

Indicamos más arriba que el trabajo consultado se trata de una conferencia, a cuyo texto se suma la transcripción del debate posterior, el cual brinda una observación que nos interesa recuperar. El carácter planetario que Glissant atribuye a la *créolisation* despierta una inquietud en uno de los oyentes (Robert Melançon), quien se pregunta si tal fenómeno conduce a la unificación que terminará los movimientos, en tanto se llegaría a un punto que ya no habría elementos exteriores o extranjeros. Para responder, Glissant señala que la *créolisation* se efectuaba —en épocas anteriores a la nuestra— en períodos temporales extensos y propone el ejemplo de los galoromanos del siglo VIII que no se percibían como el resultado del encuentro entre Galia y Roma. En cambio, la *créolisation* contemporánea es fulminante y consciente. La consciencia, argumenta Glissant, impide que se establezca una identidad definida, reactivando el proceso constantemente.

En este sentido, vale la pena tener en cuenta una precisión que hace Glissant en su *Traité du Tout-Monde*. Allí indica que la *créolisation* no consiste en una fusión que suponga el borramiento de los diferentes elementos culturales puestos en relación; por el contrario, el proceso exige que cada componente persista, aun cuando se modifique. Esto es motivo de celebración, según revelan estas palabras del autor: “*Un pays qui se créolise n’est pas un pays qui s’uniformise. La cadence bariolée des populations convient à la diversité—monde. La beauté d’un pays grandit de la multiplicité*”; “Un país que se creoliza no es un país que se uniformiza. La cadencia abigarrada de las poblaciones conviene a la diversidad—mundo. La belleza de un país crece por la multiplicidad” (1997:210).

4. Transculturación y *créolisation* en diálogo

El recorrido que hemos realizado a través de textos de Ortiz y de Glissant nos conduce a ponerlos en diálogo a fin de advertir las coincidencias entre sus planteos, así como aquellos puntos en los que sus reflexiones presentan diferencias. Nos interesa subrayar la inquietud de ambos autores por el lenguaje, la cual redundará en la creación de un neologismo —transculturación—, o en la redefinición de un término ya existente —*créolisation*— resemantizándolo en pos de dar cuenta de un fenómeno que excede el significado del léxico preexistente. El cambio de nombre no es superficial, sino que implica una nueva forma de considerar los fenómenos en cuestión, de manera que los conceptos sustituyen a otros que corresponden a perspectivas de las que los autores estudiados se separan. En el caso de Ortiz, el destierro sentenciado para *aculturación* se debe a un enfoque innovador respecto del trabajo científico de la época, el cual no puede apelar al vocabulario teórico en vigencia y, por lo tanto, es imperioso crear un neologismo. En otras palabras, su mirada científica no puede valerse de *aculturación* porque no considera que, en caso de encuentro de culturas, una de ellas quede despojada. En cambio, su investigación lo lleva a constatar que, en tales circunstancias, las dos —o más— culturas que entran en contacto se transforman, a lo que sólo puede aludir mediante un concepto inexistente hasta el momento. Glissant, por su lado, desestima la pertinencia de la noción de mestizaje [*métissage*] aun cuando ésta alude parcialmente al fenómeno de su interés. Sin embargo, un rasgo central que le atribuye a la *créolisation* es su imprevisibilidad, por lo cual reposar en el término previo supondría falsear su punto de vista teórico sobre las relaciones entre las culturas en el mundo contemporáneo. Como ocurre con Ortiz, el carácter innovador de concebir un fenómeno cultural no puede ser aludido más que un concepto forjado especialmente. De modo complementario con estos aportes al léxico teórico, el cuidado de la escritura ensayística traba una relación estrecha con el sistema de ideas presentadas¹⁶.

Transculturación y *créolisation* son, entonces, dos conceptos que refieren a fenómenos vinculados con el encuentro de culturas. En este sentido, no es casual, que Ortiz y Glissant sean antillanos, en tanto desde los inicios de la Conquista y Colonización las islas caribeñas fueron escenario de grandes encuentros —no exentos de violencia— entre culturas provenientes de distintos continentes, aunque el aporte de los esclavos africanos resulta especialmente relevante en los trabajos de los dos ensayistas. De hecho, se advierte una fuerte coincidencia en torno de la noción de inmigrante desnudo propuesta por Glissant y ciertas consideraciones de Ortiz en el *Contrapunteo*: “Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumental. (...) No hubo otro grupo humano en más profunda y continua trans migración de ambientes, de culturas, de clases y de consciencias” (95–96). Vemos, así, que tanto Ortiz como Glissant encuentran en el despojamiento el rasgo más distintivo del inmigrante africano. También acuerdan en reconocer la multiplicidad de culturas dentro de los grupos tradicionalmente identificados como europeos, africanos o asiáticos. Respecto de los europeos, Ortiz insiste en las distintas culturas ibéricas que llegan a Cuba, mientras Glissant distingue franceses, bretones y normandos.

La idea de identidad estanca para caracterizar un pueblo es refutada por Ortiz y por Glissant, quienes adoptan una visión plural y dinámica de los fenómenos culturales, tal como lo revela la apreciación del cubano cuando afirma que su pueblo es una “constante cocedura”. Glissant, gracias al sustento teórico que le ofrecen las reflexiones de Deleuze y Guattari, piensa la identidad no en términos de resultado fijo sino como un proceso relacional en constante movimiento a partir del rizoma o raíz múltiple. No obstante, se presenta una discrepancia en cuanto a las consideraciones acerca del inmigrante europeo, puesto que lo que para Glissant caracteriza al inmigrante doméstico es su capacidad para conservar sus usos y costumbres, al tiempo que Ortiz sostiene la imposibilidad de mantener una cultura de origen. El prolongado viaje y el nuevo contexto imprimen modificaciones al legado traído desde Europa, aspecto desatendido por Glissant.

Otro punto sobre el que no hay coincidencia tiene que ver con el mestizaje, noción presente en la obra de Ortiz, quien se refiere a Cuba como “ese inmenso amestizamiento de razas y culturas” (93). Glissant, en cambio, rechaza de modo tajante la idea de mestizaje, puesto que considera que se trata de un proceso que arroja un resultado calculable. La *créolisation* es un fenómeno del cual no puede anticiparse a dónde llegará, en tanto está signado por la imprevisibilidad.

Es la cultura cubana la que se analiza a través de la contraposición de dos productos agrícolas en el ensayo de Ortiz, quien en el capítulo dedicado al concepto de transculturación aclara desde el título de la sección “y de su importancia en Cuba” (1987: 92). Su isla natal es el objeto principal de su investigación, aunque asegura que el concepto de su autoría puede emplearse en otros ámbitos, dado que lo considera fundamental para comprender la historia de toda América.

Si bien Glissant hace alusión a Martinica recurrentemente, su trabajo comienza pensando el continente americano en su totalidad, sobre el que traza divisiones que ignoran las fronteras de los Estados a favor de una perspectiva que contempla zonas culturales. A partir de allí, expande el alcance de su noción de *créolisation* a nivel planetario para pensar fenómenos que van teniendo lugar en todas partes del mundo. Ahora bien, esta perspectiva tan interesada por establecer relaciones a gran escala podría relacionarse con la condición de su isla natal, la cual forma parte de Francia desde el punto de vista político-administrativo. Glissant asegura que existe entre los martiniqueños el temor a la soledad respecto del mundo en caso de alcanzar la Independencia¹⁷. Esto puede explicar esta voluntad insistente en establecer relaciones para que Martinica forme parte de una totalidad.

Podemos concluir que el estudio de fenómenos relacionados con el encuentro de culturas y las mutuas influencias que ejercen puede apelar a las nociones de transculturación y *créolisation* como basamento teórico para la investigación. Ambas perspectivas pueden complementarse, sacando particular provecho de aquellos aspectos sobre los que cada uno de los autores se detiene especialmente de acuerdo con el objeto de estudio recortado.

Para terminar, consideramos válido y oportuno atender a esta reflexión de Ana Pizarro:

(10) “Creo que se ha ido formando una especie de mercado de bienes conceptuales, en donde a veces el acceso y la adopción de terminologías al uso parecen otorgar un discurso de autoridad. El hallazgo de algún concepto y su operatividad en determinados caos, hace a veces olvidar a los estudiosos que los conceptos constituyen construcciones surgidas del movimiento de un pensamiento, que no existen sin él, que forman parte de su riqueza y a veces de sus fisuras, e incorporan sus matices. Y que un pensamiento a su vez emerge del fenómeno simbólico perfilado por exigencias de un medio y de una historia”. (2004: 104–5)

Este empleo irresponsable de los conceptos teóricos sobre el que alerta Pizarro podría llevar a la consideración de los conceptos de transculturación y *créolisation* como sinónimos superpuestos semánticamente. Sin embargo, al considerarlos dentro del movimiento de pensamiento de Ortiz y de Glissant, emergen los aspectos divergentes entre las dos perspectivas, los cuales descalifican la equivalencia de los términos. Por ello, su estudio debe tener en cuenta los diferentes contextos culturales de los que surgen, en tanto éstos inciden sobre los interrogantes que busca responder cada autor.

Referencias bibliográficas

1. Diccionarios

Fernández Cuesta, Nemesio. *Diccionario de las lenguas francesa y española comparadas.* Buenos Aires: Anaconda. 1946.

Petit Larousse Illustré. París: Librairie Larousse. 1982.

RAE. *Diccionario de la lengua española.* Madrid: Espasa Calpe. 2001.

Random House Wester's Dictionary. Nueva York: Ballantine Books. 1996.

2. Otras fuentes bibliográficas

Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna.* Hanover: Ediciones del Norte. 1989.

Calvet, Louis-Jean (1974). *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2005. Traducción de Luciano Padilla López.

Chancé, Dominique. *Histoire des littératures antillaises.* París : Ellipses. 2005.

Corzani, Jack. “Lantillanité”. En Corzani, J. et al. *Littérature francophones II. Les Amériques.* París: Belin. 1998. Pág. 149.

Coulthard, Georges Robert. “La pluralidad cultural”. En Fernández Moreno, César (coord.). *América Latina en su literatura.* México: Siglo XXI. 1978. Págs. 53–72.

Figueiredo, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana.* Niteroi, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense. 1998.

——— “Construcciones identitarias: Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau”. En Pizarro, Ana (comp.). *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago. 2002. Págs. 33–58.

Glissant, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Montreal : Presse de l'Université de Montréal. 1995.

——— (1981). *Le discours antillais*. París: Folio. 1997a.

——— *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. París: Gallimard. 1997b.

Hale, Thomas A. “Sur ‘Une tempête’ d’Aimé Césaire”. En *Études littéraires*. Vol. 6, n° 1. 1973. Págs. 21–34.

Jalabert, Laurent. “Les violences politiques dans les États de la Caraïbe insulaire (1945 à nos jours)”. En @mnis. *Revue de civilisation contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*. 2003. (Disponible en línea: <http://www.univ-brest/amnis>; consultado el 20 de octubre de 2009.)

Le Riverend, Julio. “Prólogo y Cronología” a Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Ayacucho. 1987. Págs. IX–XXXII.

Mailhe, Alejandra. “Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis. Del racismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta”. En *Anuario de Estudios Americanos*, 62, 1. Enero–junio, 2005. Págs. 23–53.

Malinowski, Bronislaw (1940). “Introducción” a Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Ayacucho. 1987. Págs. 3–10.

Manzoni, Celina. “El ensayo ex-céntrico: el contrapunteo de Fernando Ortiz (o algo más que un cambio de nombre)”. En *Filología*, año XXIX, 1–2. 1996.

Mazeau Fonseca, Patricia. “Algunas reflexiones sobre la poética de a Relación de Édouard Glissant”. En *Contexto. Revista Anual de Estudios Literarios*. Vol. 9, n° 11. 2005. Págs. 71–84.

Mufwene, Salikoko S. “Les créoles. L'état de notre savoir”. En *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 23, n° 3. 1999. Págs. 149–173.

No, Song I. *Cien años de contrahegemonía. Transculturación y heterogeneidad*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2008.

Ortiz, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco el azúcar*. Caracas: Ayacucho. 1987.

——— (1906). *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1995.

——— (1939). “Los factores humanos de la cubanidad”. En *Fernando Ortiz y la cubanidad*. La Habana: Ediciones UNIÓN. 1996. Selección de Norma Suárez.

——— (1929). “Ni racimos ni xenofobias”. En Schartz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2002. Págs. 678–680.

Pizarro, Ana. “Cuestiones conceptuales: mestizaje, hibridismo...”. En *El sur y los trópicos. Ensayos de cultura latinoamericana*. Alicante: Universidad de Alicante. Col. Cuadernos de América sin nombre. 2004. Págs. 91–106.

Schwartz, Jorge (1991). *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2002. Traducción de Estela Dos Santos.

Notas

¹ Este artículo es una versión revisada del trabajo final presentado para la aprobación del seminario "Dilemas y paradigmas en el discurso cultural latinoamericano II" dictado en 2008 por las doctoras Mónica Marinone y Gabriela Tineo en el marco del Doctorado en Letras de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Agradecemos especialmente a la Dra. Tineo los aportes y las observaciones que contribuyeron en esta lectura.

² Es el caso, por ejemplo, del crítico inglés Georges Robert Coulthard, quien caracteriza la pluralidad cultural de América Latina a partir del patrimonio literario que conforman los aportes indígenas, considerando desde las producciones de los propios indios hasta su incidencia en autores contemporáneos como Carlos Fuentes en *La región más transparente* o Miguel Ángel Asturias en *Hombres de maíz*; los aportes africanos, remontándose a fines del siglo XIX en Cuba —donde surgen novelas antiesclavistas como *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde— para llegar a movimientos de reivindicación que tuvieron lugar en zonas del Caribe no hispánico, donde se destacan el haitiano Jean Price-Mars, el martiniqueño Aimé Césaire y los jamaíquinos Phillip M. Sherlock y Marcus Garvey entre otros; y, finalmente, los aportes de europeos no ibéricos, entre los que cuenta la figura del inmigrante en la literatura, así como la influencia de escritores extranjeros. En lo referente a los aportes de las culturas africanas, Coulthard atribuye un papel central a Fernando Ortiz dado que fue gracias a su profusa labor consagrada al estudio de las culturas africanas en su país que "la existencia de este mundo sumergido, vislumbrado, pero no conocido, empezó a interesar a varios antillanos, en su mayoría cubanos" (Coulthard, 1978:63).

³ Le Riverend precisa que *Revista Bimestre Cubana* se trata de una publicación "de divulgación y archivo de materiales diversos como compilación fáctica" (XVI).

⁴ Conviene considerar los reparos acerca de la inclusión del autor cubano en la escuela funcionalista que expone Le Riverend, quien señala entre otras cuestiones: "Malinowski vio el funcionalismo de Ortiz de una manera limitada, sin percatarse que su temática y su historicismo eran cosa ajena al laboreo común de los antropólogos sociales de esa corriente" (XXIV).

⁵ Consultamos este texto en el volumen de Jorge Schwartz *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Allí, el crítico ubica a Fernando Ortiz, junto a Nicolás Gillén, como representantes de la negritud en Cuba, entendiendo por esta noción al movimiento militante dedicado a la reivindicación de los negros, distinta del 'negrismo' —del que Gillén también es representante— que apunta a una "manifestación específicamente literaria" (2002: 659).

⁶ Celina Manzoni considera original la organización de los capítulos complementarios que, de hecho, asocia con *Rayuela* de Julio Cortázar. Por su lado, Antonio Benítez Rojo también repara en la tabla de contenido y se pregunta por qué el capítulo que ofrece ciertas pautas generales del trabajo —"Del 'Contrapunteo' y sus capítulos complementarios"— no se ubica al principio. Esto permite pensar que Ortiz no se atribuye un espacio de autoridad respecto de su propio texto, lo que justifica que el crítico cubano considere al *Contrapunteo* un texto posmoderno (152–153). Agrega Benítez Rojo: "Dicho de otra manera, se trata de un texto sin destino que no pretende alcanzar la verdad. Más aún, se trata de un texto que tiene consciencia de sí mismo y que nos comunica que aquello que pudiéramos interpretar como verdades son, más bien, decisiones arbitrarias para conformar la estrategia del discurso" (154).

⁷ Consultamos el libro de Eurídice Figueiredo *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*, de cuyos estudios dedicados a Aimé Césaire, Édouard Glissant y Patrick Chamoiseau aparece una versión comprimida como capítulo del volumen compilado por Ana Pizarro *El archipiélago de fronteras externas. Culturas del Caribe hoy*.

⁸ Dominique Chancé alerta sobre la periodización, señalando que *négritude* y *antillanité* no corresponden a momentos históricos precisos, aun cuando sus formalizaciones puedan situarse en la década de 1930 (prologándose hasta la de los 50) y en los años 60 respectivamente. Esta crítica francesa prefiere pensar estos conceptos como tendencias que han coexistido —incluso de forma polémica— durante el siglo XX. Así, indica que Césaire —padre indiscutido de la *négritude*— participa de la antillanidad con su pieza dramática *La tragédie du roi Christophe* (31–32). Ahora bien, aunque el argumento de esta obra se centra en el monarca haitiano, creemos que es conveniente tener presente que integra, junto con *Une saison au Congo* y *Une tempête*, un tríptico que busca tratar la problemática del hombre negro en el distintas regiones culturales: el Caribe, África y los EE.UU., aunque el proyecto de obra teatral sobre este país fue reemplazado por la reescritura de la obra de William Shakespeare *The Tempest* (Hale).

⁹ El inmigrante desnudo se ve forzado a apelar a su memoria para recuperar los elementos de su propia cultura dejados en su tierra natal. Para ello debe recurrir a las huellas o vestigios de lo que ha perdido, lo que Glissant denomina “*pensée de la trace*” ‘pensamiento de la huella’ (1995:15). Esta forma de pensamiento se opone al “pensamiento de sistema”, idea retomada en *Traité du Tout-Monde*: “la *pensée de trace* s’appose, par opposition à la *pensée de système*, comme une errance qui oriente. Nous connaissons que la *trace* est ce qui nous met, nous tous, d’où que venus, en Relation”; “el pensamiento de la huella se instala, en oposición al pensamiento de sistema, como una errancia que orienta. Sabemos que la huella es lo que nos pone, a todos, de donde veníamos, en Relación” (1997b:18).

¹⁰ A pesar de origen etimológico común, las voces “*créole*” y “*criollo*” difieren en el alcance de sus significados. El artículo del *Diccionario* de la RAE (22^o edición) dedicado a “*criollo*” cuenta con siete acepciones, entre las cuales hay dos que refieren a personas nacidas en el continente americano y otras tres vinculan estrechamente la palabra con Hispanoamérica. Se considera la cuestión lingüística en la sexta acepción, donde se explica: “Se dice de los idiomas que han surgido en comunidades precisadas a convivir con otras comunidades de lengua diversa y que están constituidos por elementos procedentes de ambas lenguas. Se aplica especialmente a los idiomas que han formado, sobre base española, francesa, inglesa, holandesa o portuguesa, las comunidades africanas o indígenas de ciertos territorios originariamente coloniales”. En cambio, un diccionario francés como el *Petit Larousse Illustré* cuenta con dos entradas independientes para el término *créole*. Según la primera de ellas, se designa a los blancos nacidos en las colonias francesas (Antillas y Guayana), por lo que la definición restringe el uso del vocablo al ámbito caribeño de expresión francesa. La segunda entrada define *créole* desde la perspectiva lingüística: “*Langue provenant d’un parler constitué d’emprunts à plusieurs langues (en particulier en base de français, anglais ou espagnol) et devenue la langue maternelle d’une communauté linguistique (ainsi aux Antilles, à Haïti, à la Réunion, etc.)*”; “Lengua que proviene de un dialecto constituido por préstamos de numerosas lenguas (en particular, con base de francés, inglés o español) y que se vuelve la lengua materna de una comunidad lingüística (como en las Antillas, en Haití o en Reunión)”. Si se cotejan las

definiciones ofrecidas por ambos diccionarios, se advierte que hay coincidencia en que se trata de lenguas que toman como base una lengua europea a la que se suman elementos provenientes de otros sistemas, aunque nuevamente el diccionario francés pone el acento sobre los espacios colonizados por Francia, tanto en el Caribe como en el Océano Índico. Las diferencias entre *créole* y *criollo* se profundizan cuando se consulta el *Diccionario de las lenguas francesa y española comparadas* de Nemesio Fernández Cuesta. Si, por un lado, las acepciones que presenta de “*créole*” son cercanas a las que brinda el *Diccionario de la RAE*; por otro, emergen juicios sumamente peyorativos cuando se observan distintas palabras de la familia. Así, el verbo “*créoliser*” se define como “habitarse a la vida y a las costumbres de los criollos, ceder a la inclinación de negligencia, de pereza, de flojedad, de abandono que se atribuye a los criollos”. Cuando en el mismo diccionario se define “*criollo*” para los lectores francófonos, encontramos esta explicación: “*le fils d’un européen né dans une colonie. // Se dit du nègre né en Amérique, par opposition à celui qui est né en Afrique*”; “el hijo de un europeo nacido en una colonia. // Se dice de un negro nacido en América por oposición a aquel que ha nacido en África”. Resulta interesante, para completar este panorama, atender a una definición inglesa de “*creole*” —tomado del francés, aunque sin el acento agudo sobre la primera e—: “*n. 1. a. A member of the French-speaking population of Louisiana that claims descente from the earliest French and Spanish settlers. b. A person of mixed black and Creole ancestry. 2. (l.c.) a pidgin that has become the native language of a speech community*”; “*1. a. Miembro de la comunidad de habla francesa de Luisiana que afirma ser descendiente de los primeros franceses y españoles instalados. b. Una persona de ancestros mezclados negro y creole. 2. Dialecto que se ha vuelto la lengua nativa de una comunidad lingüística*”. Vemos aquí también que el pasaje de un término de una lengua a la otra, aun cuando conserve ciertos semas, se adapta a la realidad cultural a la que refiere cada lengua.

¹¹ El artículo de Salikoko S. Mufwene, “*Les créoles. L’état de notre savoir*”, resulta muy instructivo sobre las polémicas en torno del *créole* al momento de la aparición de *Introduction à une poétique du divers*. Allí expone ciertos aspectos sobre los cuales no se ha arribado a un consenso entre lingüistas: si se trata de dialectos de lenguas europeas o de lenguas aparte, la relación entre los *pidgin* y el *créole* o el desarrollo de las lenguas *créole* en comparación con las *no-créoles*.

¹² Vale recordar que los primeros colonos franceses llegan al Caribe en 1635, año de la creación de la Academia Francesa, que busca reglamentar *la* lengua para hacer de ella un instrumento útil en artes y en ciencias, “pero también para asentarla y reforzarla como la lengua del reino” (Calvet, 2005:36, énfasis en el original), de manera tal que la centralización de la lengua contribuyera al centralismo político. Así se explica que Glissant elija referirse a bretones y normandos, en tanto el francés no era aún la lengua común de todo el reino de Luis XIII.

¹³ En los países de *créolisation* donde aparecen elementos aportados por los negros, se constata que éstos han sido fuertemente interiorizados. Así, la *créolisation* tuvo lugar en el Caribe y en Brasil dejando “un résidu amer, incontrôlable” (16). Por esta razón, Glissant destaca el aporte de movimientos reivindicativos como el indigenismo haitiano, el *Harlem Renaissance* o la *négritude* —en su sesgo poético con Damas y Césaire, y el político con Senghor—, los cuales dieron lugar al establecimiento de equilibrio entre las culturas, revalorizando la herencia africana.

¹⁴ Glissant habla de “*cultures ataviques*” y de “*cultures composite*” que traducimos como “culturas atávicas” y “culturas compuestas”, respectivamente. Sin embargo, cabe subrayar que en francés

existen dos vocablos —*composé* y *composite*— cuyo matiz de significado distinto se pierde en su traducción al español, lengua que sólo cuenta con el adjetivo *compuesto*. Detengámonos en la diferencia entre las palabras francesas: *composé* se define como “ensemble formé de plusieurs parties”; “conjunto formado por varias partes” al tiempo que *composite* quiere decir “formé d’éléments très divers, hétéroclite” ‘formado por elementos muy diversos, heteróclito’ (*Petit Larousse Illustré*). Si atendemos a la importancia que Glissant asigna a lo heterogéneo de los elementos puestos en relación, no es despreciable la diferencia de significado que supone *composite* respecto de *composé*. Desde otra perspectiva, podemos agregar que en la gramática francesa el adjetivo *composite* se emplea para caracterizar a los verbos cuya conjugación está formada a partir de diferentes verbos, como es el caso de *aller*, que revela distintos orígenes cuando se cotejan las formas *je vais* (presente), *j’allais* (pretérito imperfecto) o *j’irai* (futuro). En español el verbo *ir* presenta fenómeno similar, pues el paradigma aprovecha distintas bases (*voy, fui, iré*) y se lo denomina polirrizo. Esto sugiere que tal vez sea atinado traducir *cultures composites* como “culturas polirrizas”, donde el prefijo *poli-* parece adecuarse al rechazo de la idea de raíz única que Glissant busca sustituir por la de una raíz múltiple.

¹⁵ En *Traité du Tout-Monde*, Glissant regresa sobre la noción de raíz única, ubicándola en la base de grandes conflictos entre pueblos marcados por la violencia, como es el caso del colonialismo: “L’idée de l’identité comme racine unique donne la mesure au nom de laquelle ces communautés furent asservies par d’autres, et au nom de laquelle nombre d’entre elles menèrent leurs luttes de libération”; “La identidad como raíz única ofrece la medida según la cual estas comunidades fueron sometidas por otras, y en nombre de la cual muchas de ellas mantuvieron sus luchas de liberación” (1997b:21).

¹⁶ Distintos críticos han abordado las características de la escritura de Ortiz, sin ahorrar elogios para su prosa. Celina Manzoni, por ejemplo, analiza de qué manera el *Contrapunteo* se distancia de la escritura científica tradicional, poniendo en escena el contraste entre el tabaco y el azúcar, el cual articula diversos aspectos de la vida cubana, pero también del texto mismo, mientras que Song I. No lee el ensayo de Ortiz como un texto rizomático. Édouard Glissant, por su lado, tiende en su escritura confundir los límites entre la ficción y la escritura ensayística y hasta poética. Al respecto, en una de las entrevistas que integran el volumen *Introduction à une poétique du divers* sostiene: “nous essayons de défaire les genres précisément parce que nous sentons que les rôles qui ont été impartis à ces genres dans la littérature occidentale ne conviennent plus pour notre investigation qui n’est pas seulement une investigation du réel, mais qui est aussi une investigation de l’imaginaire, des profondeurs, du non-dit, des interdits”; “intentamos deshacer los géneros precisamente porque sentimos que los roles que se ha impartido a estos géneros en la literatura occidental no conviene para nuestra investigación, que no es solamente una investigación de lo real, sino que es también una investigación del imaginario, de las profundidades, de lo no-dicho, de las prohibiciones” (1995:92).

¹⁷ Glissant reflexiona sobre esta cuestión en *Le discours antillais*: “Il est probable par exemple qu’un référendum organisé aujourd’hui serait loin de donner l’avantage aux partisans d’un changement de statut. Cela signifie-t-il que les Martiniquais sont français, ou plutôt que, pour un petit pays livré depuis si longtemps à l’agression culturelle, la peur devant l’avenir, la peur d’être seul, se sont développées en réflexe ‘structurel’ ?”; “Es probable, por ejemplo, que un referendo celebrado hoy esté lejos de dar ventaja a los partidarios del cambio de estatuto” (1997a:306).